Bibel-Lexikon.

Realwörterbuch zum Handgebra

für

Geistliche und Gemeindeglieder.

In Verbindung mit Dr. Bruch, Dr. Diestel, Dr. Dillmann, Dr. Fritzs
K. Furrer, Dr. Gaß, Dr. Hausrath, Dr. Hitzig, Dr. Holtzmann, Dr. Ke
Dr. Lipsius, Dr. Mangold, Dr. Merx, Dr. Nöldeke, Dr. Reuß, Dr. Rosk
Dr. Schrader, Dr. E. Schwarz, Dr. A. Schweizer, Dr. Stark, Dr. Stei
und andern der namhaftesten Bibelforscher

herausgegeben

von

Kirchenrath Professor Dr. Daniel Schenkel.

In fünf Bänden.

Mit Karten und in den Text gedruckten Abbildungen in Holzschnitt.

Neue Ausgabe.

Vierter Band.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1875.

Bibel-Lexikon.

Vierter Band.

Bibel-Lexikon.

Realwörterbuch zum Handgebrauch

für

Geistliche und Gemeindeglieder.

In Verbindung mit Dr. Bruch, Dr. Diestel, Dr. Dillmann, Dr. Fritzsche, Dr. Gaß, Dr. Hausrath, Dr. Hitzig, Dr. Holtzmann, Dr. Keim, Dr. Lipsius, Dr. Mangold, Dr. Merx, Dr. Nöldeke, Dr. Reuß, Dr. Roskoff, Dr. Schrader, Dr. E. Schwarz, Dr. A. Schweizer und andern der namhaftesten Bibelforscher

herausgegeben

von

Kirchenrath Prof. Dr. Daniel Schenkel.

Mit Karten und in den Text gedruckten Abbildungen in Holzschnitt.

Vierter Band.

Laban — Prüfung.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1872.

L.

Laban, Sohn Bethuel's (1 Mos. 28, 8), Bruder der Rebekka, also Schwager Isaak's (s. d.), Oheim und Schwiegervater Jakob's (s. d.), ein in Mesopotamien wohnender Aramäer und Blutsverwandter Abraham's (s. d.) von Nahor (s. d.) her, begüterter Heerdenbesitzer, durch die Familienverbindung mit Abraham's Nachkommen in die Patriarchensage verflochten, das listige Gegenbild des listigen Jakob innerhalb der Stammgenossenschaft. Er vermittelte, nach der Sage, die eheliche Verbindung Isaak's mit seiner Schwester Rebekka, und sein eigennütziger Charakter trat, nach der Darstellung 1 Mos. 29, 30, schon damals in dem Umstand hervor, daß ihn zur Einwilligung in die Heirath seiner Schwester vor allem die Ueberzeugung von dem Reichthum Isaak's bestimmte. Den bereits gealterten, mit Kindern gesegneten Mann suchte, nach der Ueberlieferung, später sein Neffe Jakob (s. d.) auf, der von Isaak den Befehl erhalten hatte, ein Weib aus der mesopotamischen Verwandtschaft zu nehmen (1 Mos. 28, 1 fg.; 29, 1 fg.). Laban empfing den heirathslustigen Verwandten mit großer Freundlichkeit in seinem Hause und nahm ihn, nachdem er dessen Geschicklichkeit in der Besorgung der Heerden erprobt hatte, zuerst unentgeltlich, später um Lohn in seinen Dienst. Als Lohn (Kaufpreis) ward von Jakob die hübsche jüngere Tochter Laban's, Rahel, für siebenjährigen Dienst ausbedungen; allein Laban wußte die unansehnlichere ältere Tochter Lea statt der jüngern in der Brautnacht unterzuschieben (1 Mos. 29, 23 fg.), und die Rahel erhielt der Geprellte erst eine Woche später, nachdem er sich verpflichtet, noch weitere sieben Jahre im Dienst Laban's auszuhalten. Als Jakob nach Ablauf der vertragsgemäßen vierzehn Dienstjahre nach Kanaan zurückkehren wollte, wußte ihn Laban durch einen neuen Vertrag noch länger an sich zu fesseln, demgemäß er ihm alles bunte Vieh (von den Schafen die schwarzgefleckten und schwarzen, von den Ziegen die weißgefleckten, da die Schafe in der Regel eine weiße, die Ziegen eine schwarze Farbe hatten) als Dienstlohn überlassen sollte (1 Mos. 30, 25 fg.). Dadurch, daß Jakob, List durch Gegenlist überbietend, ein Mittel auffand (s. Jakob), wodurch die reichliche Vermehrung von buntem Vieh erzielt ward (1 Mos. 30, 37 fg.), fühlte sich Laban in seinem Eigennutz tief verletzt, und er nahm willkürliche Aenderungen zu seinen Gunsten mit dem abgeschlossenen Vertrag vor (1 Mos. 31, 7), welche jedoch nach der Urkunde 1 Mos. 31 gemäß göttlicher Leitung (nach Kap. 30 geht alles natürlich zu) den Erfolg im ganzen nicht änderten, da Jakob stets im Vortheil blieb (1 Mos. 31, 8 fg.). Das Verhältniß Jakob's zu Laban wurde dadurch so gespannt, daß jener mit seiner ganzen beweglichen Habe sich heimlich entfernte. Laban, von seinem Abzug unterrichtet, setzte ihm nach und ereilte ihn auf dem Gilead (s. d.), wo er ihm, insonderheit wegen der durch Rahel verschuldeten Entwendung der Teraphim (Familiengötzen), bittere Vorwürfe machte (1 Mos. 31, 22 fg.). Doch zeigte sich Laban, infolge einer weitern Auseinandersetzung mit seinem Schwiegersohn, versöhnlich und schloß sogar mit demselben einen Freundschaftsbund (1 Mos. 31, 44 fg.), dem ein Steinhaufen nach ältester Landessitte als Erinnerungszeichen diente. Laban, der schlaue eigennützige Aramäer, blieb hiernach der von dem nicht minder eigennützigen Kananäer Ueberlistete; denn dieser behielt die Töchter und den ganzen in Laban's Dienst gewonnenen Besitz. Einen zuverlässigen geschichtlichen Boden finden wir in dieser Erzählung nirgends. Gleichwol ist die Sage auf geschichtlichem Grund erwachsen und uralte Erinnerungen spiegeln sich in ihr ab. Als die nördlichen und die südlichen Hebräer jenseit und diesseit des Euphrats, lange vor Mose, sich voneinander gesondert hatten, und

Gilead die Grenzscheide zwischen ihnen geworden war, bildete sich dieselbe in der überlieferten Weise aus. Laban und Jakob sind die Typen der miteinander hadernden und doch auch wieder friedlich sich vertragenden gesonderten Stammesgenossen, die in Hirtenkünsten und Listen sich gegenseitig zu überbieten suchten, bei welcher Veranlassung aber schon früh die Ueberlegenheit der südlichen über die nördlichen Bewohner, der Kananäer über die Aramäer, sich herausstellte.

Vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" (Leipzig 1869), S. 40, 49 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1864—69), I, 492 fg.; Niemeyer, „Charakteristik der Bibel" (Neue Ausg., Halle 1830—32), II, 234 fg., der den Charakter des Laban, mit Verkennung der orientalischen Grundzüge, zu tief heruntersetzt.

Schenkel.

Lacedämonier, s. Spartaner.

Lachisch, eine kanaanit. Stadt, deren König in der Schlacht bei Ajalon sammt den mit ihm verbündeten Fürsten von Josua geschlagen wurde (Jos. 10, 3. 23). Letzterer rückte bei seinem Eroberungszug in der Sephela von Libna her nach Lachisch und eroberte die Stadt (Jos. 10, 31 fg.). Sie fiel dem Stamm Juda anheim, wie das östlich benachbarte Eglon (dieser Ort, östlich von Lachisch, zwischen diesem und Hebron nach Jos. 10, 34—36 und mit Lachisch zu Juda gehörig nach Jos. 15, 39). Nach einer Andeutung bei Mich. 1, 13 scheint Lachisch in der Folge eine der Wagenstädte der jüd. Könige geworden zu sein, wo diese sich Roß und Wagen hielten (vgl. 1 Kön. 10, 26). Als fester Platz nahe der Grenze gegen Aegypten hin, von wo man den Bedarf bezog (1 Kön. 10, 28 fg.), und mitten in der fruchtbaren Ebene gelegen, die Weide genug für die Pferde lieferte, eignete sich Lachisch zu diesem Zweck vortrefflich. Von Rehabeam wurde es neu befestigt (2 Chron. 11, 9), sodaß es einige Jahrhunderte später dem assyr. König Sanherib, der mit seinem ganzen Heer davor gelagert war (2 Chron. 32, 9), erfolgreichen Widerstand leisten konnte (2 Kön. 18, 14; 19, 8; Jes. 36, 2; 37, 8). Umsonst jedoch hatte seinerzeit Amazia hinter dessen Mauern Schutz gegen eine Verschwörung gesucht (2 Kön. 14, 19; 2 Chron. 25, 27). Lachisch war eine der letzten Festungen, in denen die Juden sich gegen Nebukadnezar's geübte Kriegsscharen noch längere Zeit zu halten vermochten (Jer. 34, 7). Nach dem Exil wurde es von den Juden neu colonisirt (Neh. 11, 30).

Lachisch besteht gegenwärtig nur aus einem unscheinbaren Ruinenhaufen unter dem Namen Um-Lakis. Das umgebende Terrain zwischen Wadi Simsim im Norden und el-Hessy im Süden hat eine wellige Form; die ehemalige Feste selbst ruhte auf einem kleinen rundlichen Hügel, der jetzt großentheils mit Disteln überwachsen ist.

An der großen Völkerstraße nach Aegypten gelegen, besaß Lachisch keine geringe strategische Bedeutung. Daß trotzdem so wenig Ueberreste von ihm vorhanden sind, erklärt sich am einfachsten dadurch, daß wol im Alterthum, wie gegenwärtig noch, die Mauern in der philistäischen Ebene aus sonnengedörrten Ziegeln gebaut waren. Auch im nördlichen Arabien bestehen jetzt noch viele Festungsthürme nur aus solchen Ziegeln (vgl. Palgrave, Une année de voyage dans l'Arabie centrale, trad. par Jonveaux [Paris 1866], I, 58).

Vgl. noch Robinson, „Palästina" (Halle 1841), II, 653 fg.; Thomson, The Land and the Book (London 1868), S. 562 fg.; Porter, Handbook for travellers in Syria and Palestine (London 1868), S. 248. Furrer.

Lachmas, eigentlich **Lachmam,** Vulgata Leheman, eine Stadt in Juda (Jos. 15, 40), vielleicht südlich von Beit Jibrin (Eleutheropolis) gelegen, worauf die Ruinenstelle El-Lahem zu deuten scheint (Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina" [Gotha 1859], S. 129). Schenkel.

La 'dan, s. Libni.

Ladanum, lot, wird das bittere, aber wohlriechende, fette, dunkelrothe Harz genannt, welches die Cistusrose ausschwitzt. Nach Herodot (III, 112) und Plinius (XXVI, 30) sollen sich ehedem die Araber anstatt eines befransten Geräths, das man über die Cistusrosen hinstreicht, der Ziegen zur Gewinnung des Ladanum bedient haben. Sie trieben diese Thiere ins Cistusgestäude, damit sich an deren Bart die klebrigen Gummitropfen der Pflanze anhängen. Es sei dann freilich dieses arab. Ladanum etwa mit Ziegenhaaren vermischt gewesen.

Unter den Gebirgen von Westpalästina ist besonders der Karmel reich an Cistusrosen. Zwischen den lanzettförmigen, oben dunkelgrünen Blättern des ein bis zwei Fuß

hohen Strauchs prangen breite fünfblätterige Blüten in blaßrother, hellgelber oder auch ganz weißer Farbe und geben im April mancher sonst kahlen, aber nun von geselligen Cistineen überzogenen Stelle auf dem Karmel ein anmuthiges Aussehen.

Man verwandte das Ladanum meist zu Salben oder Räucherungen als abstringirendes, erwärmendes, erweichendes Mittel. Heutzutage wird es wenig mehr gebraucht. Aus Palästina brachten es schon zur Patriarchenzeit Karavanen nach Aegypten (1 Mos. 37, 25; 43, 11). Unrichtig übersetzt Luther lot mit „Myrrhen". Vgl. Strumpf, „Systematisches Handbuch der Arzneimittellehre" (Berlin 1845—53), I, 741 fg.; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 458 fg. Furrer.

Lade, s. Bundeslade.

Lager. Vom Auszug der Israeliten aus Aegypten bis an den Jordan verzeichnet die Bibel 41, und mit Einrechnung von Ramses 42 bisjetzt meist nicht mehr aufgefundene Lagerplätze (4 Mos. 33). Nach der Beschreibung des israelitischen Lagers in der Wüste (4 Mos. 1, 50 fg.; 2, 2 fg.) nahm das heilige Gezelt, als Wohnstätte des unsichtbaren Königs, den Mittelpunkt ein (4 Mos. 1, 53), zunächst umgeben vom Stamm Levi. Weiter herum lagerten die übrigen Stämme zu je drei nach allen Himmelsgegenden, und zwar: vor dem Eingang der Stiftshütte, also im Osten, Juda mit Issaschar und Sebulon (4 Mos. 2, 3—9), Lea's Nachkommen, die unter dem Banner Judas, dem die biblische Ueberlieferung hier schon eine hervorragende Stelle einräumt, beim Aufbruch zuerst ausrückten; im Süden Ruben mit Simeon und Gad (V. 10—16), die Enkel Lea's und ihrer Magd Silpa, als zweite Abtheilung beim Aufbruch von Ruben angeführt; im Westen Ephraim mit Manasse und Benjamin (V. 18—24), die Nachkommenschaft Rahel's unter dem Banner Ephraims; im Norden Dan mit Ascher und Naphtali (V. 25—31), von den Mägden Bilha und Silpa abstammend. Ueber die spätere Beschaffenheit des hebr. Lagers im Kriege schweigt die Bibel, es empfiehlt sich aber die Annahme, daß die Einrichtung des mosaischen maßgebend geblieben und man schließt aus der Bezeichnung mazagal (1 Sam. 17, 20; 26, 5; Luther u. a. „Wagenburg") auf dessen Kreisform, indem dieser Ausdruck auf die runde Lagerumwallung gedeutet wird. Man beruft sich dabei auf die arab. Lager, die rund zu sein pflegen, wenn es die Beschaffenheit des Bodens erlaubt. So schlagen auch die Aeneze, die für den echtesten Beduinenstamm Syriens gehalten werden, ihre Zelte in Kreisform auf, wenn deren nicht zu viele sind, bei großer Anzahl bilden sie eine Reihe, besonders einem Fluß entlang. Im Winter, wo an Wasser und Weide Ueberfluß ist, breitet sich der Stamm über die ganze Ebene aus, mit größern Räumen zwischen den einzelnen Abtheilungen. Lykurg hielt die sphärische Lagerform für die passendste, aber aus dem Wenigen, was über die Lager der Griechen bekannt ist, geht hervor, daß die Gestalt nicht immer dieselbe blieb und bei längerm Aufenthalt ein Platz gewählt wurde, wo Altäre errichtet, öffentliche Versammlungen abgehalten werden konnten, daß man bei Befürchtung feindlicher Angriffe das Lager mit Wällen oder einer Mauer befestigte. Die Römer schlugen selbst für die Dauer einer Nacht gern Lager (aestiva), befestigten aber mit besonderer Sorgfalt nur ihre Winterlager (stativa), die sie unter den Kaisern mit allen Bequemlichkeiten einer Stadt versahen, und manche Städte verdanken bekanntlich solchen röm. Winterlagern ihren Ursprung. Die Gestalt der röm. Lager war gewöhnlich viereckig, zuweilen auch rund. Die Abtheilungen der Truppen waren durch Zwischenräume (viae) getrennt. Aehnliches soll nach Josephus („Alterthümer", III, 11) auch bei den Hebräern stattgehabt haben, sodaß zwischen dem Lager jedes Stammes ein freier Platz blieb zum Kauf und Verkauf, für Werkstätten der Handwerker, Krambuden u. s. w. In spätern Zeiten, als das hebr. Kriegswesen mehr nach Regeln der Taktik organisirt war, werden die Krieger wol weniger nach Stämmen als nach den Waffenarten sich geordnet und gelagert haben, sowie die Beschaffenheit des Bodens und der strategische Gesichtspunkt bei der Einrichtung des Lagers maßgebend gewesen sein wird. Die Erwähnung der Thore des Lagers (2 Mos. 32, 25. 27) läßt auf eine Umwallung schließen (vgl. 1 Sam. 17, 20; 26, 5). Der Sicherheit wegen stellte man Wachtposten aus (Richt. 7, 19; 1 Sam. 14, 16; 26, 19 fg.), und es war wol nur Sorglosigkeit, wenn David im Lager Saul's bis zum schlafenden König gelangen konnte (1 Sam. 16, 5 fg.). Von dem Brauch, die Bundeslade in den Krieg mitzunehmen, findet sich nach David keine Spur mehr. Wie sämmtliche israelitische Reinheitsgesetze unter religiösem Gesichtspunkt stehen, so auch die Bestimmungen zur Erhaltung der Reinheit des Lagers (4 Mos. 5, 24; 5 Mos

23, 10 fg.). Denn da Jahve mit dem Heer ziehend gedacht wird, so mußte jede Unreinheit vom Lager fern gehalten werden. Roskoff.

Laisa, Laischa (Jes. 10, 30), zwischen Gibea und Jerusalem gelegen, nicht näher bekannt, nach Knobel's sehr zweifelhafter Vermuthung eine von Lais (vgl. 2 Sam. 3, 15) angelegte und nach ihm benannte Meierei. Schenkel.

Laisch, auch **Leschem** (Jos. 19, 47), am Fuß des großen Hermon gelegen, gehörte ursprünglich zum Gebiet von Sidon und war eine bedeutende phöniz. Handelsstadt. Sie ward später von den Daniten, die durch die Philistäer — Richt. 1, 34 werden diese Amoriter genannt (s. Philistäer) — aus ihren bisherigen Wohnsitzen im Südwesten des Stammgebiets Ephraim verdrängt wurden und neue Sitze suchend bis an die Nordgrenze Kanaans zogen, gewaltsam eingenommen und nach ihrem Stammnamen „Dan" genannt (Richt. 13, 25; 18, 7. 12. 25 fg.), ein Name, der schon für frühere Zeit vorausnahmsweise der Stadt beigelegt wird (1 Mos. 14, 14; 5 Mos. 34, 1). Seit der danitischen Eroberung wurde sie der Sitz eines ungesetzlichen Gottesdienstes (Richt. 18, 30 fg.), seit der Trennung der israelitischen Reiche durch Jerobeam eine Stätte des Stierdienstes (1 Kön. 12, 29. 30; 2 Kön. 10, 29; Am. 8, 14), und bald darauf von den Syrern eingenommen (1 Kön. 15, 20). Sie wird übrigens zu Basan gerechnet (5 Mos. 33, 22) und sehr oft als die nördlichste Stadt Israels im Gegensatz zu Beerseba angeführt (Richt. 20, 1; 1 Sam. 3, 20; 2 Sam. 3, 10; 17, 11; 24, 2. 15; 1 Kön. 5, 5 u. s. w.). Sie lag an der großen Heer- und Handelsstraße, welche über Damaskus aus Syrien und Mesopotamien kommt und nach Phönizien, Palästina und Aegypten sich verlief. Deshalb berührten auch die Kriegsheere, welche vom Euphrat her nach Phönizien und Palästina kamen, bei Dan zuerst das israelitische Gebiet (Jer. 4, 15. 16; 8, 16), und schon Abraham verfolgte die Feinde nordwärts bis zu dieser Stadt (1 Mos. 14, 14), weshalb auch die Feinde, die von Norden her in Palästina einfallen, zuerst nach Dan kommen (Jer. 4, 15. 16; 8, 16). An der Stelle dieser alten Stadt, welche also von dem judäischen Laischa (Jes. 10, 30; s. d.) unterschieden werden muß, fand sich noch zur Zeit des Eusebius ein kleines Dorf, vier röm. Meilen westwärts von Paneas (s. Baal-Gad und Cäsarea Philippi), an den Quellen des kleinen Jordan, des sogenannten Dan, gelegen (Josephus, „Alterthümer", V, 3, 1; VIII, 8, 4; „Jüdischer Krieg", IV, 1, 1), mithin an und auf der heutzutage Tell el-Kâdi genannten Erhöhung, welche wol einst vulkanisch war und an ihrem südlichen Abhang noch alte Trümmer aufweist. Der Tell liegt ungefähr in der Mitte der Hûlehebene als ein längliches Oval von Ost gegen West gestreckt; von seiner westlichen Seite ergießt sich noch heute ein ungeheuerer Strom des klarsten Wassers, ein anderer von der südwestlichen Seite herab, beide vereinigen sich unterhalb von zwei Mühlen, die sie treiben, zu einem Strom von 40—50 Fuß Breite, der sehr reißend zum See el-Hûleh hinabrauscht (s. Jordan und Meromsee). Vgl. Robinson, „Palästina" (Halle 1841), III, 616 fg.; „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 511 fg.; Ritter, „Die Sinaihalbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, I, 207 fg.; Movers, „Die Phönizier" (Berlin 1850), II, II, 159 fg. Kneucker.

Lamech. Die Ursage kennt einen doppelten Urvater dieses Namens. Der erste ist, der einen Stammtafel zufolge, Kainit, Sohn Methusael's (1 Mos. 4, 18), und wird absichtlich ungünstig geschildert. Er führt die Vielweiberei ein (1 Mos. 4, 19), ist der Begründer des Nomadenlebens; Musik, Gewerbe und gewerbliche Künste, namentlich die Kunst, das Eisen zu bereiten (s. Tubalkain), bilden sich durch seine Nachkommen aus; er ist auch der erste, der vom Waffenhandwerk Gebrauch macht, sowie der Urheber ungezügelter Blutrache (1 Mos. 4, 23 fg.), indem er wegen einer blosen Strieme ein Kind erschlägt (1 Mos. 4, 23). So erscheint er gewissermaßen als Typus der von Gott abgefallenen und darum in Roheit und Leidenschaft verirrten und verwilderten Cultur. Der Lamech der zweiten Stammtafel, Sethit und Sohn Methusalah's, hat einen dem Lamech der ersten Tafel geradezu entgegengesetzten Charakter, wenn auch der Gleichklang im Namen des Vaters (vgl. Methusalah 1 Mos. 5, 25; Methusael Kap. 4, 18) unverkennbar auf eine ältere gemeinsame Quelle für beide Stammtafeln zurückweist. Der erste Lamech stammt ab von Kain, Henoch, Irad, Mehujael und Methusael, der zweite von Kenan, Mahalalel, Jared, Henoch und Methusalah. (Kain = Kenan; Henoch nur verschoben; Irad = Jared · Mehujael = Mehalalel; Methusael = Methusalach.) Als Sethit und Vater des Noah (s. d.) hat er die Bestimmung, nach dem Untergang der in Sünden versunkenen ersten Generation, der Begründer einer neuen gottbegnadigten Menschheit zu werden. Während

nach dem ersten Sagenkreis Lamech durch die Urheberschaft zügelloser Blutrache Verderben über die Menschheit bringt, so bringt er nach dem zweiten durch die Erzeugung des Friedensstifters Noah dem Menschengeschlecht Heil (Tröstung). „Dieser wird uns trösten wegen unserer Arbeit und der Mühe unserer Hände von der Erde her, welche Jahve verflucht hat", ruft er aus, als er seinem Sohn den Namen Noah (s. d.) gibt. Der zweite Lamech ist somit ein Typus der Menschheit auf dem Wege ihrer Umkehr von der Sünde zu Gott.

Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], I, 380 fg.) faßt Lamech als einen den vorgeschichtlichen Götterkreis schließenden Halbgott oder Gott, als bösen Geist und Gegenbild zum guten Geist Henoch. Dieser Auffassung steht jedoch der Umstand im Wege, daß Lamech in beiden Stammtafeln als ein Nachkomme von Henoch erscheint. Movers („Die Phönizier" [Berlin 1849—50], I, 476 fg.) hat mit etwas mehr Berechtigung den Lamech mit dem lyb. Gott Lamur oder Lames, einem Sohn des lyb. Hercules, in Parallele gebracht. Bemerkenswerth ist das wol der vormosaischen Periode entstammte alte Lied, das dem Lamech von der Sage in den Mund gelegt wird (1 Mos. 4, 23):

Ada und Zilla, höret meine Stimme,
Weiber Lamech's, merket meine Rede!
Daß einen Mann ich erschlug um eine Beule
Und einen Jüngling um eine Strieme.
Wird siebenmal gerächt Kain,
So Lamech sieben und siebzigmal.

Ewald vermuthet, daß aus diesem alten Lied die Lamechsage in 1 Mos. 4 ihren Stoff geschöpft habe. Vgl. noch Dettinger, „Bemerkungen über den Abschnitt 1 Mos. 4, 1—8" in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie", Jahrg. 1835, S. 8 fg. Schenkel.

Lamm. Da zu allen Zeiten, nächst der Zucht des Rindviehs, die Schafzucht eine Hauptbeschäftigung der Israeliten war (5 Mos. 7, 13; 8, 13; 28, 4; Richt. 6, 4; 1 Sam. 22, 19; 2 Sam. 12, 2; Spr. 27, 23; Koh. 2, 7; Jer. 3, 24; 5, 17; Hos. 5, 6; Joel 1, 18), so finden wir auch der Lämmer (d. h. der jungen Schafe von 1 bis etwa 3 Jahren = Kébes hebräisch, vorzüglich aber jähriger Lämmer) häufig Erwähnung gethan. Z. B. wird erzählt, daß Abraham dem Abimelech zum Zeugniß dafür, daß er, Abraham, den Brunnen von Beerseba gegraben habe, sieben Lämmer gegeben (1 Mos. 21, 28 fg.), d. h. Abimelech soll durch Annahme dieser sieben Lämmer das Besitzrecht Abraham's, betreffend jenen Brunnen, anerkennen. Beim Opfercultus ferner fanden die Lämmer reichliche Verwendung. Vor allem beim Passahfest war das Schlachten und Verzehren eines (gebratenen) Lammes das Hauptstück der Feier (2 Mos. 12). Ferner bestand das tägliche Morgen- und Abendopfer aus je einem jährigen Lamm (2 Mos. 29, 38 fg.; 4 Mos. 28, 4 fg.); Kindbetterinnen hatten bei ihrer Reinigung ein jähriges Lamm zum Brandopfer zu bringen (3 Mos. 12, 6); beim Aussatz-Reinigungsopfer wurden ebenfalls Lämmer als Schuldopfer geschlachtet (3 Mos. 14, 10 fg.); wenn die Erstlingsgarbe am Passahfest geopfert ward, sollte auch ein Lamm dargebracht werden (3 Mos. 23, 9 fg.), zu Pfingsten aber sieben Lämmer als Brandopfer und zwei als Dankopfer (ebendaselbst), an jedem Neumond sieben jährige Lämmer (4 Mos. 28, 11); ja am Laubhüttenfest wurden die sieben ersten Tage jedesmal auch vierzehn jährige Lämmer, am achten aber nur sieben dargebracht (4 Mos. 29, 13). Lammbraten wurde, zumal an vornehmen Tafeln, gern und häufig gegessen (1 Sam. 25, 18; Jes. 22, 13; 1 Kön. 4, 23; Neh. 5, 18). Daß unter diesen Umständen das Lamm auch in der prophetischen Bildersprache vorkommt, kann nicht verwunderlich sein, eher das, daß wir es im A. T. nicht sehr häufig finden, sondern eigentlich nur an wenigen Stellen. Weish. 19, 9 wird die Fröhlichkeit der Kinder Israel beim Wüstenzug mit dem Hüpfen der Lämmer verglichen. Jesaja (Kap. 11, 6) und der exilische große Prophet (Jes. 65, 25; vgl. auch Kap. 40, 11) schildern die messianische Zeit als eine solche Zeit des Friedens, daß dann der Wolf beim Lamm friedlich weiden werde. Jes. 53, 7 wird der Knecht Jahve's in seinem demüthigen Erdulden einem Lamm verglichen, das ohne einen Laut von sich zu geben zum Schlachten geführt wird (vgl. Jer. 11, 19). Dem einer unbändigen Kuh gleichenden Israel wird die Sanftmuth des Lammes vorgehalten (Hos. 4, 16).

Im N. T. findet sich das Wort „Lämmer" (ἀρνία, eigentlich „Lämmlein") einmal als Bezeichnung der Christo angehörigen (Joh. 21, 15). An allen andern Stellen, an welchen von einem „Lamm" geredet wird (ἀμνός, oder ἀρνίον die Diminutivform), ist

Christus darunter verstanden oder wenigstens damit verglichen. Fragen wir, wie es möglich sei, den Messias als Lamm zu bezeichnen, so zeigen die betreffenden Stellen, daß theils Jesu Tod zur Zeit des Schlachtens des Passahlamms, theils die Vergleichung seines Opfers mit dem alttest. Opfer, theils die messianische Deutung und Beziehung der Jesajastelle vom Knecht Jahve's als dem duldenden Lamm dazu die Veranlassung gab.

Zum ersten mal findet sich, wenn nicht gerade das Wort, so doch die Idee, daß Christus das Passahlamm sei, beim Apostel Paulus (1 Kor. 5, 7). „Es ist ja auch unser Passah geschlachtet, Christus", schreibt er den Korinthern, und zieht daraus die Ermahnung, Festfeier zu halten „nicht mit altem Sauerteig, auch nicht mit Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern mit ungesäuertem (Brot) der Lauterkeit und Wahrheit." Wie Paulus darauf kommt, Christus mit dem Passahlamm zu vergleichen, zeigt V. 6, wo er die sprichwörtliche Redensart von wenigem Sauerteig, der den ganzen Teig durchsäuert (in Beziehung auf das zu Korinth vorgekommene Verbrechen der Blutschande), anführt. Das Bild vom Sauerteig führte ihn, vielleicht auch deshalb, weil damals gerade Ostern bevorstand, auf die Wegschaffung desselben nach dem Schlachten des Passahlamms und damit auf die Vergleichung des Passahlamms mit Christus. Wie mit dem Passahopfer bei den Israeliten die Zeit des ungesäuerten Brotes begann, so soll seit Christi Tod für die Christen ebenfalls ein ungesäuertes, d. h. reines und sündloses Wesen und Leben, begonnen haben. Die Spitze der Vergleichung liegt also nicht sowol im sühnenden Tod Christi als des wahren Passahlamms, sondern in der Analogie des neuen christl. Lebens mit der Zeit der ungesäuerten Brote. Die Gleichsetzung Christi mit dem Passahlamm ist daher nur mehr beiläufig, wie auch daraus ersichtlich, daß Paulus nur an dieser Stelle darauf kommt. In der Apokalypse wird der Ausdruck „das Lämmlein" von Kap. 5, 6 bis zum Ende 27 mal von Christus gebraucht (Kap. 5, 6. 8. 12. 13; 6, 1. 16; 7, 9. 10. 14. 17; 12, 11; 13, 8. 11; 14, 1. 4. 10; 15, 3; 17, 14; 19, 7. 9; 21, 9. 14. 22. 23. 27; 22, 1. 3). Bei seiner ersten Einführung wird das Lamm beschrieben als mit sieben Hörnern (Symbol der gewaltigsten Macht) und sieben Augen (Symbol des Gottesgeistes oder der „sieben Geister Gottes", wie der Apokalyptiker selbst erklärt) ausgestattet, und zugleich steht es da „wie geschlachtet", d. h. mit einer Todeswunde, die vom vormaligen Schlachten, dem Sühntod, herrührt. Haben wir nun hier an eine Vergleichung Christi mit dem Passahlamm, oder aber an eine solche mit Jes. 53, 7 zu denken? Ritschl erklärte sich für das erstere, indeß was Baur („Vorlesungen über neutestamentliche Theologie" [Leipzig 1864], S. 223) gegen ihn bemerkt, ist durchschlagend: „Es findet sich in der Apokalypse nirgends auch nur eine Anspielung auf das Passahlamm. Es ist nur der Ausdruck ἀρνίον ἐσφαγμένον (geschlachtetes Lamm), der darauf bezogen werden kann, aber ebenso gut auch auf die jesajanische Stelle sich beziehen läßt. Da nun die Stelle bei Jesaja auch sonst so oft auf Jesus bezogen wird (Apg. 8, 32. 33 und bei den Kirchenvätern), und Christus auch da, wo er das Passah genannt ist, nicht als das geschlachtete Passahlamm, sondern als das zur Schlachtbank geführte Lamm des Propheten bezeichnet wird, so liegt es auch in der Apokalypse weit näher, an das letztere zu denken". Somit bedeutet der Ausdruck „das Lämmlein" so viel, daß in Jesus die Erfüllung des wahren messianischen Ideals, wie solches im Lammesleiden u. s. w. des Knechts Jahve's vorgebildet war, sich darstellt. Die Vergleichung Christi mit einem fehllosen und unbefleckten Lamm im ersten Petrusbrief (Kap. 1, 19) ist, wie bei Paulus die Vergleichung mit dem Passahlamm, eine mehr nur zufällige. Wir sind nicht durch Gold oder Silber, sondern durch (Opfer-)Blut losgekauft, sagt der Briefsteller; dies (Opfer)-Blut rührt von einem Opferlamm her, das Opferlamm aber war Christus, und zwar ein Opferlamm ganz wie das alttest. Opfergesetz es forderte, fehl- und fleckenlos (3 Mos. 4, 32; 22, 20 fg. u. s. w.). Die ganze Auseinandersetzung dient übrigens nur zur Einschärfung eines Wandels in heiliger Furcht (de Wette-Brückner, „Kurze Erklärung der Briefe des Petrus, Judas und Jakobus", [3. Ausg., Leipzig 1865], S. 43). Die Ausführung hat somit keine selbständige Bedeutung und der Verfasser denkt bei der Vergleichung mehr an das Opferlamm überhaupt, als etwa an das Passah oder Jes. 53, 7. Ganz anders verhält es sich im vierten Evangelium. Hier ist die Idee, daß Jesus das wahrhaftige Passahlamm sei, von großer Bedeutung für die Würdigung der christl. Religion, für ihre Anerkennung als die allein wahre Religion. Deshalb weist das Evangelium gleich im Anfang durch den Täufer nachdrücklich darauf hin. „Siehe das Lamm Gottes" („Gottes Lamm" wird Christus,

nach Theophylakt, deshalb genannt, weil Gott aus seiner Liebe zu uns Jesum in den Tod dahingegeben), „welches fortnimmt die Sünde der Welt!" ruft Johannes, als er Jesum kommen sieht (Joh. 1, 29), und nochmals wiederholt er „siehe das Lamm Gottes!" (Kap. 1, 36) kurz darauf. Zwar wird hier von den meisten Auslegern an Jes. 53, 7 gedacht, sodaß Christus als der leidende Messias das Gotteslamm genannt wäre. Indessen da bei der Erzählung des Todes Jesu (der nach Johannes am Tage vor dem Passah, d. i. am 14. Nisan, zu der Zeit also, wo die Israeliten das Passahlamm schlachteten, stattgefunden haben soll) wiederholt darauf hingedeutet (Kap. 19, 14. 31), ja zuletzt ausdrücklich gezeigt wird (Kap. 19, 36), daß Jesus das wahre Passahlamm gewesen, insofern als an ihm dasselbe nicht geschah, was bei dem Passahlamm nicht geschehen durfte, so ergibt sich wol als sicher, daß jene Worte im Munde des Täufers ebenfalls besagen wollen, daß Christus das wahre Passahlamm sei. Diese so absichtsvoll hervorgehobene Thatsache bedeutet, kurz gesagt, den Bruch des Christenthums mit dem Judenthum und den Sieg des erstern über das letztere. Was das altteft. Passahlamm blos typisch war, kam in und an Christo zur vollen Erfüllung. Später ist das Lamm nächst dem Kreuz das häufigste und jedenfalls das schönste Sinnbild der Christen geworden. J. R. Hanne.

Lampe, s. Geräthe.

Lamuel, s. Lemuel.

Landpfleger. So übersetzt Luther im A. T. 1) pöháh, ein Wort, das nur selten und in verhältnißmäßig spät abgefaßten Stellen (1 Kön. 10, 15; 2 Chron. 9, 14) von israelitischen Beamten gebraucht wird, jedenfalls nicht semitisch ist und sich mit der meisten Wahrscheinlichkeit auf das sanskritische pakscha (d. i. Freund, Genosse), altpersisch pakha zurückführen läßt. Es dient zur Bezeichnung von syrischen (1 Kön. 20, 24), assyrischen (2 Kön. 18, 24; Jes. 36, 9), chaldäischen (Jer. 51, 57; Ez. 23, 6. 23; Dan. 3, 2 fg.), medischen (Jer. 51, 28) und persischen (Esth. 3, 12; 8, 9) Beamten. Aus 2 Chron. 9, 14, verglichen mit der Parallelstelle 1 Kön. 4, 7, ergibt sich als allgemeine Bedeutung die des Vorgesetzten, da aber die pöháh genannten Beamten neben den Satrapen erwähnt werden (Dan. 3, 2; Esth. 3, 12), so müssen sie von diesen verschieden gewesen sein, und man hat daher wol an die Vorgesetzten kleinerer selbständiger, aber doch von Satrapen abhängiger Kreise zu denken. Auch Palästina war zur Zeit der pers. Herrschaft einem solchen pöháh untergeben, der gewöhnlich als „Landpfleger jenseit des Stroms" (Euphrat, von Persien aus betrachtet) genannt wird (Esra 5, 3; 6, 6. 13; 8, 36; Neh. 2, 7. 9) und ein berathendes Colleg zur Seite hatte. Unter ihm stand der Landpfleger von Juda, ein Amt, das Serubabel und Nehemia bekleideten (Esra 5, 14; 6, 7; Hag. 1, 1. 14; 2, 21; Mal. 1, 8; Neh. 5, 14). Derselbe erhielt eine nicht unbeträchtliche Naturalbesoldung (Neh. 5, 14—18) und, wie aus V. 15 hervorzugehen scheint, 40 Sekel Tafelgeld.

2) partemím (Esth. 1, 3; 6, 9; Dan. 1, 3), das indeß nur „Vornehme, Große" bezeichnet und seine Erklärung durch sanskritisch: prathama, der Erste (altpersisch: fratama, Pehlewi: pardom) findet.

Im N. T. übersetzt Luther durch „Landpfleger" die griech. Wörter ἡγεμών, ἡγεμονεύων (Matth. 27, 2; 28, 14; Luk. 2, 2; 20, 20; Apg. 23, 24. 26. 33; 24, 1), durch „Landvogt" dagegen ἀνθύπατος, ἀνθυπατεύων (Apg. 13, 7. 8. 12; 18, 12). Erstere Wörter werden bald von den röm. Präsiden in Syrien, bald von den Procuratoren in Judäa gebraucht. Im J. 27 v. Chr. theilte der Kaiser Augustus die röm. Provinzen, welche bis dahin sämmtlich von dem Senate und dem Volke verwaltet worden waren, in zwei Klassen, provinciae imperatoriae und provinciae senatoriae oder populares. Die erstern, welchen alle unruhigen und von feindlichen Nachbarn bedrohte Provinzen zugetheilt wurden, standen fortan unter der unmittelbaren Regierung des Kaisers, letztere verblieben dem Senat und dem Volk. Die kaiserlichen Provinzen, zu denen auch Syrien gehörte, wurden durch Beamte verwaltet, die vom Kaiser gewählt waren, den Oberbefehl über die in der Provinz liegenden Truppen führten und bald Proconsuln, bald Proprätoren hießen, die senatorischen Provinzen dagegen durch Proconsuln, welche von dem Senate alljährlich mittels des Loses bestimmt wurden, einen Legaten zur Seite hatten und nur die bürgerliche Gewalt ausübten. Das Weitere s. unter Procuratoren. Krenkel.

Langmuth. Vermöge der von Gott in dem Reiche der vernünftigen Weltwesen eingeführten Ordnung herrscht ein unauflöslicher Zusammenhang zwischen der Sünde und dem Uebel. Insofern diese Ordnung als eine von der göttlichen Gerechtigkeit gesetzte be-

trachtet wird, erscheint das an die Sünde sich knüpfende Uebel als Strafe. Dieses große Gesetz der von Gott eingeführten sittlichen Weltordnung drückt Paulus (Röm. 6, 23) in den Worten aus: „Der Sünde Sold ist der Tod", d. h. Schmerz, Elend, Verderben der mannichfaltigsten Art, mit Einschluß der Schrecken und Aengsten des physischen Todes. Die Strafen der Sünden sind theils geistige (Reue, Scham, Furcht vor Gott), theils leibliche (Krankheit, Schande, Zerrüttung des sündlichen Lebens, Armuth u. s. w.). Folgen nun zuweilen diese Strafen der sündigen That auf dem Fuße nach, so geschieht es auch nicht selten, daß sie längere Zeit ausbleiben. Selbst über die geistigen Strafen, welche die Sünde nach sich zieht, kann sich der Mensch eine Zeit lang betäuben. Noch öfter tritt der Fall ein, daß die leiblichen Strafen zögern, sich einzustellen. Fehlt es doch nicht an Beispielen von Menschen, die ihr sündliches Leben in ungestörtem Wohlsein bis zu ihrem Tode fortsetzten.

Von dem Gedanken ausgehend, daß alle Geschicke des Menschen von Gott bestimmt werden, mußte der religiöse Glaube auch dieses längere Ausbleiben der von dem Sünder verwirkten Strafen als eine Fügung Gottes betrachten. Mit Recht erkannte er in demselben eine Offenbarung der Güte Gottes, welche dem Sünder Zeit lassen will, in sich zu gehen und sich zu bessern. Darum preist die H. Schrift die göttliche Geduld und Langmuth. „Gott handelt nicht mit uns nach unsern Sünden", ruft der Sänger von Ps. 103, 10 aus. „Ich weiß, daß du gnädig, barmherzig, langmüthig und von großer Güte bist", spricht Jonas (Kap. 4, 2) zu Gott, und Ezechiel (Kap. 33, 11) legt Gott selbst die Worte in den Mund: „So wahr als ich lebe, ich habe kein Gefallen an dem Tode des Gottlosen, sondern, daß er sich bekehre und lebe." Hiermit stimmt der Verfasser des 2. Petrusbriefs (Kap. 3, 9) überein, wenn er sagt: „Der Herr hat Geduld mit uns und will nicht, daß jemand verloren werde, sondern, daß sich jedermann zur Buße bekehre." Mit allem Recht knüpft Paulus an diese Offenbarung der Güte Gottes die ernste Warnung (Röm. 2, 4): „Verachtest du den Reichthum seiner Güte, Geduld und Langmüthigkeit? Weißt du nicht, daß dich Gottes Güte zur Buße leitet?"

Indem das Christenthum die Liebe als das höchste aller Sittengebote aufstellte, mußte es auch seinen Bekennern Geduld und Langmüthigkeit zur Pflicht machen. Die Liebe ist ja, wie Paulus richtig bemerkt (1 Kor. 13, 4) langmüthig und freundlich. Auch in dieser Beziehung, wie in jeder andern, soll der Christ vollkommen zu werden suchen, wie der Vater im Himmel vollkommen ist. Dazu mahnt Paulus in den Worten 2 Kor. 6, 4. 6: „In allen Dingen lasset uns beweisen als die Diener Gottes, in großer Geduld, in Langmuth und Freundlichkeit", und kann mit gutem Gewissen den Christen sein eigenes Beispiel als Muster vorhalten (2 Tim. 3, 10): „Du aber hast erfahren meine Lehre, meine Weise, meine Meinung, meinen Glauben, meine Langmuth, meine Liebe, meine Geduld." Sein Wunsch, daß die Christen in dieser Hinsicht seinem Beispiele, oder vielmehr dem Vorbild Gottes, nachahmen möchten, wurde bei ihm zum Gebet, wie er selbst sagt Kol. 1, 9—11: er höre nicht auf, Gott zu bitten, daß Gott nach seiner herrlichen Macht die Christen stärken möge „in aller Geduld, Langmüthigkeit, mit Freude."

Bruch.

Lanze, s. Waffen.

Laodicea. Vom Lykus, einem Seitenflusse des Mäander, linkwärts liegt Laodicea, wie westwärts Hierapolis, zwei einst blühende und belebte Stätten alter Cultur (Strabo, XII, 8, 16) und christl. Gemeindelebens im südwestlichen Phrygien, jetzt nur noch großartige Ruinen auf einem landschaftlichen Hintergrunde, dessen Reize Renan (Saint-Paul [Paris 1869], S. 357 fg.) beschreibt. Die gewerbs- und handelsreiche, unter anderm durch ihre Schafzucht berühmt und wohlhabend gewordene Stadt, damals Mittelpunkt der Phrygia Pacatiana, hatte früher Diospolis, dann Rhoas geheißen, bis ihr der syr. König Antiochus II. zu Ehren seiner Gemahlin Laodicea ihren spätern Namen beilegte. Jetzt heißt das Hirtendorf bei den Trümmern Eski-Hissar (Altschloß). Das Dasein einer christl. Gemeinde daselbst lernen wir zuerst aus dem Briefe Paulus' (Kol. 2, 1; 4, 13—16) an die benachbarte, weiter gen Osten gelegene Stadt Kolossä kennen. Wahrscheinlich hatte auch hierher Epaphras, keinesfalls aber Paulus selbst (Kol. 2, 1), das Evangelium getragen, und wir müssen uns die Bekenner als vorzugsweise heidenchristlich vorstellen. Im J. 61 gleichzeitig mit Kolossä von einem Erdbeben zerstört, blühte Laodicea aus eigenen Mitteln rasch wieder auf (Tacitus, Annal., XIV, 27) und wird in dem

7. Brief der Apokalypse (Kap. 3, 14—22) als eine Gemeinde geschildert, die im sichern Gefühl ihres Wohlstandes bereits lau und weltförmig geworden ist. Holtzmann.

Laodicenerbrief. Der Apostel Paulus schreibt an die Kolosser (Kap. 4, 16), wenn sein Brief bei ihnen gelesen sei, sollten sie dafür sorgen, daß er auch in der Gemeinde von Laodicea gelesen werde, sie aber auch den an die Laodicener gerichteten zu lesen bekämen. Von dieser Stelle hat ein lateinisch schreibender Fälscher Anlaß genommen, einen Brief an die Laodicener zu erdichten, den schon Fabricius im Codex apocryphus N.T. ([Hamburg 1719] II, 873 fg.) mittheilt, und über welchen Anger („Ueber den Laodicenerbrief" [Leipzig 1843]) und Sartori („Ueber den Laodicenserbrief" [Lübeck 1853]) geschrieben haben. Wenn nun aber auch über die Unechtheit und Werthlosigkeit dieser aus dem Kolosser- und Philipperbrief zusammengesetzten 20 Verse kein Zweifel sein kann, so fragt sich um so mehr, was aus dem echten Briefe des Paulus an jene Gemeinde geworden sei. Schon Marcion wollte ihn in unserm Epheserbrief (s. d.) wiedererkennen, wie aus Tertullian (Adv. Marc., V, 11) und eigentlich auch aus den misverstandenen Notizen des Epiphanius (Adv. haer., XLII, 9) hervorgeht. Bemerkenswerth ist diese Aufstellung deshalb, weil er für dieselbe schwerlich irgendwelche dogmatische Gründe ins Feld führen konnte. Vielmehr machte die Beweisführung Marcion's auf Tertullian den Eindruck, als wolle der Häretiker auch in Herstellung der Ueberschrift als ein sehr sorgfältiger Untersucher erscheinen (Adv. Marc., V, 17: „Quasi et in isto diligentissimus explorator"). Ohne ihn eigentlicher Fälschung der Ueberschrift zu beschuldigen, beruft sich Tertullian gegenüber Marcion blos auf die allgemeine kirchl. Ueberlieferung, welche die Adresse nach Ephesus für sich habe.

Dagegen wollten Mill und Wetstein, neuerdings auch Holzhausen („Der Brief des Apostels Paulus an die Epheser" [Hannover 1834]), Baur („Paulus" [2. Aufl., Leipzig 1866—67], II, 47 fg.), Räbiger (De christologia Paulina [Breslau 1852], S. 48), Bleek („Einleitung in das Neue Testament" [2. Aufl., Berlin 1866], S. 454 fg.), Hausrath („Der Apostel Paulus" [Heidelberg 1865], S. 2), Volkmar („Commentar zur Offenbarung Johannes" [Zürich 1862], S. 66), Kiene (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1869, S. 323 fg.), Klostermann (in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", Jahrg. 1870, S. 160 fg.) und Hitzig („Zur Kritik Paulinischer Briefe" [Leipzig 1870], S. 27) die Angabe Marcion's aufrecht halten, zum Theil unter der Voraussetzung, daß der Epheserbrief ein Rundschreiben gewesen sei, welches schon früher erlassen worden und von Ephesus aus über mehrere, vielleicht fünf (Offb. 1, 11), Zwischenstationen nach Laodicea und von da nach Kolossä gelangen sollte (daher ἐκ Λαοδικείας, nicht τὴν πρὸς τοὺς Λαοδικεῖς), in welchem Falle allerdings der Uebelstand wegfiele, daß die Laodicener im selben Moment, als Paulus im vorgeblichen Epheserbrief an sie schrieb, auch Kol. 4, 15 durch die Kolosser einen Gruß zugestellt erhalten. Dagegen bleibt auch so noch fraglich, welchen Werth Paulus darauf legen konnte, daß die beiden Gemeinden sich gegenseitig Briefe auswechseln sollten, die einander so ähnlich sehen (vgl. Renan, Saint-Paul [Paris 1869], S. XX); zumal da, was der Kolosserbrief an individuellen, vom Epheserbrief abweichenden Zügen bietet, eben nur durch die ihm eignende Beziehung auf eine Sondergemeinde sich erklärt. Volkmar setzt daher voraus, die Gemeinden zu Kolossä und zu Laodicea seien gleichzeitig von den essäisch-christl. Theosophen heimgesucht worden. Merkwürdig sind die Schicksale des apokryphischen Briefs insofern, als er nicht blos sehr alt ist (schon vor Hieronymus und Theodoret erwähnt ihn der Muratorische Kanon als apokryph), sondern auch in vielen Handschriften der Vulgata steht (nach dem Kolosserbrief) und infolge dessen im Abendlande allmählich wieder für echt genommen wurde. Das Decret des Gelasius übergeht ihn wenigstens mit Stillschweigen, und noch Gregor I. sagt, er sei zwar echt, deshalb aber noch nicht für kanonisch zu achten. Doch auch diese Werthschätzung wurde ihm zuweilen, besonders in England, zutheil. So der Mönch Elfrik von Malmesbury um das J. 1020, und Johann von Salisbury um das J. 1070, die ihn geradezu als 15. Brief des Paulus zählen (vgl. Credner, „Geschichte des neutestamentlichen Kanon", herausgegeben von Volkmar [Berlin 1860], S. 307, 313). Holtzmann.

Lasa, s. Lescha.

Lassäa, Lasea, auch Alassa, in der Vulgata Thalassa, eine bisjetzt nicht wieder aufgefundene Küstenstadt im Süden der Insel Kreta, in der Nähe von Gutfurt (s. d.). Die vielen Varianten im Texte (Apg. 27, 8) erklären sich aus der schon früh eingetretenen Unbekanntschaft mit der Oertlichkeit. Schenkel.

Lassaron, eine nur Jos. 12, 18 erwähnte kanaanit. Königsstadt, wahrscheinlich westwärts vom Galiläischen Meer gelegen, nach der zwischen diesem und dem Berge Tabor sich erstreckenden Gegend, die Saron (s. d.; vgl. Eusebius, Onomasticon) hieß, so benannt, wo sich heute noch ein Ort Sârûmeh findet (Robinson, „Palästina" [Halle 1841], III, 882). Schenkel.

Lästerung, insbesondere **Gotteslästerung.** Der Name Jahve bezeichnete dem Hebräer alles Große, Hohe, Göttliche, den Inbegriff aller Heiligkeit und Vollkommenheit (s. Jahve). „Jahve ist sein Name", durch diese Formel wird die wahre Gottheit desselben hervorgehoben (Am. 4, 13; 5, 27; Jer. 10, 16; 31, 35). Der Gott Israels ist daher auch die einzige Person, im Gegensatz zu den Menschen und allen andern fremden Göttern, die, sogar in Reden und Worten, unbedingt heilig gehalten werden muß (2 Mos. 20, 7); Jahve ist der einzige Name, der auch nicht im geringsten geschmäht oder verunehrt werden darf. Daß Gottes Majestät eigentlich zu hoch stehe, um von eines Menschen Schmähung zu leiden, ward zu jener Zeit noch nicht erkannt. Jahve allein galt nach der Verfassung des altisraelitischen Staats als der König Israels, eine Lästerung seines Namens wurde daher als ein Staatsverbrechen, als Majestätsbeleidigung angesehen und mit dem Tode der Steinigung bestraft (3 Mos. 24, 10—16. 23; vgl. Josephus, „Alterthümer", IV, 8, 6). Jedoch nicht jede, sondern blos eine besonders qualificirte Gotteslästerung sollte mit dem Tode bestraft werden. Aus 3 Mos. 24, 15. 16 scheint nämlich hervorzugehen, daß derjenige, welcher eine Lästerung ausspricht und dabei nur den allgemeinen Gottesnamen Elohim braucht, rechtlich noch nicht belangt werden kann; denn da Elohim auch andere göttliche Wesen, z. B. Engel (vgl. 1 Mos. 32, 3 [32, 2]), oder auch Menschen, Richter und Könige, ja selbst Götzen bezeichnen kann, so ist es nicht unzweifelhaft, ob er wirklich Gott, den wahren Gott, geläſtert habe, und in diesem Falle sollte der Lästerer die Sünde auf seinem Gewissen haben und deren Ahndung Gott selbst überlassen bleiben (Richt. 6, 30. 31). Wenn aber der Verbrecher bei seiner Lästerung den eigenthümlichen und eigentlichen Namen des wahren Gottes, Jahve (2 Mos. 3, 14; 6, 3), deutlich nennt, so ist es außer allem Zweifel, daß er eine wirkliche Gotteslästerung begangen, und einem solchen wurde die Todesstrafe zuerkannt.

Infolge der hohen Wichtigkeit des Namens Jahve kam es bald dahin, daß man es möglichst vermied, denselben auszusprechen und ihn nur kurzweg mit dem Ausdruck „der Name" andeutete. Schon 3 Mos. 24, 16 und 5 Mos. 28, 58 tritt uns dieser Fall entgegen, und im Judenthum der nachexilischen Zeit ist diese Gottesbezeichnung ganz üblich geworden (vgl. Buxtorf, Lexicon chaldaicum talmudicum et rabbinicum [Basel 1639], S. 2432 fg.), seitdem man die Stelle 3 Mos. 24, 11. 16 (und speciell das Wort nakab) fälschlich dahin verstand, daß schon das blose Aussprechen des Namens Jahve, auch abgesehen von einer damit verbundenen Verfluchung, das Leben verwirke, und infolge dessen darauf das bekannte Verbot gründete, den heiligsten Gottesnamen in den unheiligen Mund zu nehmen (vgl. die LXX zu 3 Mos. 24, 16; Josephus, „Alterthümer", II, 12, 4; Philo, De vita Mosis, III, 670, 683, und De mutatione nominum, ed. Hösch, S. 1045 fg.). Anfänge und Spuren dieser Anschauung finden sich hin und wieder bereits im A. T. Wenn Gott oder ein Engel bei ihrem Erscheinen um ihren Namen befragt werden, so weigern sie sich, denselben anzugeben (1 Mos. 32, 30; Richt. 13, 18). Aehnliche Anschauungen treten auch sonst im Alterthum hervor. Bei den Aegyptern gab es einen Gott, „welchen zu nennen die Aegypter für Frevel halten" (Cicero, De nat. deor., III, 22; Arnobius, Adv. nationes, IV, 135), und bei den Römern war es verboten, den obersten Schutzgott Roms zu nennen und von ihm zu reden (Plutarch, Quaestiones Romanae, Kap. 61; Macrobius, Saturn., III, 9). Ebenso war es Sitte der Alten, bei Schwüren aus Ehrfurcht den Namen Gottes nicht auszusprechen (vgl. die Scholia graeca, ed. Dübner [Paris 1842], zu Aristophanes Ranae, S. 1421).

Wer eine Gotteslästerung hörte, zerriß seine Kleider (Matth. 26, 65; vgl. 2 Kön. 18, 37; Jes. 36, 22; Buxtorf, a. a. O., S. 2146). Uebrigens geht aus den altteſt. Stellen (besonders 3 Mos. 24, 11—16), verglichen mit denen des N. T. (Matth. 9, 3; 26, 65; Joh. 10, 36), deutlich hervor, daß als Gotteslästerung jedes Reden oder Thun angesehen wurde, wodurch der Mensch, wie man glaubte, der göttlichen Majestät zu nahe trete, sie beschimpfe oder gar in frecher Anmaßung auf dieselbe Ansprüche erheben und sie an sich reißen wolle.

Aber auch jede absichtliche und muthwillige Verletzung der die Gemeinschaft und Zugehörigkeit der israelitischen Gottesgemeinde zu ihrem Bundesgott Jahve vermittelnden Heiligthümer und heiligen Zeichen, wie z. B. des Sabbats, der Beschneidung (s. d.), war mit Todesstrafe bedroht, und ebenso wurde Schmähung des Königs, als des sichtbaren Stellvertreters Jahve's in seinem Volke, mit dem Tode bestraft (1 Kön. 2, 8. 9; 21, 10. 13; 2 Sam. 16, 9). Letztere Strafbestimmung scheint speciell mit dem Gebot in 2 Mos. 22, 27 (22, 28) in Zusammenhang zu stehen: „Die Götter sollst du nicht lästern und den Obersten im Volk nicht fluchen", ein Rechtsausspruch alter Zeit, welcher das Verhalten gegen die Obrigkeit, gegen Richter und Fürsten regelt, die in Gottes Namen dem Volke Recht sprachen (2 Mos. 21, 6), und deshalb geradezu Götter genannt werden konnten (Ps. 82, 3—6; Joh. 10, 34; vgl. Ps. 2, besonders V. 7; 2 Makk. 11, 23). Wenn Josephus („Alterthümer", IV, 8, 10; Contra Apion., II, 33) und Philo (De vita Mosis, III, 684, und De monarchia, 818) in jener Gesetzesstelle die Vorschrift finden wollten, nicht die Götter der andern Völker zu lästern, so erklärt sich dies aus ihrer Zeit und ihren Verhältnissen; der alte Hebraismus kennt keine solche Berücksichtigung der Abgötter, die ihm Nichtigkeit („Nichtse") und Greuel sind, und die Israel auf keine Weise anerkennen soll (2 Mos. 20, 4). 2 Mos. 23, 13 beweist nichts für diese spätere Ansicht.

Vgl. näher Knobel zu den betreffenden Stellen; Michaelis, „Mosaisches Recht" (Frankfurt a. M. 1775—80), V, 169 fg.; Saalschütz, „Das mosaische Recht" (1. Ausg., Berlin 1848), S. 494 fg.; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1866), S. 292 fg. Ueber die Lästerung des Heiligen Geistes (Mark. 3, 28. 29; Matth. 12, 31. 32; Luk. 12, 10) s. Sünde wider den Heiligen Geist. Kneucker.

Lasthenes, ein hoher syr. Beamter und vielleicht Statthalter von Cölesyrien und Phönizien, wird 1 Makk. 11, 31. 32 vom König Demetrius II. Nikator von Syrien Verwandter und Vater genannt. Hierbei ist an ein verwandtschaftliches Verhältniß nicht wohl zu denken, vielmehr waren es ehrende Bezeichnungen (vgl. 1 Makk. 10, 89, und über Vater 1 Mos. 45, 8; St. i. Esth. 2, 6; 6, 10). Nach Josephus („Alterthümer", XIII. 4, 3) hatte dem Demetrius ein Lasthenes die Truppen geworben; wenn er diesen Josephus einen Kretenser nennt, so hat er dies vielleicht nur daraus erschlossen, daß die Expedition von Kreta ausging (vgl. 1 Makk. 10, 67). Fritzsche.

Laterne, s. Fackel.

Latusim, genauer Letůsim, ist der Name eines der drei Söhne (Stämme) der nördlichen Dedaniter (1 Mos. 25, 3), welchen Hitzig (in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XX, 9) durch Schwertfeger wiedergibt (s. Dedan). Schwerlich darf man mit Knobel („Die Genesis" [2. Aufl., Leipzig 1860], S. 209) an die „Söhne Leit's" im heutigen Hedschas denken, welche den großen Stamm der Heteimaraber zu repräsentiren scheinen, der in der Nähe von Leits 4 Tagereisen südlich von Mekka viele und große Lager hat, aber auch in andern Theilen von Hedschas, z. B. nordöstlich und nordwestlich von Medina, besonders zahlreich beim Aelanitischen Meerbusen und auf dessen Inseln sowie bei Jericho und in der Jordansaue auftritt (Ritter, „Die Halbinsel Arabien" [Berlin 1846—48], II, 272, 307 fg.; „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien", II, 1, 526, 530 fg.; Seetzen, „Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], I, 356; II, 247, 305). Kneucker.

Laubhüttenfest, bei Luther Lauberhüttenfest, einmal (Joh. 7, 2) auch Fest der Laubrüst, ist der gebräuchlichste Name des großen siebentägigen Herbstfestes der Israeliten. Von diesem Fest in seinem Zusammenhang mit den übrigen Jahresfesten und Sabbatszeiten der Israeliten ist schon „Bibel-Lexikon", II, 266 fg., die Rede gewesen; hier soll, was über dasselbe im besondern zu sagen ist, beigebracht werden.

Die gesetzlichen Bestimmungen über dasselbe lauten in den verschiedenen Gesetzesschriften etwas verschieden, ergänzen sich aber auch gegenseitig. In der ältesten Schrift wird es (2 Mos. 23, 16) als letztes in der Reihe der drei jährlichen Wallfahrtsfeste aufgezählt und mit dem damals noch gewöhnlichen Namen Einsammlungsfest oder Herbstfest benannt, und befohlen, es zu feiern „im Ausgang des Jahres, wann du deine Arbeit einsammelst (nicht: eingesammelt hast) vom Felde". Wesentlich in derselben Fassung wird die Verordnung auch in einer spätern Schrift (2 Mos. 34, 22) wiederholt: „und das Fest der Einsammlung (sollst du halten) beim Ablauf des Jahres". Der Sinn und Zweck des Festes erhellt hier aus seinem Namen und seiner Zeit, wird aber, wie auch die Art seiner Feier, als aus der Sitte bekannt vorausgesetzt; seine Zeit wird nur im allgemeinen,

ohne Angabe von Monat und Tag und Dauer, als die Zeit des Ausgangs des Jahres, d. h. des Herbstes, bestimmt, sofern man nämlich nach der ältern, in jenen Gegenden üblichen Sitte die Jahresscheide noch immer viel in den Herbstmonat setzte („Bibel-Lexikon", I, 537). Genauer bestimmt das alles die jüngere ausführliche Gesetzesschrift 3 Mos. 23, 33—43 und 4 Mos. 29, 12—38. Hier führt das Fest den Namen Hüttenfest und wird verordnet, daß es vom 15. bis zum 21. des siebenten Monats (sofern nach der mosaischen Ordnung 2 Mos. 12, 2 der Monat der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche als erster Monat gerechnet wird), wann man den Ertrag des Landes einsammelt (3 Mos. 23, 39), sieben Tage lang gefeiert werde. Indem man gleich am ersten Tag edle Baumfrüchte, Palmzweige und Zweige (Maien) von dichtbelaubten Bäumen und Bachweiden nehme, solle man sieben Tage lang vor Gott fröhlich sein (V. 40). Auch soll jeder Einheimische die sieben Tage durch in den Hütten (Laubhütten) wohnen, zum Gedächtniß des einstigen Wüstenaufenthalts nach dem Auszug aus Aegypten, da Israel in den Hütten wohnte (V. 42 fg.). Während dieser ganzen Zeit sollen täglich von Gemeinde wegen am Heiligthum Festopfer gebracht werden (V. 36). Aber nur der erste der sieben Tage wird zugleich als Tag der Ruhe von jedem Arbeitsgeschäft und Tag der heiligen Festversammlung vorgeschrieben (V. 35): an den andern sechs Tagen mochte also auch Arbeit gethan werden. An diese Festwoche sollte sich endlich als Schluß dieses Festes, und damit zugleich aller Jahresfeste, noch anfügen ein achter Tag, ein Tag der Ruhe und heiliger Festversammlung wie der erste (V. 36, 39), welchem auch der besondere Name ;Aṣĕreth (d. h. zunächst nicht sowol „Schlußtag", wie es manche auslegen, als vielmehr „gottesdienstliche Versammlung", daher bei Luther richtig: Versammlungstag) beigelegt wird, und welcher, wie durch diesen Namen, so auch durch die an ihm zu bringenden Festopfer im Grunde als ein selbständiges Fest hingestellt erscheint (V. 36; 4 Mos. 29, 35; vgl. 2 Chron. 7, 9; Neh. 8, 18; s. auch „Bibel-Lexikon", II, 267). Die besondern Festopfer endlich für die sieben Tage (4 Mos. 29, 12 fg.), reicher und vielfältiger als an den andern Festen, bestanden aus Brandopfern von 70 jungen Stieren, in der Weise vertheilt, daß am ersten Tage 13, am zweiten 12 und so an jedem Tag 1 weniger, also am siebenten 7 dargebracht wurden, und von täglich 2 Widdern und 14 Lämmern, diese alle sammt den dazu gehörigen Speise- und Trankopfern, und außerdem noch aus einem Sündopfer von 1 Bock jeden Tag. Die Festopfer am achten Tage dagegen waren nur die gewöhnlichen Festopfer von 1 jungen Stier, 1 Widder und 7 Lämmern als Brandopfer, und 1 Bock als Sündopfer. Im jüngsten (deuteronomischen) Gesetz endlich (5 Mos. 16, 13—16) wird das Fest ebenfalls Hüttenfest benannt, und wird ebenfalls verordnet, es sieben Tage lang zu feiern, und zwar in Fröhlichkeit und Dankbarkeit für den Jahressegen, in Gemeinschaft mit der ganzen Familie sammt Sklaven und unter Zuziehung der Bedürftigen und Besitzlosen. Der achte Tag wird hier nicht erwähnt (wie er auch von Ezechiel [Kap. 45, 25] in seinem Gesetzentwurf für die künftige messianische Zeit übergangen wird); wohl aber wird, wie im ältesten Gesetz, an die Pflicht der Männer, an diesem Hüttenfest zu wallfahrten und nicht leer vor Gott zu erscheinen, ausdrücklich erinnert, und ebenso nachdrücklich, dem Charakter dieses Gesetzbuchs gemäß, das Centralheiligthum als der Ort der Wallfahrt bestimmt. Außerdem verlangt dieses Gesetzbuch, daß in den Sabbatsjahren am Laubhüttenfest vor der festlich versammelten Gemeinde das Gesetzbuch vorgelesen werden soll (5 Mos. 31, 10 fg.; vgl. Neh. 8, 18).

Aus dieser Uebersicht über die gesetzlichen Bestimmungen ergibt sich leicht die Idee und Bedeutung dieses Festes mit seinen Gebräuchen. Gefeiert in der fröhlichen Herbstzeit, wo mit der Lese der spätest reifenden und köstlichsten Früchte die jährliche Einsammlung des Bodenertrags zu Ende geht, war es in erster Linie und recht eigentlich ein Fest des freudigen Dankes gegen Gott für alle Jahreserzeugnisse des Landes, nicht blos die letzten und jüngsten in den Obst-, Oel- und Weingärten, sondern auch für die aus den Feldern, also das abschließende und zusammenfassende Ernte- und Herbstdankfest (wie die in den Gesetzen gebrauchten Ausdrücke deutlich zeigen). Ist fröhliche Lust in solcher Ernte- und Herbstzeit an sich etwas sehr Natürliches (Hos. 9, 1 fg.; Jes. 9, 2; 16, 10), und religiöse Feier aus solchem Anlaß von dem frommen Sinn des Alterthums unzertrennlich, darum auch unter den alten Völkern weitverbreitet, so bekam eine solche Feier für die Israeliten dadurch eine besondere Wichtigkeit, daß für sie sowol der Besitz des Landes selbst als sein jährlicher Ertrag unter den Gesichtspunkt einer Gabe und Segnung

des Bundesgottes fiel. Das Fest war schon dadurch über ein bloses Naturfest hinausgehoben und auf dem Uebergang zu einem mehr historischen Fest begriffen, in welchem gewichtige Thatsachen der Bundesstiftung und Bundesordnung zum Ausdruck kamen und dem Volke jährlich neu eingeprägt wurden. Es ist insofern nicht so unvermittelt oder zufällig, wie es auf den ersten Fall scheinen könnte, daß solche geschichtliche Beziehungen an einen besondern Brauch dieses Festes, nämlich an das Wohnen in den Hütten, mit der Zeit auch ausdrücklich und klarbewußt angeknüpft wurden. Dieses Wohnen in den Hütten, zunächst gewiß im Freien auf den Gütern, hing zwar ohne Frage ursprünglich mit den Herbstgeschäften und Herbstfreuden sehr natürlich zusammen (vgl. noch aus der Jetztzeit Robinson, „Palästina" [Halle 1841], II, 717), und war auch bei den religiösen Festlichkeiten verschiedener asiatischer und europäischer Völker gebräuchlich (vgl. Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus" [Leipzig 1857], S. 551 fg.); aber unter dem Einfluß der mosaischen Ideen gewann dieser Brauch nun auch eine geschichtliche Beziehung: die Freude über den Besitz des Bundeslandes zog die Erinnerung an die Zeit der Besitzlosigkeit nach sich, und das Hüttenleben wurde nun zu einem Abbild des einstigen Zeltlebens (vgl. Hos. 12,10) in der Wüste; jeder, der das Hüttenleben im Herbst mitmachte, bekannte sich damit als Glied des Volks, das Gott einst in der Wüste geführt, geschützt und erzogen, danach aber in das Land eingeführt hat, und wird darum auch jedem geborenen Israeliten (3 Mos. 43,42) zur Pflicht gemacht, an diesem Hüttenleben theilzunehmen. Insofern wurde das Hüttenleben ein charakteristisches Abzeichen der höhern geschichtlichen Bedeutung dieses Festes, und darum auch der Name Hüttenfest allmählich der gewöhnliche für den alten Namen Herbstfest. Gleichwol müssen wir auf Grund der Geschichte der Gesetzesurkunden selbst und des ursprünglichen Namens des Festes behaupten, daß dasselbe nicht dieser geschichtlichen Beziehung seine Einsetzung verdankt, sondern die geschichtliche Beziehung erst in secundärer Weise hinzutrat (s. „Bibel-Lexikon", II, 270). Sogar in 3 Mos. 23,42 fg. erscheint die Erklärung dieser Beziehung mehr nur wie ein Anhang zum ganzen Gesetz, nachdem das eigentliche Wesen des Festes schon vorher erklärt war. Auch in der Bestimmung der Dauer des Festes auf sieben Tage und in seiner Fixirung auf die Vollmondszeit gerade des siebenten Monats erkennen wir einen sehr wesentlichen Schritt zur Losreißung desselben von seinem natürlichen Grund und zu seiner Einfügung in den Kreis der mosaischen Bundesordnung (s. „Bibel-Lexikon", II, 270). Die Wein- und Obsternte geht, wenigstens in den gebirgigen und nördlichern Theilen Palästinas, noch tief in den October hinein (vgl. Knobel, a. a. O., S. 550); für diese Gegenden lag zumal in den Jahren, wo der siebente Mondmonat verhältnißmäßig früh im Sonnenjahr fiel, der achte Monat als Festzeit ebenso nahe oder näher; daß der siebente ein für allemal bestimmt wurde, kann nur in der beabsichtigten Durchführung der Sabbatidee seinen Erklärungsgrund haben. Daraus, daß die ältesten kurzen Festgesetze diese Zeitbestimmung nicht ausdrücklich geben, folgt nicht nothwendig, daß die Zeit des Festes anfänglich noch eine beliebige war, aber die Möglichkeit muß man zugeben, daß die strengere Durchführung der mosaischen Ordnung erst später erzielt wurde. Die Steigerung der Gemeindefestopfer erklärt sich leicht aus dem Charakter des Festes als des zusammenfassenden Ernte- und Herbstdankfestes. Die vorgeschriebene Wallfahrt zum gemeinsamen Heiligthum war schon durch die Rücksicht auf die Darbringung der Erstlingsgaben von den Herbstfrüchten und der Privatdankopfer begründet (man sollte ja nicht leer vor Gott erscheinen), hatte aber auch anderweitige Zwecke und Folgen, sich anknüpfend an den gemeinsamen Gottesdienst (s. „Bibel-Lexikon", II, 271). Von selbst versteht sich, daß außer den im Gesetz namhaft gemachten noch allerlei andere, blos in der Sitte begründete Bräuche, z. B. heitere Spiele, festliche Tänze und Aufzüge, Gastereien u. s. w. statthatten; aber selbst bei den Bräuchen, welche als wesentlichere das Gesetz ausdrücklich nennt, müssen wir uns, wenigstens für die alte Zeit des ungebrochenen Volkslebens, noch vielmehr Freiheit der Bewegung denken, als die spätere streng buchstäbliche Auslegung zugab, und nichts ist verkehrter, als wenn man z. B. 3 Mos. 23,40 die edeln Früchte und grünen Zweige, die der Israelit bei dieser Feier gebrauchen soll, schon für die ältere Zeit auf ganz bestimmte Arten eingeschränkt denken oder auch meinen wollte, die grünen Zweige sollten auf das Wüstenleben, die Früchte aber auf das Land Kanaan hinweisen. Die grünen Zweige sind nur die Folie für die Früchte, und beide zusammen sind bei der Feier eines Herbstfestes ein nahe liegendes und selbstverständliches Abzeichen. Daß das

ganze Fest mit all seiner fröhlichen Lustbarkeit in einem noch hinzukommenden achten Tage, an welchem die nochmalige gottesdienstliche Gemeindeversammlung die Hauptsache war, abgeschlossen wurde, daß man also, ehe man auseinanderging, sich noch einmal in und bei Gott sammelte, war dem hohen Ernst der Gesetzesreligion nur angemessen.

Geschichtliches wissen wir über die Feier dieses Festes zwar aus der ältern Zeit nicht viel, wohl aber noch allerlei aus der Zeit des zweiten Tempels, zumal aus den letzten Jahrhunderten derselben, und wenigstens einige der in dieser jüngern Zeit erwähnten Gebräuche mögen ihren Anfängen oder ihrem letzten Grunde nach auf ältere Uebungen zurückgehen. Im allgemeinen ist, daß das Volk dieses Fest sofort nach seiner Ansässigmachung im Lande feiern lernte, um so weniger zu bezweifeln, als es auf einem natürlichen Grunde ruhte, vielleicht sogar in älterer Landessitte Anknüpfungspunkte hatte. Gewiß trug es in dieser ältesten Zeit noch mehr den Charakter einer ländlichen Feier, wo die fröhliche Lustbarkeit in den Gärten und auf den Feldern vorherrschte, und wo man bei der bald eingerissenen Zersplitterung des Gottesdienstes der religiösen Pflicht etwa beim nächsten Altar Genüge that, aber auch die Forderung der Wallfahrt zum gemeinsamen Heiligthum gewiß nicht allgemein unbeachtet ließ. Ob das Richt. 21, 19 fg. erwähnte Jahresfest, an welchem die Jungfrauen zu Silo Reigentänze in den Weingärten aufführten, gerade das Herbstfest war, ist mit Sicherheit nicht auszumachen, obwol sich vieles dafür sagen läßt. In der Salomonischen Zeit ist die Feier mehrfach bezeugt (vgl. 1 Kön. 9, 25 mit 2 Chron. 8, 13, und 1 Kön. 8, 2. 65 mit 2 Chron. 7, 9. 10). Unter Jerobeam I. erscheint das Laubhüttenfest als ein schon tief in der Volkssitte begründetes und wichtiges Fest (1 Kön. 12, 32 fg.); daß es aber dem Jerobeam (s. d.) gelang, für die Feier desselben eine von der mosaischen Idee abweichende Zeit, den achten Monat statt des siebenten, im nördlichen Reich einzuführen, dürfte sich aus damals noch vorhandenen Schwankungen der verschiedenen Landesgegenden bezüglich dieses Punktes erklären, obwol der spätere Geschichtschreiber es als eine ganz willkürliche Neuerung Jerobeam's darstellt. In der folgenden Königszeit sodann weist außer den im „Bibel-Lexikon", II, 272, angeführten Stellen, die von den Festen überhaupt reden, speciell noch die Stelle Hos. 12, 10 auf den Festgebrauch des Hüttenlebens oder, wie es hier heißt, Zeltlebens für das nördliche Reich, wogegen die Stelle Jes. 30, 29 richtiger als auf die fröhliche nächtliche Festfeier der Laubhütten, vielmehr auf die Feier der Passahnacht im südlichen Reiche bezogen wird. In Sach. 14, 16—19 (am Ende der Königszeit) erscheint das Laubhüttenfest als Vertreter aller andern Wallfahrtsfeste, als das wichtigste und größte unter ihnen, übereinstimmend mit Stellen wie 1 Kön. 8, 2 und 2 Chron. 7, 8. 9, wo in passendem Zusammenhang von ihm nur als „dem Feste" kurzweg die Rede ist, gerade so wie später die Talmudisten (Mischna Schekalim, III, 1) es „das Fest" schlechtweg nennen, und auch Josephus („Alterthümer", VIII, 4, 1; XV, 3, 3) und Philo (Opera, II, 286) von ihm als dem größten und heiligsten Fest sprechen. Auch mag sogleich hier die Bemerkung beigefügt werden, daß wie im Gesetz selbst von der ;Asēreth als dem achten Tage die Rede ist, so auch die Spätern geradezu von dem achttägigen Fest der Laubhütten reden (2 Makk. 10, 6; Josephus, „Alterthümer", III, 10, 4), woraus sich auch der Ausdruck in Joh. 7, 37 „am letzten Tage des Festes, dem großen" genügend erklärt. Nach der Rückkehr aus der Verbannung, im neuen Tempel, wurde, wie die übrigen Cultusgebräuche, so auch die Feier dieses Festes wieder aufgenommen (Esra 3, 4), obgleich Neh. 8, 17 erst aus der Zeit des Esra und Nehemia das ausdrücklich gerühmt wird, daß damals zuerst seit der Zeit Josua's dieses Fest sammt dem Schlußtag genau nach dem Wortlaut des geschriebenen Gesetzes gefeiert worden sei. Von damals ist auch zum ersten mal eine Sitte schriftlich bezeugt, welche fortan die gewöhnliche blieb, nämlich die Hütten in der Stadt selbst, theils auf den platten Dächern der Häuser, theils in den Höfen der Häuser und auf den freien Plätzen der Stadt, sogar in den Vorhöfen des Tempels (für die Priester und Leviten) zu errichten (Neh. 8, 16); auch wird (V. 15) bemerkt, daß man zu denselben Laub vom zahmen und wilden Oelbaum, von Myrten und Palmen und dichtbelaubten Bäumen (3 Mos. 23, 42) verwendete (ähnlich bei Philo, Opera, II, 534). Weiter erfahren wir, daß auf Grund einer, sei es neuern, sei es ältern, Auslegung der Worte in 3 Mos. 23, 40 man schon in der makkabäischen Zeit sich gewöhnt hatte, bei den festlichen Aufzügen die dort genannten Früchte und Baumzweige in der Hand zu tragen (2 Makk. 10, 6. 7); nach des Josephus Angabe („Alterthümer", III, 10, 4; XIII, 13, 5) waren es aus Myrten, Weiden und einem

Palmenzweig zusammengebundene grüne Festbüschel sammt Citronen oder Orangen, dasselbe, was im Talmud und bei den jetzigen Juden der Lulab heißt, ein mit Myrten- und Weidenzweigen umgebener Palmenzweig, den man in der rechten Hand trug und schüttelte, während man in der Linken den Etrôg (Citrone, Orange oder nach andern Paradiesapfel) hatte. Doch befolgten nur diejenigen, die auch sonst die Ueberlieferung als verbindlich anerkannten, diesen Brauch. Von der Fröhlichkeit, die an diesem Feste herrschte, gibt einen Begriff die nächtliche Erleuchtung mit Fackeltanz, welche nach der Mischna (Succa, V, 2—4) in der auf den ersten Festtag folgenden Nacht am Tempel ausgeführt wurde: sehr hohe Candelaber mit großen Oelschalen und vielen Lichtern wurden im Weibervorhof aufgestellt, deren Flammen weithin die Stadt erhellten; Männer, auch die frömmsten und angesehensten, führten dort Tänze und Spiele auf, während die Leviten von den 15 zum Männervorhof hinaufführenden Stufen aus ihre Musik und Lieder erschallen ließen, und das Volk von den für dasselbe aufgeschlagenen Gerüsten herab zusah. Es ist, als hätten hierin von den alten Festtänzen am Heiligthum sich noch Reste erhalten, obgleich nicht wahrscheinlich ist, daß auch Jes. 30, 29 auf solche nächtliche Festlichkeiten sich beziehe. Außerdem wird in demselben Abschnitt der Mischna (Succa, IV, 9, 10) noch ein anderer Brauch beim Opferdienst dieses Festes beschrieben, in dem möglicherweise ältere Sitten sich fortgeerbt haben könnten, nämlich eine eigenthümlich feierliche Wein- und Wasserspende, wozu man das Wasser aus dem Siloahquell unter eigenthümlichen Ceremonien einholte und dabei die Worte Jes. 12, 3: „Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus dem Brunnen des Heils", sang; die sieben Tage hindurch soll diese Spende wiederholt worden sein, nach einer vereinzelten Ueberlieferung auch am achten. Was zur Erklärung dieses Brauchs gemeldet oder bisher vermuthet ist, ist ziemlich haltlos; wahrscheinlich waren solche (im Gesetz bekanntlich nicht näher geregelten) Spenden einst auch bei andern Festlichkeiten noch in Uebung gewesen, und haben sich nur an diesem einzelnen Feste, weil besonders glänzend ausgeführt, am zähesten forterhalten. Nicht unmöglich ist, was man längst vermuthet hat, daß Jesus seine beiden am letzten Laubhüttentag gehaltenen Reden in Joh. 7, 37 fg. („wann einer dürstet, komme er zu mir und trinke") und in Joh. 8, 12 fg. („ich bin das Licht der Welt") an die Wasserschöpf- und Erleuchtungsfeierlichkeiten dieser Festzeit angeknüpft hat, wie er solche Anknüpfungen an gegebene Anlässe auch sonst liebte. Es liegt in der Natur der Sache, daß solche einzelne äußere Bräuche, auch solche, die nur überlieferungsmäßig sich gebildet hatten, mehr und mehr wie große wichtige Hauptsachen in den Vordergrund der Feier traten, und die kleinlichen Bemühungen der pharisäischen Gesetzeslehrer trugen das Ihrige dazu bei, um im Bewußtsein des Volks auch dieses Fest allmählich ganz zu veräußerlichen. Der talmudische Tractat Succa, der von diesem Fest handelt, ist voll der lächerlichsten Regeln über Ort und Art und Stoff des Hüttenbaues und Zeit der Bewohnung der Hütten, über Verfertigung und Handhabung des Lulab u. s. w. Da kann man es gewiß einem Plutarch nicht verdenken, wenn er (Sympos., IV, 6, 2) im Hinblick auf die ausgelassene Festfreude und die mit so großer Wichtigkeit behandelten Aeußerlichkeiten der Feier den eigentlich sittlich-religiösen Kern des Festes nicht zu gewahren vermochte und im jüd. Laubhüttenfest nichts als eine dionysische oder bacchische Feier sah; hat ja doch schon der Verfasser von 2 Makk. 10, 6 von Thyrsusstäben, und auch Josephus („Alterthümer", III, 10, 4) von den Eiresionen am Laubhüttenfest gesprochen (wie die Griechen solche Thyrsoi an den Bacchusfesten und Eiresionai an den Pyanepsien und Thargelien trugen).

Die Gestaltung des Festes bei den neuern Juden findet man unter anderm beschrieben bei Schröder, „Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums" (Bremen 1851). Wir bemerken nur noch, daß dieses nachchristl. Judenthum späterhin (in nicht mehr genau zu bestimmender Zeit) zu den acht Festtagen der Laubhütten noch einen neunten, den 23. Tischri, hinzugefügt hat unter dem Namen „Gesetzesfreude", zur Feier der Beendigung der jährlichen Vorlesung der 54 Sabbatparaschen des Gesetzes, womit allerlei Festlichkeiten in und außerhalb der Synagoge verbunden waren (Vitringa, De synagoga vetere [Franeker 1696], S. 1003), sowie, daß in der alten Zeit, solange die Bestimmung der Feste noch von der Wahrnehmung des Mondes mit den Augen abhing, die Juden außerhalb des Heiligen Landes den 15. und 22. Tischri (wie auch andere Festtage) lieber an zwei Tagen hintereinander feierten, um sicher zu sein, den rechten nicht verfehlt zu haben.

Dillmann.

Lauch. In 4 Mos. 11, 5 wird unter den Speisen, welche die Israeliten einst in Aegypten genossen, auch der Lauch erwähnt, hasir, eigentlich Gras, bei den LXX prason, in der Vulgata porrum, unser Schnittlauch. Die grasartige Form, die grüne Farbe des Lauchs machen den hebr. Namen Gras für Lauch begreiflich. Noch jetzt wird in Aegypten und Palästina Lauch viel cultivirt. In Rom machte man sich gelegentlich über den Lauchcultus der Aegypter lustig (Juvenal, Satyr., XV, 9).

Vgl. Hartmann, „Naturgeschichtlich-medicinische Skizze der Nilländer" (Berlin 1865—66), S. 177; Pruner, „Die Krankheiten des Orients" (Erlangen 1847), S. 44; Tobler, „Denkblätter aus Jerusalem" (1. Ausg., St.-Gallen 1852—53), S. 92.

Furrer.

Läufer, hebr. rasim, wortgetreu übersetzt, werden in der Bibel öfter erwähnt. Saul befiehlt den ihn umgebenden rasim die Priester niederzustoßen (1 Sam. 22, 17); Absalom, der sich einen Staatswagen und Rosse anschaffte, bestellt 50 solcher Leute, daß sie vor ihm herlaufen (2 Sam. 15, 1); dasselbe thut Adonia, bei dem sich Gelüste nach dem Throne regen, als sein Vater David alt geworden (1 Kön. 1, 5); Rehabeam hält eine solche Mannschaft, die den Eingang des Königshauses bewacht (1 Kön. 14, 27). Luther übersetzt rasim häufig durch „Trabanten", zwar nicht dem Worte, wol aber dem Sinne nach richtig. Sie waren die königlichen Leibwächter und Begleiter, mußten die Befehle ihres Herrn vollziehen, dienten gelegentlich als Urtheilsvollstrecker (1 Kön. 2, 25. 34. 46), wie die Trabanten der ägyptischen und babylonischen Könige (2 Kön. 25, 8; Dan. 2, 14) oder die türk. Kapidschi; überbrachten die königlichen Befehle an entfernte Orte (2 Chron. 30, 6), wie die reitenden Boten der pers. Könige (Esth. 3, 13. 15, Luther: „Läufer"; Esth. 8, 14, Luther: „Reitende"), und konnten auch in dieser Beziehung Läufer heißen. Die Leibwache David's, deren Hauptmann Benaja war, führt den Namen Kreti und Pleti (s. d.) (2 Sam. 8, 18; 15, 18; 20, 23; 1 Kön. 1, 38. 44; 1 Chron. 18 (19), 17). Wenn David, lange unter den Philistern heimisch (1 Sam. 27, 3 fg.; 2 Sam. 2, 3 fg.), aus ihnen (Pleti) und ihren Stammesgenossen (Kreti) eine ihm ergebene Trabantengarde auswählte und sich mit einer Leibwache von Fremden umgab, so that er nur, was später die Bourbonen und Päpste auch thaten. Unter der grausamen Athalja werden die königlichen Leibwächter hakari veharasim, Karier und Läufer, genannt (2 Kön. 11, 4. 19). Die semitischen Karier, von Kreta und den Inseln verdrängt, waren wegen ihrer Bereitwilligkeit, als Söldlinge zu dienen, bekannt. Die meist gangbare allgemeine Benennung der Trabanten war stets rasim.

Die deutsche Bibel bedient sich des Ausdrucks „Läufer" zur Bezeichnung von Repräsentanten der Flüchtigkeit (Hiob 9, 25), auch wo im Grundtext von schnellrennenden Thieren, Rossen oder Kamelen die Rede ist (4 Kön. 4, 28 [5, 8]; Jes. 30, 6; 66, 20; Mich. 1, 13).

Roskoff.

Laugensalz. 1) Das mineralische Laugensalz nannten die Hebräer neter, welches Wort in Form von nitron, natrum auch ins Griechische und Lateinische übergegangen ist. Nicht leicht besitzt ein Land einen größern Reichthum an Natrum als Aegypten; wir brauchen, abgesehen von seinen andern natrumhaltigen Gegenden, nur an die sechs Natrumseen der unterägypt. Provinz Baheiri zu erinnern (Pruner, „Die Krankheiten des Orients" [Erlangen 1847], S. 15 fg.). In Palästina kommt Natrum als nicht unwesentlicher Bestandtheil im Wasser des Todten Meeres vor (Fraas, „Aus dem Orient" [Stuttgart 1867], S. 77. Die Analyse von Wasser, das beim Ras-el-Mersed geschöpft wurde, zeigte, daß ein Zwanzigstel der festen Bestandtheile Natrum waren). An Kieselerde gebunden findet sich Natrum in Natrolith und andern Gesteinen, ist aber in dieser Form unsers Wissens in Palästina noch nicht nachgewiesen worden. Hingegen ist an manchen Stellen der Strand des Todten Meeres und die Küste zwischen Jaffa und dem Karmel reich an Kalipflanzen (Salsola und Salicornia).

Die Aegypter brauchten das Mineral zum Einbalsamiren der Leichen, die Hebräer, soviel die Bibel andeutet, nur als Hülfsmittel beim Reinigen schmuzigen Gewandes (Jer. 2, 22). Der Spruchdichter, aus Erfahrung wissend, daß die Basis Natrum mit der Säure Essig verbunden ihre ätzende reinigende Kraft verliert, und daß durch diese Verbindung auch der Essig unbrauchbar wird, bezeichnet das Ausziehen des Kleides bei der Kälte, das Schütten von Essig zu Natrum, das Liedersingen vor einem kranken Herzen als drei gleich unvernünftige Handlungen (Spr. 25, 20).

2) Das vegetabilische Laugensalz (bor oder horith geheißen) wird aus Pflanzenasche gewonnen und kommt unter dem Namen Kali oder Pottasche in den Handel. (Nur eine Anzahl von Strandpflanzen, die von salzigem Wasser getränkt werden, enthalten, wie bereits oben angedeutet, nicht Pottasche, sondern Natrum.) Es zeugt mit für den vegetativen Reichthum Gileads, daß von dorther viel Pottasche auf den Markt kommt (Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, ii, 1130). Bei der Burg Antnoia in Jerusalem gab es nach Josephus („Jüdischer Krieg", V, 11, 4) einen Teich des Seifenkrautes (struthion). Das mit der Saponaria hergestellte Seifenwasser leistet ähnliche Dienste für die Reinigung der Wäsche wie die Lauge, mit der es sonst gar keine chemische Verwandtschaft besitzt. Man hat, gestützt auf den Sprachgebrauch im Talmud, vermuthet, das struthion bei Josephus möchte nur eine Uebersetzung des hebr. borith sein und der Teich eigentlich „Laugenteich" geheißen haben. Wie dem sei, der Name konnte nur von nahe liegenden Waschanstalten kommen, da in keinem Fall Saponarien, die trockenes Terrain bedürfen, in oder am Teiche wuchsen.

Wie man das Feuer brauchte zum Läutern von Gold und Silber, so das bor oder borith zum Reinigen der Wäsche (Mal. 3, 2; Sach. 3, 9; Jer. 2, 22; Hiob 9, 30). Es war aber den Israeliten auch nicht unbekannt, daß Pottasche ein treffliches Hülfsmittel ist zum Ausscheiden der Schlacken bei edlern Metallen (Jes. 1, 25). Furrer.

Läuse, so übersetzt Luther kinnim, was vielmehr „Mücken" bezeichnet, s. Fliegen. Furrer.

Laute, s. Musik.

Lazarus (abgekürzte Form des hebräisch 'Elʿazar geschriebenen Namens) kommt als historische Person nur in der Erzählung des vierten Evangeliums (Joh. 11, 12) von seiner Auferweckung vor, welche in diesem Evangelium den Höhepunkt der Selbstoffenbarung des Logos in der evangelischen Geschichte bildet und deren Katastrophe unmittelbar vorbereitet (Joh. 11, 14 fg.). Obwol diese Erzählung dem vierten Evangelium eigenthümlich ist, fehlt es ihr doch nicht an Anknüpfungspunkten mit der synoptischen Tradition, ja die Anknüpfung an diese liegt in Joh. 11, 1. 2 ausdrücklich vor. Lazarus ist der Bruder des aus Luk. 10, 38 fg. bekannten Schwesterpaares Martha und Maria (dem Wohnort der Geschwister gibt auch erst das vierte Evangelium den Namen; vgl. Joh. 11, 1 mit Luk. 10, 38) und Maria soll nach Joh. 11, 2; 12, 3 die Sünderin in Luk. 7, 37 fg. sein. Diese Berührungen machen die zuerst von Zeller (in den „Theologischen Jahrbüchern", Jahrg. 1843, S. 89) ausgesprochene Vermuthung um so wahrscheinlicher, daß Person und Name des Lazarus aus der Parabel vom reichen Manne und vom armen Lazarus (Luk. 16, 19 fg.) herausgesponnen sei, da in der Erweckung des Lazarus und der dadurch hervorgetriebenen höchsten Manifestation des Unglaubens der Juden der hypothetische Satz der Parabel, wenn die Angehörigen des reichen Mannes nicht auf Mose und die Propheten hörten, würden sie auch, wenn einer von den Todten auferstünde, sich nicht überzeugen lassen (Luk. 16, 31), zur Geschichte werde (vgl. auch Späth in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1868, S. 339, und Holtzmann, ebendaselbst, Jahrg. 1869, S. 71 fg.). Diese von den kritischen Exegeten der Evangelien nur zum Zweck des Nachweises der Entstehungselemente der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus vorgenommenen Combinationen hat neuerdings Hengstenberg („Das Evangelium des heiligen Johannes" [1. Ausg., Berlin 1861—63], II, 198 fg.) apologetisch gewendet und zu einem ganzen Familienroman zusammengewoben, zu nicht geringer Entrüstung auch von Anhängern seiner Schriftauslegung (vgl. „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche", Jahrg. 1868, S. 39 fg.). Zerpflückt ist der ganze Unsinn von Strauß („Die Halben und die Ganzen" [Berlin 1865], S. 79 fg.). Den auffallenden Umstand, daß in der Parabel Luk. 16 die Figur des armen Mannes einen Namen erhält, hat man neuerdings aus der Rolle, welche der Knecht des Abraham, Elieser (1 Mos. 15, 2 fg.), in der jüd. Volkssage spielt und wol schon damals spielen mochte, erklären wollen (Geiger in der „Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben", Jahrg. 1868, S. 196 fg.) Overbeck.

Lea, älteste Tochter Laban's (s. d.), von diesem durch eine List mit Jakob (s. d.) verheirathet, obwol derselbe nur Rahel (s. d.) liebte (1 Mos. 29, 16 fg., 23 fg.). Sie hatte, nach der Ueberlieferung, geringere körperliche Vorzüge als Rahel, indem ihr matte, d. h. glanzlose, Augen zugeschrieben werden (1 Mos. 29, 17); feurige Augen gelten bei den

oriental. Völkern als Merkmale besonderer Schönheit. Dagegen hatte sie einen andern Vorzug, sie war von Gott mit Kindern gesegnet. Sechs Söhne (Ruben, Simeon, Levi, Juda, Issaschar und Sebulon) und eine Tochter (Dina) schenkte sie ihrem Gatten noch in Mesopotamien (1 Mos. 46, 15 vgl. Kap. 29, 31 fg.; 30, 15 fg.; 35, 23). Mit ihrer Leibeigenen, Bilha, welche sie von Laban mit bekam, erzeugte Jakob, nach der Erzählung auf ihren Wunsch (1 Mos. 30, 3 fg.), außerdem die Söhne Gad und Asser (1 Mos. 30, 9 fg.). Die lange dauernde Unfruchtbarkeit der Rahel bewirkte zwischen den beiden Schwestern ein eifersüchtiges Verhältniß, wobei Rahel, gegen die oriental. Sitte, welche Kindersegen am Weibe über alles schätzt, den Preis der Gattenliebe davontrug, sodaß Lea die eheliche Beiwohnung selbst mit der Alraune (s. d.) von ihrer Schwester erkaufen mußte (1 Mos. 30, 14 fg.). Wenn die damalige Zeit keinen Anstoß daran nahm, daß Jakob mit zwei Schwestern zugleich in ehelicher Gemeinschaft lebte, so hat die spätere Gesetzgebung dagegen (vgl. 3 Mos. 18, 18) solche Ehen untersagt, jedoch nicht, daß der Mann, nach dem Tode der Frau, die Schwester derselben zur Ehe nehme. Die Beisetzung der Lea fand wie die der Rebekka in dem Familienbegräbniß der Abrahamiden, der Höhle Machpela bei Hebron, statt (1 Mos. 49, 31). Schenkel.

Lebaoth, s. Beth-Lebaoth.

Lebbäus, s. Judas der Apostel.

Leben. Dem Hebräer heißt leben soviel als athmen, hajah, weil der Athmungsproceß zugleich der Lebensproceß ist und mit dem Athmen das Leben ausgeht (Koh. 4, 19 fg.). Daher die Vorstellung im zweiten Schöpfungsbericht, daß Gott den Lebensathem dem Menschen in die Nase gehaucht habe (1 Mos. 2, 7). In dieser Vorstellung liegt aber die weitere eingeschlossen, daß das Leben des Menschen etwas für sich sei, daß der menschliche Organismus eine selbständige Lebenskraft besitze, und daß als die Quelle derselben Gott selbst zu betrachten sei. Aus diesem Grunde ist Gott in der Bibel der Urlebendige, absoluter Lebensgrund (5 Mos. 32, 40; Jer. 23, 36); die Seele des altteſt. Frommen dürstet nach dem lebendigen Gott (Ps. 42, 3), Herz und Leib desselben jubeln dem lebendigen Gott zu (Ps. 84, 3). Jahve ist ein wahrhaftiger Gott, weil er ein lebendiger ist (Jer. 10, 10), und als einen solchen macht er sich namentlich auch den Feinden Israels bemerklich (Jos. 3, 10). Dieses Leben Gottes ist als ein persönlich selbstbewußtes vorgestellt (s. Gott); es ist das Leben alles Lebens, allumfassende Lebensfülle, unerschöpfliche Realität, aller Dinge Grund und Kraft (s. Ewiges Leben). Gott allein heißt darum Jahve (s. d.), d. h. der sich stets gleich Bleibende, unvergängliches Sein in sich Tragende; auch der erste und der letzte (Jes. 44, 6; 48, 12; Dan. 6, 27).

Demzufolge wird im A. T. das Leben als ein Geschenk Gottes aufgefaßt, das der Mensch lediglich der Güte Gottes verdankt (Ps. 102, 24 fg.; 97, 10; Hiob 10, 12). Materieller Träger desselben im Menschen ist das Blut (s. d.), das Leben wird jedoch vom Blute unterschieden als die Seele (s. d.), nĕphĕš, welche am Blute zwar ihre substantielle Basis hat, aber mit demselben nicht identisch ist; denn nicht das Blut, sondern die Seele geht nach dem Tode in den Hades (s. d.). Der Hebräer legte in der Regel auf das irdische (sinnliche) Leben einen sehr hohen Werth und betrachtete es als das schätzbarste Gut. Daher wurden auch Frömmigkeit und Tugend vorzugsweise mit einem langen Leben belohnt (2 Mos. 20, 12; 5 Mos. 5, 16); der Gerechte wird mit langem Leben gesättigt (Ps. 91, 16), dem Gottlosen ist dagegen nur ein kurzes Leben beschieden (Koh. 8, 13; Spr. 10, 27). Die Klagen über die Kürze des Lebens sind im A. T. überhaupt sehr häufig (Hiob 9, 25 fg.; 14, 1 fg.; Ps. 39, 5; 89, 48; 103, 15; Koh. 5, 15 u. a.). Dabei fehlt jedoch auf höhern Stufen religiöser und sittlicher Erkenntniß die Einsicht nicht, daß das Leben, lediglich als irdisches und sinnliches Dasein, keinen eigentlichen Gehalt hat, und daß der sinnliche Lebensgenuß nicht wirklich und auf die Dauer befriedigt. Hiob (Kap. 4, 2) vergleicht darum das Leben dem fliehenden Schatten, der in rascher Folge aufblühenden und abwelkenden Blume, der 90. Psalm dem Gras, das am Morgen grünt und am Abend abgemäht wird, und einem kurzen Schlaf (Ps. 90, 15 fg.). Sein wesentlicher Inhalt erscheint dem Psalmsänger (Ps. 90, 10) als Mühe und Noth. Diese trübe Lebensanschauung erzeugte in der Folge in verweltlichten Kreisen materialistischen Skepticismus und frivole Genußsucht (Koh. 4, 17), wogegen der Fromme einen edeln Lebensgenuß wohl zu schätzen weiß, aber die Eitelkeit und Vergänglichkeit der irdischen Lebenstage stets beherzigt und als oberstes Lebensgesetz die sittliche Weltordnung Gottes

anerkennt (Pſ. 90, 12; Koh. 11, 9 fg.; Spr. 10, 11; Pſ. 39, 5). Eine nothwendige Frucht des Glaubens, daß der Menſch ſein Leben von Gott hat, und daß es unter die göttliche Weltleitung geſtellt iſt, iſt daher das Beſtreben, daſſelbe Gott zu widmen und durch Gottesdienſt zu heiligen (ſ. Heiligung).

Die ältere eudämoniſtiſche Anſicht, daß lange Lebensdauer das wahre Lebensglück begründe, war, namentlich vermittels des Einfluſſes der Platoniſchen Philoſophie auf das Judenthum, innerhalb helleniſtiſcher Kreiſe gegen Ende der vorchriſtl. Periode immer mehr verdrängt und auch durch eine Reihe der bitterſten Erfahrungen thatſächlich widerlegt worden. Das Buch der Weisheit (Kap. 3, 17) bemerkt ausdrücklich, daß dem Gottloſen langes Leben nichts helfe; es preiſt vielmehr (Kap. 4, 7) die Gerechten, welche frühzeitig ſterben, glücklich, und verſichert (Kap. 4, 8 fg.), daß ein ehrenvolles Alter (γῆρας τίμιον) nicht nach der Zahl der Jahre zu bemeſſen ſei. Ein frühzeitiger Tod wird ſogar (Kap. 4, 14 fg.), ähnlich wie bei den Griechen, als ein Merkmal göttlicher Huld betrachtet. Dieſelbe Anſicht findet ſich auch bei Philo (De Abrahamo, II, 39); diejenigen, die alt geworden ſind in Schlechtigkeit, „ſind als langlebige Kinder zu betrachten". Gleichartige Vorſtellungen berichtet Philo (De vita contemplativa, II, 481) von den Therapeuten. Die alexandriniſchen Juden näherten ſich alſo in dieſer Hinſicht den Anſchauungen der gebildeten Heiden. Seneca's Ausſpruch (Epistolae, 93): „Longa est vita, si plena est", iſt bekannt (vgl. noch weitere Stellen aus Profanſchriftſtellern bei Grimm, „Das Buch der Weisheit" [Leipzig 1860], S. 102).

Die neuteſt. Auffaſſung von der Bedeutung und dem Werthe des Lebens ſchließt ſich an die ſpätere des alexandriniſchen Judenthums im weſentlichen an, zeigt ſich jedoch durch das Vorbild opferwilliger Hingabe des Lebens Jeſu im Dienſte Gottes und der Menſchheit von den immer noch anhängenden ſpiritualiſtiſchen Mängeln großentheils gereinigt. In den Augen Jeſu hatte das irdiſch ſinnliche Leben als ſolches nur eine untergeordnete Bedeutung, es war ihm nur ein, allerdings überaus wichtiges Mittel, um die ſittlichen Zwecke des Reiches Gottes zu erreichen, und deshalb niemals Selbſtzweck. Jeſus verwarf ſogar in einem Ausſpruche (Matth. 6, 25 fg.) die Sorge um die äußern Lebensbedürfniſſe gänzlich, was bei der müheloſen Art, mit welcher der Orientale ſein Leben zu friſten vermag, weniger auffallend iſt, auf unſere viel verwickeltere Lebensexiſtenz jedoch keine unmittelbare Anwendung findet. Daß er gleichwol die Erhaltung auch des leiblichen Lebens für eine angelegentliche Pflicht, eine wichtigere als die correcte Feier des Sabbats hielt, das beweiſt ſeine Praxis, am Sabbat, trotz des entgegenſtehenden Verbots, zu helfen und zu heilen (Mark. 3, 4; Luk. 6, 9). Dabei hatte ihm das irdiſche Leben inſofern auch reellen Werth und unvergänglichen Inhalt, als es der Erwerbung ewiger Güter gewidmet war, was ſein Ausſpruch beweiſt: wer ſein Leben finden (gewinnen) wolle, der müſſe es zu verlieren wiſſen; nur, wer es dahingebe in ſeinem Dienſte und für die Sache des Evangeliums, der werde es gewinnen (Mark. 8, 35; Matth. 10, 39; Luk. 17, 33). Daher auch ſein Ausſpruch: er ſei nicht gekommen, ſich dienen zu laſſen, ſondern zu dienen, und ſein (irdiſches) Leben hinzugeben als Löſegeld für viele (Mark. 10, 45; Matth. 20, 28; Joh. 10, 15). Wenn Jeſus ſein Leben opferte, um die Menſchheit von der Macht der Sünde und der Laſt der Verſchuldung zu erlöſen, ſo erfüllte ſich damit in ſeinem Tode das Wort des Dichters, daß das Leben nicht der Güter höchſtes, der Uebel größtes aber die Schuld iſt. Nach dem vierten Evangeliſten (Joh. 4, 4; 3, 30; 5, 26 fg.; 14, 6) betrachtete ſich Jeſus ſelbſt als die Quelle des Lebens (ſ. Ewiges Leben), und ward, als Lebensſchöpfer im geiſtigen Sinne, der Stifter einer neuen religiös-ſittlichen Lebensgemeinſchaft innerhalb der Menſchheit.

Die apoſtoliſchen Chriſten haben im allgemeinen das irdiſch-ſinnliche Leben gering geſchätzt, was überhaupt eine Folge ihrer Ueberzeugung war, daß die gegenwärtige irdiſche Weltperiode bald ein Ende nehmen und einer höhern verklärten Ordnung der Dinge Platz machen werde. Daher die Aeußerung des Apoſtels Paulus: „Wenn wir allein in dieſem Leben auf Chriſtus hoffen, ſo ſind wir elender als alle (übrigen) Menſchen" (1 Kor. 15, 19); daher auch die Ueberzeugung, daß aller irdiſche Beſitz als ſolcher werthlos ſei 1 Kor. 7, 29 fg.). Der zuverſichtliche Glaube, daß jeder Gläubige verpflichtet ſei, ſein irdiſches Leben ohne weiteres für die Sache ſeines Herrn und die Förderung des Reiches Gottes aufzuopfern (vgl. Phil. 2, 17 fg.), bewirkte bei den Chriſten der apoſtoliſchen und altkirchl. Zeit die mit Recht bewunderte Todesfreudigkeit in den Tagen der Verfolgung

(Phil. 1, 20 fg.; 3, 20; Offb. 7, 14; vgl. Hebr. 12, 4; 1 Petr. 4, 12 fg.; Tertullian, Apologeticum, Kap. 2); s. auch im weitern Ewiges Leben. Schenkel.

Lebensstrafen, s. Strafen.

Leber (kabéd), ein Hauptsitz des Lebens, daher man in der dichterischen Sprache für Tödten sagte: „mit dem Pfeil die Leber spalten" (Spr. 7, 23). Wie man in Griechenland aus dem Zucken der Leber des Opferthieres die Zukunft zu ergründen suchte (vgl. Schoemann, „Griechische Alterthümer" [2. Aufl., Berlin 18—1663], II, 276 fg.), so that, wie Ez. 21, 21 andeutet, der babylonischen König. Er loste mit den Pfeilen und besah die Leber. Mit dem Rauch von Herz und Leber konnte man nach späterm jüd. Glauben alle bösen Geister vertreiben (Tob. 6, 5. 8. 19; 8, 2).

Bei den Opfergebräuchen wird häufig das Lebernetz (joteret ʒal-hakkabéd) erwähnt. Es ist damit das sogenannte Kleine Netz gemeint (omentum gastrohepaticum), eine Duplicatur der Bauchhaut, die von der Querfurche der Leber aus sich einerseits über den Magen, andererseits bis zur Nierengegend erstreckt und zarter, aber nicht so fettreich wie das Große Netz ist. Immerhin wurde dasselbe von den Israeliten auch zu den Fettstücken des Opferthieres gerechnet und als solches verbrannt „beim Dankopfer (3 Mos. 3, 9. 10. 14. 15; 6, 5; 7, 30. 31 u. a.), beim Einweihungsopfer der Priester (3 Mos. 8, 25; 2 Mos. 29, 22), bei der Erstgeburt (4 Mos. 18, 17), dem Sündopfer (3 Mos. 4, 8. 9. 19 u. a.) und dem Schuldopfer (3 Mos. 7, 3 fg.), also bei sämmtlichen Opfern, da es beim Brandopfer, wo man alles Fleisch verbrannte, mit eingeschlossen war" (vgl. Knobel zu 3 Mos. 3, 3 fg.). Furrer.

Lebona, in Richt. 21, 19 als eine Stadt zwischen Bethel und Sichem, nördlich bei Silo aufgeführt, ist das heute noch bewohnte Dorf Lubban, auf dem nordwestlichen Abhang eines Berges, beim gleichnamigen Wadi, eine kleine Stunde nordwestlich von Seilûn, dem alten Silo, gelegen (Robinson, „Palästina" [Halle 1841], III, 309 fg.). Kneucker.

Lechi, vollständig **Ramath-Lechi**, im südlichen Palästina, etwa im Stammgebiet Dan oder Juda gegen Philistäa hin gelegen (Richt. 15, 9. 14. 17. 19, wol auch 2 Sam. 23, 14, wo mit Josephus [„Alterthümer", VII, 12, 4] nach Veränderung der hebr. Vocalpunkte „nach Lechi hin" [statt „in einen Haufen"; Luther: „in eine Rotte"] gelesen werden muß). Der Name „(hohe) Felsenzacke" bezieht sich ursprünglich auf die natürliche Beschaffenheit der Gegend; wir haben uns also (wegen Richt. 15, 9) eine Anhöhe, einen Felsen mit einer hervorsprudelnden Quelle zu denken (Josephus, „Alterthümer", V, 8, 9). Erst später bemächtigte sich die Sage der Oertlichkeit und leitete deren Namen (Kinnbackenhöhe) von dem Eselskinnbacken her, welchen Simson dorthin geworfen haben soll, wie auch der Ursprung der dortigen Quelle auf Simson zurückgeführt wurde. Zur Zeit des Hieronymus scheint die Quelle Simson's in der Gegend von Eleutheropolis gesucht worden zu sein; damit stimmt auch das Zeugniß des Antoninus Martyr nicht lange vor der mohammedanischen Eroberung (Robinson, „Palästina" [Halle 1841], II, 687 fg.). Im Gegensatz hierzu, aber ohne Wahrscheinlichkeit, glaubt van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 342) Ramath-Lechi in dem Tell Lechîeh oder Lekîeh (Lekjeh) nördlich von Bîr-es-Seba wiederzufinden und mit Ramath-Negeb und Baalath (s. d.) vereinigen zu dürfen. Uebrigens erscheint das Wort Lechi auch schon in dem Namen der Hagarquelle „Brunnen des Felsen der Aussicht" (1 Mos. 24, 62; 25, 11; vgl. Kap. 16, 14: ein hebr. Wortspiel), zwischen Kades und Bered (s. d.) gelegen, welche Knobel (zu 1 Mos. 16, 14) eine bedeutende Strecke südlich von Beerseba in Moïle (Moilahi oder Muweilih), einem Hauptlagerplatz der zwischen Syrien und dem Sinai ziehenden Karavanen und der in der Umgegend nomadisirenden Beduinen, vermuthet. Die daselbst befindliche Quelle nennen die Araber „Moilahhi Hagar" und zeigen auch eine Felsenwohnung „Beit Hagar" in der Nähe. S. übrigens Kades und vgl. Russegger, „Reisen in Europa, Asien und Afrika" (Stuttgart 1841—49), III, 66, 246; Robinson, a. a. O., I, 315; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), I, 1086. Kneucker.

Leder. Die Viehzucht, ursprünglich die Hauptbeschäftigung der Hebräer und auch später ein wesentlicher Theil ihrer Wirthschaft, lieferte eine Menge Thierhäute, deren Bereitung zu Leder seit uralter Zeit im Orient gebräuchlich war. Besondere Geschicklichkeit, Häute von Hausthieren und wilden Thieren theils mit, theils ohne Haar mittels mancherlei

Wüstenpflanzen zu gerben, hatten die Aegypter, von deren Meisterschaft als Lederarbeiter die vortrefflich gepreßten Kreuzbänder über den Mumiensärgen zeugen, die Jahrtausende hindurch der Verwesung getrotzt haben. Die Hebräer konnten also von den Aegyptern lernen, und wenngleich nähere Nachrichten hierüber fehlen, so ist doch gewiß, daß sie zu Mose's Zeit Felle zu gerben und zu färben, Tachasch und anderes Leder zu bereiten verstanden (2 Mos. 25, 5; 26, 7. 14; s. auch Handwerke). Von welchem Thier das Tachasch genommen wurde, ist ungewiß, ohne Zweifel war es ein kostbares Material, da es hebr. Frauen zur eleganten Fußbekleidung nahmen (Ez. 16, 10). Außer zu Sandalen (1 Mos. 14, 23; Jes. 5, 27; Mark. 1, 7; Luk. 3, 16) brauchte man Leder auch zu Gürteln einfacher Art (2 Kön. 1, 8; Matth. 3, 4; Mark. 1, 6); man bearbeitete Thierfelle zu Ueberwürfen (1 Kön. 19, 19; 2 Kön. 2, 8. 13 fg.), zu Schläuchen für Flüssigkeiten (1 Mos. 21, 14; Jos. 9, 5. 13; Richt. 4, 19; 1 Sam. 16, 20; 25, 18; Jud. 10, 5; Mark. 2, 22; Luk. 5, 37), zu mancherlei Gegenständen, wie aus dem Gesetz über den Lederaussatz hervorgeht (3 Mos. 13, 47 fg.), der wol dem Kleideraussatz gleich zu erklären ist (s. Kleidung). Das N. T. erwähnt schon Pergamentrollen (2 Tim. 4, 13), die, wenn nicht früher, wenigstens im apostolischen Zeitalter aus Thierhäuten verfertigt wurden. Roskoff.

Legion (legio) bezeichnet bei den Römern sowol die ganze Kriegsmacht, das Heer, als auch einen festen Truppenkörper im Heer, das in Legionen, unsern Armeedivisionen entsprechend, getheilt war. Die Zusammensetzung, Stärke und taktische Formation einer Legion blieb nicht immer gleich. Unter Romulus belief sie sich auf 3000 Mann zu Fuß und 300 Reiter; nach der Vertreibung der Könige wurden unter Valerius Publicola 10 Legionen zu je 4000 Mann nebst den dazu gehörigen 300 Mann zu Pferde ausgehoben; zur Zeit des Kriegs mit den Latinern rechnet Livius die Legion zu 5000 Mann; die Legion, welche im J. 537 nach Erbauung Roms nach Sardinien zog, zählte 5000 Mann Fußvolk und 400 Reiter; nach der Schlacht bei Cannä erhob Scipio der Afrikaner die Legion auf 6200 Mann zu Fuß und 300 zu Pferde u. s. w. Der Bewaffnung nach faßte eine Legion Schwerbewaffnete dreierlei Art und Leichtbewaffnete. Das Fußvolk zerfiel gewöhnlich in 10 Cohorten, davon jede in 3 Manipuli, und diese wieder in je 3 Centurien; die Reiterei nach der Zahl der Cohorten in 10 Turmä, deren jede aus 3 Decurien bestand. Die Legionen führten Nummern, gelegentlich auch Beinamen von ihren Anführern, als Gabiniana, Claudiana u. s. w., von Schutzgottheiten, z. B. Martia, Apollinaris u. s. w., vom Kampfplatze: Cannensis, von gewissen Vorfällen: Victrix, Fulminata u. s. w.

Das N. T. bedient sich dreimal des Ausdrucks Legion (Matth. 26, 53 in der vielfachen Zahl; Mark. 5, 9; Luk. 8, 30), jedesmal zur Bezeichnung einer großen Menge überhaupt. Roskoff.

Lehabim, s. Libyen.

Lehi, s. Lechi.

Lehre. Dieser Ausdruck, den die Luther'sche Bibelübersetzung häufig auch da gebraucht, wo, genauer und unserm jetzigen Sprachgebrauch entsprechender, Erkenntniß, Einsicht, Unterweisung, Belehrung stände, bezeichnet die logische und sprachliche Darstellung der religiös-ethischen Idee behufs ihrer Vermittelung für die Erkenntniß anderer, und zwar diese hauptsächlich hinsichtlich ihres Inhalts. Es ergibt sich hieraus, daß der Ausdruck lediglich auf die didaktischen Partien der Bibel bezogen werden darf, also im A. T. hauptsächlich auf die Spruchweisheit, im N. T. auf die lehrhaften Elemente der Reden Jesu und der Briefe. Dagegen ist es lediglich die Folge der alten dogmatischen Betrachtung der Bibel, wenn auch Geschichte, Prophetie und Lyrik der Hebräer unter den Gesichtspunkt der Lehre gefaßt wird; denn die hebr. Geschichtschreibung ist nicht sowol auf den verstandesmäßigen Unterricht, als auf Erweckung des theokratisch-nationalen Geistes berechnet, die Prophetie richtet sich an den sittlichen Willen, das Gemüth und die Phantasie der Hörer und Leser, und die hebr. Lyrik will lediglich die Welt der Gefühle zur Darstellung bringen, um sie in dem Geist der Hörer und Leser widerhallen zu lassen. Aber auch die alttest. Didaktik ist nicht auf die gleiche Linie mit unserer didaktischen Prosa zu setzen, sondern trägt einen poetischen Charakter, sofern in ihr der religiöse Gedanke nicht logisch zerlegt und dialektisch oder systematisch dargestellt wird, sondern so erscheint, wie er im Gemüth des Menschen lebendig und wirksam ist. Diese Sätze gelten aber auch in Betreff des N. T., denn auch hier hat die Geschichtschreibung

mehr einen ethischen als intellectuellen Zweck (vgl. Luk. 1, 4; Joh. 20, 31), die Parabeln Jesu tragen ein dichterisches Gepräge, und selbst die der Methode der Pharisäer entlehnte Dialektik des Paulus ist mit Elementen gemüthvoller Intuition versetzt.

Die Grundbedeutung der biblischen Ausdrücke für Lehre ist im A. T. theils Zeigen, Weisen, theils Empfangen, Aufnehmen, im N. T. der Etymologie des betreffenden Wortes nach wahrscheinlich ebenfalls Aufnehmen, Behalten. In den Sprüchen (Kap. 8, 32 fg.) tritt die Weisheit, die in der Welt und im Menschen wirksame göttliche Vernunft, als Lehrerin auf; sie fordert dazu auf, ihre Rede, den menschlichen Ausdruck für den Inhalt der göttlichen Vernunft, die religiöse Idee, aufzunehmen (Kap. 1, 23; 2, 1). Der Inhalt dieser Unterweisung aber ist die Furcht und Erkenntniß Gottes, das Gottvertrauen, das Recht, die Gerechtigkeit, die Geradheit des Sinnes, die Klugheit, die Besonnenheit, der rechte Wandel (Kap. 1, 4; 2, 5—9; 22, 18—20). Diese ihre Unterweisung ist besser als Silber und Gold, sie ist ein Lebensborn, indem sie langes Leben verleiht (vgl. Kap. 13, 14 mit 3, 16; 2, 21 fg.), sie bringt Reichthum, Ehre und Frieden (Kap. 3, 16 fg.), ihre Worte sind voller Anmuth (Kap. 31, 26), sie ziert den, der sie im Herzen und auf den Lippen hat (Kap. 22, 18), sie ist Licht, insofern sie den Menschen in Bezug auf sein Verhalten erleuchtet (vgl. Kap. 6, 23 mit 22). Ist in diesen Aussprüchen die Lehre als der Ausdruck für die Gedanken Gottes selbst zu betrachten, so erscheint sie dagegen im rein menschlichen Sinn in Hiob 11, 4; es sind hier die von Hiob über die Bedeutung seines Leidens gegenüber seinen Freunden ausgesprochenen Ansichten und Zweifel, welche als seine, zwar nach seiner eigenen Behauptung lautern, nach der Meinung jener aber aus menschlicher Beschränktheit und Ueberhebung kommenden Lehren bezeichnet werden. In diesem Sinne ist der Ausdruck der Gegensatz der Lehre, welche aus dem Munde Jahve's selbst kommt (Hiob 22, 22). Vereinzelt wird bei Jesaja (Kap. 8, 16) eine Belehrung des Volks über sein rechtes Verhalten zu Jahve, und im 5. Buch Mose (Kap. 32, 2) eine solche über den Abfall des Volks und das göttliche Gericht über denselben als Lehre bezeichnet; in der letztern Stelle wird diese dann mit dem befruchtenden Regen verglichen. Um so reichlicher ist die Anwendung des Begriffs in dem, einen ausgeprägten didaktischen Charakter tragenden Buche Jesus Sirach's. Er fordert (Kap. 16, 24 fg.) dazu auf, mit dem Herzen auf seine Worte zu merken, da er wohlerwogene Lehre kundgebe, und läßt die Weisheit Lehren wie Morgenröthe ausströmen; auch das Gesetz, als Verkündigung der Weisheit, betrachtet er vorzugsweise aus dem Gesichtspunkt der Lehre, und unterscheidet dann von beiden die Weissagung (Kap. 24, 37. 45 fg.); er preist das Los der Schriftgelehrten, das in Reden der Weisheit ausströme und den Unterricht seiner Lehre offenbare (Kap. 39, 6. 8). Der Inhalt dieser Lehre ist ein sehr mannichfaltiger, indem er darunter, nach Maßgabe seines universellen Begriffs von der Weisheit, die belehrende Betrachtung aller menschlichen Verhältnisse und Beziehungen versteht.

Es ist in den Zuständen der Zeit begründet, daß im N. T. die Didaktik eine ausgedehntere Anwendung findet. Die jüd. Religiosität war vorzugsweise Schriftgelehrsamkeit geworden, und die religiöse Erkenntniß dadurch in den Vordergrund getreten; andererseits trat das Christenthum in Berührung mit der griech. Philosophie. Daraus ergab sich für dieses die Aufgabe, auch seinerseits das logisch-didaktische Element der Religion auszubilden. Am meisten hat hierzu Paulus, dann Johannes beigetragen.

Jesus bezeichnet freilich ebenso wie die Apostel die christl. Verkündigung nicht zunächst als Lehre, sondern als Wort (Mark. 4, 14—20; Luk. 11, 28; Matth. 7, 24 u. a.) im Sinne des Wortes Gottes als der menschlichen Darstellung der göttlichen Gedanken (Luk. 11, 28), wozu sich dann die Lehre als eine besondere Form des Wortes behufs der Unterweisung verhält (vgl. Apg. 15, 35; Hebr. 5, 12). Der Ausdruck Lehre findet sich bei Jesus nur einmal, und zwar auch hier nicht hinsichtlich eigener Aussprüche, sondern der Pharisäer und Schriftgelehrten. Mit freier Anlehnung an einen Ausspruch des Jesaja (Kap. 29, 13) bezeichnet er deren Lehren als blose Menschengebote (vgl. Matth. 15, 9 mit 16, 12), d. h. als Gebote, die nicht aus dem Bewußtsein und dem Willen Gottes, sondern aus der niedern Menschennatur, aus Scheinfrömmigkeit und Heuchelei kommen. Auch sonst bedient er sich des Ausdrucks Lehre mehr im Sinne anderer als im eigenen Sinne (Matth. 5, 19; Luk. 13, 26; Mark. 14, 49). Häufiger reden die Evangelisten von dem Lehrvortrag Jesu. Er lehrte nach ihnen vom Schiffe aus, in der Synagoge und im Tempel (Mark. 2, 13; 4, 2; 6, 2; 12, 35), und die Hörer waren erstaunt über seine

Lehre (Mark. 6, 2; 11, 18), denn er lehrte wie einer, der göttliche Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten (Matth. 7, 28 fg.), mit andern Worten, seine Lehre kam aus der Tiefe und Fülle des religiösen Geistes, statt, wie bei jenen, aus dem niedern menschlichen Bewußtsein. Wenn nun Jesus sich außerdem auch selbst als Lehrer bezeichnet (Mark. 14, 14; Matth. 10, 24 fg.; 23, 8), und manche seiner Reden, wie namentlich die Berg- und Schiffsrede, einen vorwiegend didaktischen, auf die religiöse Erkenntniß berechneten Charakter tragen, so ist die Bedeutung der Lehre für seine Wirksamkeit dahin zu bestimmen, daß auch er diese allerdings als Mittel zur Darstellung und Uebertragung seines religiösen Geistes gebraucht, jedoch im Gegensatz zur einseitigen Didaktik der Schriftgelehrten nur in der Weise, daß ihr das mehr gemüthlich und ethisch als intellectuell wirkende Wort und die lebendige sittliche That ergänzend zur Seite tritt. Den Inhalt der Lehre Jesu im einzelnen zu verfolgen, liegt außerhalb der Grenzen dieses Artikels, wohl aber ist auf den Unterschied hinzuweisen, welcher auch materiell obwaltet, je nachdem Jesus zu den Jüngern oder zu dem auf einem geringern Standpunkt intellectueller und sittlicher Leistungsfähigkeit stehenden Volk redet. So verbietet er den Jüngern gegenüber den Eid (Matth. 5, 34—36), dagegen verwirft er vor dem Volk blos die sophistische Auslegung der Eidesformeln (Matth. 23, 16—22); so weist er in seiner Rede über die Ehescheidung, deren ursprünglicher Text bei Markus (Kap. 10, 1—12) erhalten ist, nur auf die Unangemessenheit derselben im Verhältniß zu der Idee der Ehe hin, ohne das mosaische Recht der Scheidung mit folgender Wiederverheirathung zu verwerfen (vgl. V. 5), wohl aber thut er dies in den darauffolgenden Worten an die Jünger; so bezeichnet er gegenüber dem Volk die Pharisäer und Schriftgelehrten als berechtigte Nachfolger Mose's in der Gesetzgebung (Matth. 23, 2; die Angabe über die Hörer in V. 1 ist summarisch von dem ganzen Abschnitt zu verstehen), während er vor den Jüngern ihre sittlichen Grundsätze verwirft (Mark. 7, 6—23; vgl. meine Schrift „Die Idee des Menschen" [Göttingen 1868], S. 176 fg., 93). Gewöhnlich werden diese Differenzen auf den verschiedenen Charakter der Quellen zurückgeführt, allein diese Erklärung ist durchaus unzureichend, weil sie nicht mit der Beschaffenheit der Quellen in Uebereinstimmung zu bringen ist und sich exegetisch in Widersprüche verwickelt.

Unter den neutest. Schriftstellern ist es zumal der Apostel Paulus, der seine Verkündigung wegen der darin vorhandenen dialektisch-reflectirenden Elemente auch als Lehre bezeichnet. Er dankt Gott, daß die Römer der Form der Lehre, worin er das Christenthum verkündigt, gehorsam geworden seien (Röm. 6, 17), er läßt das A. T. den Christen zur Lehre geschrieben sein (Röm. 15, 4), kennt eine besondere Gabe der Lehre in der Gemeinde (Röm. 12, 7; 1 Kor. 12, 28; Eph. 4, 11), die er wegen des darin vorwaltenden verstandesmäßigen Elements von der begeisterten prophetischen Rede sowie von der dunkeln und überschwenglichen Zungenrede unterscheidet, und warnt davor (Eph. 4, 14), sich durch den Trug der Menschen von jeglichem Winde der Lehre umherwerfen zu lassen, was schon das Vorhandensein mehrerer differenten Lehrweisen voraussetzt. Aber auch sonst finden sich Anzeichen, daß bereits in der apostolischen Zeit infolge der Berührung sowol mit der jüd. Theologie als mit der griech. Bildung (vgl. Apg. 5, 28: 17, 19; 18, 15) das religiöse Bewußtsein zur logisch-didaktischen Ausbildung seines Inhalts fortschritt. Die Apostelgeschichte (Kap. 2, 42) redet von einem Unterricht, den die Apostel den neu Uebergetretenen geben. Der Hebräerbrief macht (Kap. 6, 1 fg.) einen Unterschied zwischen den Anfangselementen der Lehre, welche die todten Werke, den Glauben an Gott, die Taufe, die Handauflegung, die Auferstehung der Todten und das Ewige Gericht betreffen, und den tiefern Aufschlüssen über das Wesen des Christenthums für die gereiften Christen, die Vollkommenen, wozu der Inhalt des Briefs unter anderm in der Unterweisung über das Hohepriesterthum Christi selbst Beispiele bietet, außerdem ermahnt er (Kap. 13, 9), sich nicht durch mancherlei, dem Christenthum fremde Lehren verführen zu lassen, wobei an die Lehre der strengen Judenchristen über die Nothwendigkeit der Beobachtung mosaischer Satzungen, insbesondere der Opfergesetze, zu denken ist. In der Offenbarung Johannis (Kap. 2, 14) ist die Rede von der Lehre Balaam's, die dann auch (V. 15) als die Lehre der Nikolaiten (s. d.) bezeichnet, und nach den angegebenen Merkmalen weiter (V. 20) mit der Lehre der Isebel identificirt wird. Ihre Grundsätze waren zwar nur praktischer Art, aber dieselben konnten als Lehre bezeichnet werden, weil sie mit einer speculativen Theorie zusammenhingen (V. 24), wie denn auch Werke und Lehre der Nikolaiten

nebeneinander genannt wurden (V. 6). Ferner hat das Evangelium Johannis einen durchaus didaktischen Charakter. Wie es gegen eine bestimmte Richtung in der Christenheit gerichtet ist, die es aus dem Wesen Christi und des Christenthums zu widerlegen sucht, so verleiht es auch im Gegensatz zu den Synoptikern den Reden Jesu einen ganz didaktischen Charakter und erwähnt häufig die Lehre und Lehrthätigkeit Christi (Kap. 6, 59; 7, 14—17. 28; 8, 20; vgl. Kap. 18, 19 fg. mit 14, 26). Am ausgebildetsten ist der Begriff der Lehre in den Briefen an Timotheus und Titus, sie neigen sich bereits der Ausbildung eines reflexionsmäßigen und stabilen Lehrtypus zu und verrathen dadurch ihren nachapostolischen Ursprung (s. Pastoralbriefe). Der „Teufelslehre" (1 Tim. 6, 20; 4, 1) der hier bekämpften Irrlehrer gegenüber steht die von Christo herrührende gesunde, der Frömmigkeit angemessene Lehre (1 Tim. 1, 10; 6, 3; 2 Tim. 4, 3) oder das von Paulus verkündigte Evangelium von der durch Christus geoffenbarten Herrlichkeit des seligen Gottes (1 Tim. 1, 11; 2 Tim. 2, 2; Tit. 1, 3). An diese gesunde und zuverlässige, mit dem empfangenen Unterricht und der durch den christl. Glauben erfaßten Lehre des A. T. übereinstimmende Lehre habe man sich zu halten (1 Tim. 4, 16; 2 Tim. 3, 13 fg.; Tit. 1, 9; 2, 1). Dabei wird jedoch das Wort, die aus dem christl. Geist stammende Rede, noch von der Lehre, der didaktischen Darlegung seines Inhalts, unterschieden (1 Tim. 4, 5; 5, 17; Tit. 1, 9), obschon nicht zu leugnen ist, daß die christl. Wahrheit schon vorzugsweise als Lehre aufgefaßt, ja bereits auch mit dieser identificirt wird (1 Tim. 6, 1; Tit. 2, 1—10). Wie überhaupt in der nachapostolischen Zeit, so hat auch hier schon der Gegensatz gegen bestimmte Theorien der Irrlehrer zu überwiegender Ausbildung des didaktischen Elements getrieben. Mit Recht kann man daher auch innerhalb der neutest. Schriften bestimmte Lehrtropen unterscheiden, die sogenannten neutest. Lehrbegriffe, welche in der biblischen Theologie entwickelt werden. Wittichen.

Lehrer, s. Propheten und Lehre.

Leib. Wie das deutsche Wort Leib bald den ganzen Körper, bald einzelne Theile desselben, den Bauch, Magen oder Mutterleib bezeichnet, so auch die entsprechenden hebr. Aussprüche (4 Mos. 5, 22; Spr. 13, 25; Hos. 12, 4). Dagegen sind, abweichend vom deutschen Leib, welches im Altdeutschen gewöhnlich Leben bedeutet, die hebr. Benennungen ursprünglich nur Bezeichnungen einzelner Theile desselben, der Fleischtheile, der Knochen, der Eingeweide (vgl. Ps. 16, 9 mit Hiob 2, 5; Kl. 4, 7 mit 1 Mos. 2, 23; HL. 5, 14 mit 2 Sam. 20, 10). Im Griechischen stehen entweder die entsprechenden Ausdrücke für diese Theile (1 Petr. 4, 1; Hebr. 11, 22; Matth. 15, 17) oder gewöhnlich der den Körper im ganzen bezeichnende Ausdruck sōma.

Sofern der Leib die materielle äußere Seite des Menschen bezeichnet, ist er der Gegensatz der Seele, des Geistes, des Herzens oder des innern Menschen (Hiob 14, 22; Matth. 10, 28; Hiob 12, 10; Jak. 2, 26; Ps. 16, 9; 84, 3; Röm. 7, 22 fg.; Eph. 3, 16 fg.), wie Leib denn auch im Sinne von Leichnam stehen kann (Ps. 110, 6; Matth. 27, 58 fg.). Doch ist der Hebräer weit entfernt von einer dualistischen und spiritualistischen Trennung von Seele und Leib; vielmehr erscheint ihm im allgemeinen der Leib als beseelte Materie, und zwar denkt er sich die Einheit von todtem Stoff und Lebenskraft vermittelt durch das Blut, sodaß der Gegensatz von Seele und Leib ein relativer ist (3 Mos. 17, 11; s. Herz). Dieser Anschauungsweise entspricht auch die bei dem Verfasser der Grundschrift der fünf Bücher Mose und bei dem Ergänzer dieser Grundschrift vorhandene Vorstellung über die Art der Erschaffung der Menschen, indem jener den Menschen aus der durch den Geist Jahve's belebten Materie entstehen (1 Mos. 1, 26 fg.), dieser die aus der Materie gebildete leibliche Gestalt des Menschen wie der Thiere durch seinen Geist beseelen läßt (vgl. 1 Mos. 2, 7 mit 19), eine Ansicht, der auch die spätern Hebräer folgen (Koh. 3, 20 fg.; 12, 7; Hiob 34, 14 u. a.).

Diese Anschauungsweise, welche nicht minder den einseitigen Spiritualismus wie den einseitigen Materialismus vermeidet, ist auch noch vorhanden, als die Idee der individuellen Unsterblichkeit in das religiöse Bewußtsein eingetreten ist, sofern die Herstellung eines neuen Leibes auch hier als das Ziel erscheint. Auch Paulus, obgleich er in gewisser Beziehung in dem Leibe den Sitz der Sünde erkennt, denkt sich den Zustand des vollendeten Menschen doch nicht ohne Leiblichkeit. Wie Christus bei seiner Wiederkunft in leiblicher Gestalt erscheinen wird (2 Thess. 1, 9 fg.), so empfangen auch die Gläubigen durch die Auferstehung einen neuen Leib (1 Thess. 4, 16; 1 Kor. 15, 52), den der Apostel

als unvergänglich, geistig und himmlisch beschreibt (1 Kor. 15, 35; 2 Kor. 5, 1—4). Zwar könnte es nach diesen Ausdrücken sowie nach der Aussage, daß Fleisch und Blut das (vollendete) Reich Gottes nicht erwerben können (1 Kor. 15, 50), scheinen, als sei dabei nicht mehr an etwas Materielles zu denken und der Ausdruck Leib sei nur aus Mangel an einer adäquaten Bezeichnung der Sache gewählt. Allein, daß jene Attribute des Auferstehungsleibes nur die grobe Stofflichkeit ausschließen wollen, geht daraus hervor, daß Paulus die himmlischen Leiber in Analogie mit andern endlichen Formen der Materie stellt (1 Kor. 15, 39—41), und der Ausdruck „geistiger Leib" will daher nur aussagen, daß dieser Leib im Gegensatz zum seelischen (1 Kor. 15, 44), von dem niedern Lebensprincip des Menschen beherrschten, dem höhern Geistesleben des Menschen vollkommen angemessen sei. Demnach sehnt sich der Apostel auch nicht, des Leibes ledig zu werden, sondern die Wiederkunft Christi noch zu erleben und dann in die neue Erscheinungsform des vollendeten Menschen umgewandelt zu werden (2 Kor. 5, 2—4). Ueberhaupt ist die hebr. Denkweise, wo sie nicht, wie im Buch der Weisheit und im Essäismus Elemente der alexandrinischen Anschauungsweise in sich aufgenommen hat, dem spiritualistisch gefaßten Unsterblichkeitsglauben nicht günstig, wie denn auch die jüd. Ascese nicht den Zweck der Vernichtung, sondern nur der Heiligung des Leibes hat (vgl. meine Schrift „Die Idee des Menschen" [Göttingen 1868], S. 186 fg.).

Von diesen Gesichtspunkten aus werden wir nun auch allein im Stande sein, die Beziehung richtig aufzufassen, welche namentlich bei Paulus die Sünde zu dem Leibe des Menschen hat. Da der Leib nicht blos das Organ des sittlichen Geistes ist, sondern diesem gegenüber, vermöge des in ihm waltenden Naturprincips, auch eine relative Selbständigkeit besitzt, so kann der Geist sowol den Leib, als umgekehrt der Leib den Geist beherrschen. Zwar gibt es einen Zustand beim Menschen, wo dieser noch ganz Fleisch ist, d. h. wo das niedere Seelenleben die ganze Persönlichkeit erfüllt, sodaß der Geist latent bleibt (Röm. 1, 24 fg.); aber wo das sittliche Bewußtsein nicht allein wach geworden ist, wie im Judaismus, um dann freilich kraftlos zu bleiben (Röm. 7, 10 fg.), sondern auch principiell die Herrschaft gewonnen hat, geht die Sünde noch von dem Leibe oder den Gliedern, von den sinnlichen Antrieben der in dem Leibe zur Erscheinung kommenden niedern Seele aus (Röm. 7, 22 fg.; Kol. 3, 5). Daraus erhellt, daß nicht die Materie als Ursache und Sitz der Sünde angesehen wird, sondern der Ursprung der Sünde vielmehr principiell in dem seelischen Princip des Leibes, dessen äußere Erscheinung und Organ der Leib ist, oder im Fleische gesucht wird (Sir. 23, 22; Jak. 3, 2. 6; 4, 1; 1 Kor. 15, 45 fg.; Gal. 3, 3; Röm. 6, 17—19; 1 Petr. 3, 18; 4, 6; Joh. 3, 6). Demgemäß spricht Paulus von einem Leibe der Sünde, d. h. einem der Sünde angehörenden (ihr ergebenen) Leibe (vgl. Röm. 6, 6 mit 12), von einer Kreuzigung oder Ablegung dieses Leibes, von einer Opferung (Weihung für Gott) und einem Heiligsein (Gott geweiht sein) desselben (Röm. 6, 6; 12, 1; Kol. 2, 11; vgl. 1 Kor. 7, 34 mit 6, 20), und betrachtet den Leib des Christen als Tempel des göttlichen Geistes (vgl. 1 Kor. 6, 19 mit 13 und Röm. 8, 9 mit Joh. 2, 21), verlangt Jakobus (Kap. 3, 2) die Zügelung des Leibes, und steht der Leib Christi metonymisch für die erlösende Kraft seines Todes (Röm. 7, 4; 1 Kor. 10, 16; Kol. 1, 22; Eph. 2, 16; 1 Petr. 2, 24; Hebr. 10, 10), ohne daß dabei Widersprüche und Misverständnisse abgewehrt würden.

Eine besondere Erwähnung verdient auch noch der metaphorische Gebrauch, den Paulus von dem Begriff Leib macht. Die Gesammtheit der Gläubigen wie die locale Gemeinde erscheint ihm als Ein Leib in Christo, d. h. als eine in ihm begründete Einheit, sofern er das gemeinschaftsbildende Princip ist (Röm. 12, 5), oder als der Leib, an dem Christus das Haupt ist, sofern die Christen von seinem Geiste erfüllt, getrieben und regiert werden (Eph. 1, 22 fg.; 4, 4. 12. 16; 5, 30; Kol. 1, 18. 24). An diesem Leibe bilden die verschieden begabten Individualitäten, nach ihrer ganzen Persönlichkeit oder vorzugsweise nach ihrem leiblichen Leben (1 Kor. 6, 15), die Glieder, welche gleich den verschiedenen Organen des Körpers durch gegenseitige Dienstleistung, wie sie im Körper durch Sehnen und Nerven vermittelt wird, das Wachsthum oder die Erbauung (hier spielt der Vergleich des Körpers mit einem Gebäude hinein) des Leibes bewirken (Röm. 12, 4—6; Eph. 4, 11 fg. 16; Kol. 2, 19; 1 Kor. 12, 12. 30). Man hat dies im Sinne einer mystischen Verbindung des erhöhten Christus mit den Gläubigen verstehen wollen, wozu die Lehre von der realen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl die Handhabe bot,

allein es liegt den betreffenden Aussagen des Apostels offenbar blos die auch uns geläufige Vergleichung der einen ethischen Organismus leitenden, realen oder idealen Persönlichkeit mit dem Haupte des menschlichen Körpers zu Grunde. Wittichen.

Leibeigene, s. Sklaven.

Leibesstrafen, s. Strafen.

Leibrock, s. Priester.

Leichen. Ueber die Behandlung der Todten vor ihrer Bestattung bei den Hebräern (Juden) erfahren wir aus den heiligen Schriften sowie aus gesetzlichen Bestimmungen späterer Zeit Folgendes. Sobald der Tod eingetreten war, küßte man unter Thränen und Klagen das Antlitz des Verstorbenen (1 Mos. 50, 1), und eine heilige Pflicht verlangte, daß „die Oeffnungen", d. h. Augen und Mund des Verstorbenen, geschlossen würden durch die liebreiche Hand von Verwandten oder Freunden (1 Mos. 46, 4; Tob. 14, 15). Dieses Zudrücken der Augen, wie es besonders auch in den ersten christl. Gemeinden als schöne Liebespflicht geübt wurde, reicht überhaupt in das frühe Alterthum zurück. Hierauf folgte die einen Haupttheil orientalischer Gesetzesbestimmung bildende Waschung, welche man bei dem todten Körper deshalb für nöthig hielt, damit derselbe rein sei, wenn die Rechenschaft vor Gott würde abzulegen sein; außerdem findet sie in dem Glauben, daß jeder Todte für unrein zu halten sei (4 Mos. 19, 11), ihre Erklärung. Die Waschung (vgl. Apg. 9, 37) geschah mit lauwarmem Wasser, sodaß man beim Kopf begann und sie bis herab über die Füße fortsetzte, dabei sollte aber der Mund zugehalten werden, damit kein Wasser hineinkomme; bei der ganzen Handlung mußte dem Körper dieselbe Achtung erzeigt werden, die man ihm zuvor im Leben erwies; daher darf nichts Gleichgültiges oder gar Unpassendes dabei gesprochen werden. Auch sollten nach dem Tode eines Mannes nur Männer, sowie nach dem einer Frau nur Frauen die üblichen Liebesdienste verrichten. Während der Waschung lag der Körper auf dem sogenannten Mithorbret, und zwar mit den Füßen nach der Thür des Zimmers zu gerichtet. Wie aber sonst gewöhnlich bei Gastmählern und Hochzeiten der Waschung die Salbung folgte, so pflegte man auch hier des Todten Haare mit einer in Wein aufgelösten Eidotter zu salben. Das alles geschah gewöhnlich im Trauerhause oder, in Ermangelung eines dazu geeigneten Locals, auch auf dem Friedhofe. Da jedoch nach einem tief in religiösen Anschauungen wurzelnden Glauben der Körper eines Todten für unrein gehalten wurde, so verunreinigte auch jede Berührung mit ihm, und daher wurde eine Waschung der Hände auch von denen verlangt, die dem Verstorbenen jene Liebesdienste erzeigten, wie dieselbe in gleicher Weise auch nach dem Begräbniß von allen Leidtragenden gesetzlich gefordert war. Nachdem der Leichnam so gewaschen und gesalbt war (denn ein Einbalsamiren des ganzen Körpers geschah 1 Mos. 50, 2 als ägypt. Sitte wol nur zu dem besondern Zwecke, den Körper Jakob's nach Kanaan transportiren zu können), wurde er mit einem weißen Linnen umgeben (vgl. Matth. 27, 59; Mark. 15, 46; Luk. 23, 53); außerdem wurden Hände und Füße mit Binden und das Haupt mit einem Schweißtuch umwunden (Joh. 11, 44). In spätern Zeiten ward es Sitte, womöglich schon bei Lebzeiten sich ein besonderes Sterbekleid zu fertigen, bei dessen Nähen jedoch ein Knauf in die Fäden nicht gemacht werden durfte; nur bei Wöchnerinnen, die im Kindbett starben, bei Ertrunkenen oder solchen, die sich todt gefallen hatten, sah man öfters ab von einem besondern Sterbekleid; Selbstmördern wurde es immer versagt, und diese wie jene wurden in eben der Kleidung, die sie beim Eintritt des Todes trugen, auch beerdigt.

Andere Todte wurden in der angegebenen Weise bekleidet, und der also umhüllte Körper wurde nun in den Sarg gelegt, und zwar so, daß die Füße genau nebeneinander lagen, der Daumen der Hand wurde ein wenig nach innen eingebogen, sodaß er die Gestalt eines י (Jod), d. i. des Anfangsbuchstabens des heiligen Namens Jahve, erhielt. Ein Sarg wird schon im A. T. unter dem Namen 'arón (1 Mos. 50, 26), im N. T. unter der Bezeichnung σορός (Luk. 7, 14), bei Josephus λάρναξ, stehend auf einer Bahre, mittah (2 Sam. 3, 31), erwähnt, und bei Beerdigung fürstlicher Personen war beides reich mit Gold und Edelsteinen geziert. Solange der Todte der Erde noch nicht übergeben war, wurde eine Kerze oder Lampe zu Häupten des Sarges gestellt, und dieselbe blieb auch noch während der ersten sieben Trauertage an jenem Platze stehen; man gründete diesen Gebrauch auf die Stelle Spr. 20, 27, wo die Seele des Menschen ein Licht Gottes genannt wird. Noch vor der Beerdigung mußten alle Freunde des Verstorbenen kommen,

ihn noch einmal zu sehen, und im Verein mit den Ueberbliebenen zu klagen, besonders sollten auch diejenigen, welche mit dem Lebenden in Feindschaft gelebt hatten, noch jetzt die Verzeihung des Todten erbitten, um nicht von ihm vor Gott verklagt zu werden. Die Ausstellung der Leiche konnte in jedem Zimmer geschehen, Apg. 9, 37 geschah sie im Obergemach des Hauses, nur wurde dann die rabbinische Vorschrift zur Beachtung empfohlen, daß in demselben Zimmer nicht gegessen oder sonst etwas Ungehöriges unternommen werden dürfe, daß man auch mit der Thora und Thephila, d. i. mit dem Studium des Gesetzes oder den üblichen Gebeten, daselbst sich nicht beschäftigen solle. Nach Vollziehung der obengenannten Liebespflichten und nach Abschluß der Zeit der Ausstellung der Leiche folgte dann der feierliche Act, mittels dessen man sich der Leichen zu entledigen pflegte, d. i. das Begräbniß (s. d.). Grundt.

Leiden. Es liegt in der Consequenz des gesetzlichen Standpunktes, in allem Leiden als einer Fügung des gerechten Gottes eine göttliche Strafe zu erblicken, ein Zeichen göttlicher Ungnade (vgl. Ps. 74, 1). Diese Anschauung hat ihr relatives Recht, sofern vor Gott niemand unschuldig ist (Hiob 9, 2. 3) und schuldlos leidet. Aber es mußte sich dem alttest. Frommen das Räthsel aufdrängen, daß den Gerechten Leiden treffen, während der Gottlose im Glück sitzt. Wie läßt sich das zurechtlegen? Vor allem dadurch, daß der Glaube die Ausgleichung in die Zukunft rückt und so die Harmonie zwischen Gerechtigkeit und Wohlergehen trotz des gegenwärtigen Misverhältnisses festgehalten wird (Ps. 75, 11). Während der Frevler bald und unversehens hingerafft wird, winkt dem Frommen der erwünschteste Ausgang (vgl. Ps. 37, besonders V. 10. 37). Der alttest. Geist sucht aber weitere Lösung. Er sieht im Leiden den Gerechten von Gott der Feuerprobe unterstellt (Spr. 17, 3; Sir. 2, 5; Hiob 1. 2). Er beginnt auch, im Leiden ein wesentliches Moment väterlicher Erziehung zu sehen; das Leiden soll für den Frommen ein Warnungs- und Zuchtmittel sein (Hiob 33, 15—30; Spr. 3, 11. 12). Der höchste und ewig herrliche Gedanke jedoch, zu welchem sich der israelitische Genius emporschwingt, ist der von Ps. 73, 25. 26:

> Wen hab' ich im Himmel? Und auf Erden lieb' ich nebst dir nichts.
> Mag Fleisch und Herz mir schwinden, mein Herzensfels, mein Theil bleibt ewig Gott.

Im Besitz Gottes als des höchsten Gutes erhebt sich das fromme Gemüth wie über alle Güter so über alle Leiden.

Im N. T. spielt das Leiden eine weit größere Rolle; hat es doch seinen Mittelpunkt in einem sündlos leidenden Christus. Da mußten sich ganz neue Gesichtspunkte für seine religiöse Betrachtung öffnen. Die alttest. Gedanken werden übrigens wieder aufgenommen. Die Leiden sind Proben, in denen der Glaube sich zu bewähren hat (Jak. 1, 2. 3; Hebr. 12, 4); auch an die väterliche Zucht, welche die Leiden als Mittel gebraucht, werden die Gläubigen erinnert, ja, sie sollen darin ein Zeugniß ihrer Kindschaft finden (Hebr. 12, 5—11). Jenes Sichstellen auf den Besitz Gottes wiederholt sich im mit Gott versöhnten christl. Gemüth in gesteigerter Weise (Röm. 8, 31—39). Auch dies findet sich im N. T. wieder, daß die definitive Anpassung des Loses an die sittliche Würdigkeit oder Verwerflichkeit in die Zukunft verlegt wird (Luk. 6, 20 fg. 24 fg.). Nur wird nicht mehr in die noch übrige Lebenszeit und den erfahrungsmäßigen Weltlauf diese Ausgleichung verlegt, sondern in eine ganz neue Welt, den „zukünftigen Aeon" (Matth. 19, 28. 29), wozu allerdings auch schon das A. T. in seinem apokalyptischen Ausläufer, dem Buch Daniel (Kap. 12), den Uebergang anbahnt (vgl. 2 Makk. 7, 9). Eine neue und höhere Anschauung vom Leiden begründete jedoch der im leidenden Messias aufgeschlossene und verkörperte ethische Gehalt der Reichsidee und die dadurch bedingte Vergeistigung des gesammten Zukunftsbildes, welches als eigentlichen Kern neben mancher Phantasiezuthat die Vollendung des innern Menschen in Aussicht stellte (Röm. 14, 17 fg.; 1 Joh. 3, 2). Das Leiden gehört nur dem „auswendigen Menschen" (2 Kor. 4, 16) an, und thut dem Ausreifen des „innerlichen", der für die Ewigkeit bestimmten Substanz des Menschen, so wenig Eintrag, daß vielmehr die ewige Verherrlichung durch das Erdulden temporärer Trübsal bedingt und vermittelt ist (2 Kor. 4, 17; Apg. 14, 22). So kann sich denn ein von der Liebe Gottes erfülltes Herz theils vermöge des bereits gegenwärtigen geistigen Besitzes, theils vermöge der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit der Trübsale rühmen (Röm. 5, 1—3. 5), es vermag sich über sie als über ein Unbedeutendes

hinwegzuschwingen (Röm. 8, 18; 2 Kor. 4, 17). Für den Gläubigen, dem ja auch der Tod zu Füßen liegt (1 Kor. 15, 55—57), sind „dieser Zeit Leiden" ein ganz vorübergehendes Accidens, das freilich nach der Art des jetzigen Weltlaufs unvermeidlich ist (Joh. 16, 33), ihm jedoch seinen Trost nicht rauben kann (Röm. 8, 35), ihn vielmehr noch anfeuert, sich in ernstem Kampfe auf das bessere Theil zu bereiten (Hebr. 12, 11—14). Er weiß ja, daß auch die Leiden zum besten dienen und zur Verherrlichung Gottes ausschlagen müssen (Röm. 8, 28; Joh. 9, 3), wie das an den Leiden Christi insbesondere dem frommen Gemüth zum Bewußtsein kommt (1 Petr. 2, 21—24). Der Gläubige soll nicht nur auf den leidenden Christus als sein Vorbild schauen, sondern wissen, daß er an Christi (vorbildlichen) Leiden theilhat, sofern ihm mit Christus alles gemeinsam ist und sofern er um Christi willen das Leiden auf sich nimmt (Röm. 8, 17; Matth. 5, 11). Er kann sich damit trösten, daß Christus als der Gerechte litt für Ungerechte, für uns (1 Petr. 3, 18; 4, 1); er sieht an ihm, wie Gott durch Leiden vollkommen macht (Hebr. 2, 10), und wie man durch Leiden zur Herrlichkeit eingeht (Luk. 24, 26). Das Höchste, was ein Christ von seinen Leiden rühmen kann, ist Kol. 1, 24 zu lesen. Der Apostel freut sich seiner Leiden, welche er für die Gemeinde Christi auf sich nimmt, und welche ihr auch zugute kommen; die Trübsale Christi verlangen ein Nachbild und eine Gegenleistung durch Leiden am Fleisch zum besten der Gemeinde, als des Leibes Christi, und was an dieser Forderung noch übrig ist, das will er mit Freuden vollends bezahlen (vgl. Gal. 6, 17; 2 Kor. 1, 5. 6; 1 Kor. 4, 9—15). Da sich die Kraft Christi gerade im Leiden beweist, wo unsere Schwachheit offenbar zu werden pflegt (Phil. 4, 13; 2 Kor. 12, 10), so kann der Erlöste auch im Leiden guten Muthes sein, ja selbst die Drangsale noch für ein Gut achten, da sie zur Geduld, durch letztere zur Bewährung, durch diese zur felsenfesten Hoffnung führen (Röm. 5, 2—5). Späth.

Leidtragen, s. Trauer.

Leihen, s. Darlehen.

Lemuel, Lemoel hieß der König, den seine Mutter mit einigen, Spr. 31, 2—9 erhaltenen Kernsprüchen über seine Pflichten belehrte. Sonst wissen wir nichts von ihm, als daß er über das kleine Reich Massa in Nordarabien herrschte, und auch das verdanken wir erst der richtigen grammatischen Behandlung des Textes in Spr. 30, 1 und 31, 1. Hitzig (in den „Theologischen Jahrbüchern", Jahrg. 1844, S. 269 fg., und „Die Sprüche Salomo's" [Zürich 1858], S. 311 fg.) hat schlagend nachgewiesen, daß Massa an jener Stelle ein Eigenname sein müsse, und das Weitere ergab sich aus 1 Mos. 25, 14; Jes. 21, 11 fg.; 1 Chron. 4, 41 fg. Die Meinungen, daß Lemuel ein blos fingirter Name sei, daß der Dichter eigentlich Salomo im Sinne habe oder, daß Hiskia darunter zu verstehen sei, fallen demnach von selbst dahin.

Die ursprüngliche Form des Namens ist ohne Zweifel Lemoel (Spr. 31, 4), nach Fleischer verkürzt aus Elmoel, d. i. „Gott ist Zuflucht" (arabisch: mau'il); die gewöhnliche Aussprache Lemuel (Spr. 31, 1) ist daraus erst durch Verähnlichung mit Namen, wie Bethuel, Penuel, Schemuel u. s. w., hervorgegangen. Zur Etymologie vgl. besonders Mühlau, De proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque indole (Leipzig 1869), S. 38 fg. Steiner.

Leopard, dasselbe Thier, das Luther sonst als Pardel (s. d.) erwähnt. Furrer.

Lescha (Lasa bei Luther), 1 Mos. 10, 19 als südöstlicher Grenzort für das Gebiet der kanaanit. Stämme angegeben, scheint nördlich von den durch ihren Untergang berühmten Städten des Thales Siddim gelegen zu haben. Nach Hieronymus (zu 1 Mos. 10, 19) hätten wir Lesa ostwärts vom Todten Meere bei den heißen, von den Griechen Kallirrhoë genannten Quellen in der Kluft des Wadi Zerka Main zu suchen. Es ist möglich, daß dieser Wadi, eine lange und mächtige Bergspalte, in ältester Zeit eine Völkergrenze bildete, wie späterhin die, einige Stunden südlicher liegende, Schlucht des Arnon. Zur sichern Bestimmung der Lage des Ortes finden sich zu wenig Anhaltspunkte. Furrer.

Lesen, s. Unterricht.

Letusim werden 1 Mos. 25, 3 neben den Assurim und Leummim als Söhne Dedan's genannt. Auffallend ist an diesen drei Namen der Plural; da sich zudem keiner von den dreien mit Sicherheit als Volksname nachweisen läßt, werden wir sie wol (vgl. Hitzig in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Jahrg. 1866, S. 9) für Appellative zu halten haben. Lataš heißt hämmern, schmieden; letušim kann dem-

nach als Abstractum (vgl. hanutim in 1 Mos. 50, 3) das Schmieden, die Schmiedekunst, und durch Uebertragung die Schmiedezunft, die Metallschläger bedeuten. Steiner.

Leuchter. Dem ganzen Alterthum war Licht (s. d.) ein religiöser Grundbegriff, dem hebr. Volk ein Symbol des göttlichen Daseins und Wirkens in seiner Mitte. Daher stand auf der Südseite des heiligen Raumes in der Stiftshütte ein großer Leuchter in getriebener Arbeit, zu dem, nebst Lichtputzen und Näpfen, ein Talent (Luther: Centner) feinen Goldes verwendet wurde (2 Mos. 25, 31 fg.; 37, 17 fg.; 39, 37), das einige = 822000 pariser Gran, andere 83½ dresdener Pfund schätzen. Einem antiken Candelaber gleich bestand er aus der Basis, nach Maimonides in 3 Füße auslaufend, worauf der gerade Schaft saß, aus dem beiderseits je 3 Arme, wahrscheinlich in gleicher Entfernung, nach der Höhe jenes sich hinaufbogen und mit ihm 7 Oellampen trugen, die den heiligen Raum erleuchteten. „Seine Kelche, seine Knäufe und seine Blumen" sollten „von ihm sein", d. h. ein Ganzes ausmachen (2 Mos. 25, 31). Das Streben nach Ganzheit ist hier wie in andern Dingen im Jahvethum nicht zu verkennen. Die Dunkelheit der urkundlichen Beschreibung und Ausdrücke läßt keine klare Vorstellung von seiner ornamentalen Beschaffenheit gewinnen, und die Schilderungen alter und neuer Schriftsteller geben sich schon durch ihre Verschiedenheit als Vermuthungen zu erkennen. Ebenso wenig erhellt aus den Worten im 2. Buch Mose, ob der Schaft länger oder mit den 6 Armen gleichlang war, ob bei den 7 Lampen an die Wochentage und den Sabbat oder nur an die heilige Siebenzahl überhaupt gedacht werden soll. Dagegen ist, nach Analogie des übrigen Alterthums, mehr als wahrscheinlich, daß das Licht beständig unterhalten wurde, wobei es möglich bleibt, daß, nach Josephus, am Tage 3 und des Nachts alle 7 Lampen brannten. Diese wurden des Morgens und Abends während eines Räucheropfers hergerichtet (2 Mos. 30, 7 fg.). Bei der Weiterschaffung der Stiftshütte hatten die Söhne Kahath's den Leuchter und seine Nebengeräthe mit einer purpurblauen und einer Tachaschdecke zu verhüllen; Eleasar führte die Aufsicht (4 Mos. 4, 9 fg.).

Der Salomonische Tempel enthielt, der gesteigerten Pracht des Cultus gemäß, 10 goldene, wahrscheinlich dem der Stiftshütte ähnliche Leuchter, wovon 5 auf der Süd- und 5 auf der Nordseite des Heiligthums standen (1 Kön. 7, 49; 2 Chron. 4, 7 fg.). Sie fielen den Chaldäern zur Beute (Jer. 52, 19). Von silbernen Leuchtern (1 Chron. 28, 15 fg.) ist sonst nichts bekannt. Im Serubabel'schen Tempel war nur ein einziger Leuchter, den Antiochus Epiphanes wegnahm, Judas Makkabi aber ersetzte (1 Makk. 1, 23; 4, 49 fg.). Der Leuchter im Tempel des Herodes glich, nach der Schilderung des Josephus und der Abbildung auf dem Triumphbogen des Titus, dem der Stiftshütte.

Der gewöhnliche Leuchter war ein nothwendiges Wohnungsgeräth (2 Kön. 4, 10). Das N. T. gebraucht den Ausdruck Leuchter oft bildlich (Matth. 5, 15; Mark. 4, 20; Offb. 1, 12 fg.; 2, 5). Roskoff.

Leummim werden 1 Mos. 25, 3 als Nachkommen Dedan's angeführt. Wie Assurim und Letusim (s. d.) ist auch dieser Name als Appellativum zu deuten und zwar nach dem arabischen la'ama, d. h. zusammenfügen, verbinden (z. B. eine Wunde, einen Riß), von Metallen also: löthen. Ursprünglich Abstractum, kann das Wort auch als Collectivum stehen und die Metallöther bezeichnen (s. Dedan). Steiner.

Levi, Leviten. Levi als Stammvater des mit der Besorgung der gottesdienstlichen Angelegenheiten in ganz Israel betrauten Stammes erscheint neben Ruben und Simeon als einer der ältesten Söhne Jakob's von der Lea (1 Mos. 29, 34; 35, 23; 2 Mos. 1, 2); sein Stamm wird schon in Aegypten in drei Geschlechter getheilt, Gerson, Kahath und Merari, und von dem einen (Kahath), d. h. Amram, sind Mose und Aaron entsprossen (2 Mos. 6, 16 fg.). Alle zünftigen Priester hießen in früherer Zeit Söhne Levi's, ja der Name des Stammes selbst scheint so viel zu bedeuten als heilige Schar oder heilige Zunft (Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 373; vgl. 4 Mos. 18, 2. 4; Jes. 56, 6; 1 Mos. 29, 34); der in einigen Theilen der Gesetzgebung so scharf hervorgehobene Unterschied zwischen Priestern und Leviten trat erst in späterer Zeit, hauptsächlich infolge der Reform Josia's, ein und machte sich erst nach dem Exil geltend. Das älteste wirklich geschichtliche Zeugniß über die Stellung des Stammes Levi, welches wir besitzen, ist der Ausspruch in dem gegen das Ende der Richterzeit verfaßten Segen Jakob's (1 Mos. 49, 5—7: „Simeon und Levi sind Brüder, Waffen des Frevels ihre Schwerter; in ihren Rath komme nicht meine Seele, mit ihrer Versammlung einige sich

nicht meine Ehre; denn in ihrem Zorn würgten sie Männer, und in ihrem Muthwillen verstümmelten sie Stiere; verflucht ihr Zorn, weil er gewaltig, und ihr Grimm, weil er hart; ich vertheile sie in Jakob und zerstreue sie in Israel." Weit entfernt, in der Verwaltung des Opferdienstes durch diesen Stamm eine Bevorzugung desselben vor den übrigen Stämmen zu erkennen, sieht der Verfasser vielmehr in dem Umstande, daß derselbe kein eigenes Stammgebiet besitzt, sondern wie Simeon in Israel vertheilt und zerstreut ist, nur einen Fluch, und erklärt diesen durch eine von Simeon und Levi in alter Zeit begangene Frevelthat (vgl. 1 Mos. 34, 25 fg.). Wie die Vertheilung des Landes an die übrigen Stämme, so wird auch dieser Mangel des Grundbesitzes und bestimmten Stammgebiets bei dem Stamm Levi im Buch Josua auf die nach Mose's Anweisung getroffene Anordnung Josua's zurückgeführt. „Dem Stamm Levi gab er keine Besitzung, die Opfer Jahve's, das ist ihre Besitzung" (Jos. 13, 14); „denn keinen Theil haben die Leviten unter euch, sondern das Priesterthum Jahve's ist ihre Besitzung" (vgl. Jos. 18, 7 mit 13, 33; 5 Mos. 10, 9). Im Lande unter den andern Stämmen zerstreut, verdienten sie sich ihren Lebensunterhalt durch Verwaltung des Opferdienstes (s. Priester).

Wenn auch allmählich die Priester am Tempel zu Jerusalem sich an Rang und Bedeutung über die übrigen Mitglieder des Stammes Levi erhoben, so gab es doch bis zum Exil zwischen Priestern und Leviten keinen Unterschied, beide Ausdrücke sind vielmehr bis dahin völlig gleichbedeutend; nicht nur stehen beide Bezeichnungen öfters nebeneinander zur Bezeichnung der dem Priesterstande Angehörenden (5 Mos. 17, 9. 18; 24, 8; 27, 9; 31, 9; vgl. Jos. 3, 3 mit 18, 7), auch Jeremia sagt noch in gleicher Weise: „die Priester, die Leviten" (Kap. 33, 18) oder „die Leviten, die Priester" (Kap. 33, 21), oder auch blos „die Leviten" (Kap. 33, 22), um die opfernden Priester zu bezeichnen; sogar Maleachi (Kap. 2, 1. 7) gebraucht noch zur Bezeichnung der Priester den allgemeinen Ausdruck „Söhne Levi's" (vgl. Kap. 3, 3 mit 2, 4), wie 5 Mos. 18, 1 zu: „die Priester, die Leviten", noch ausdrücklich hinzugefügt wird: „der ganze Stamm Levi". Erst durch die von Josia in gewaltsamer Weise durchgeführte Abschaffung aller übrigen Heiligthümer im Lande wurde in den Verhältnissen der bisjetzt in den Landstädten beschäftigten und so außer Brot gesetzten Priester eine allerdings längst vorbereitete Veränderung hervorgebracht. Zwar bestimmt das die neue Ordnung der Dinge regelnde Gesetz, daß jeder Levit aus irgendeiner der Städte ganz nach seines Herzens Wunsch nach Jerusalem kommen könne, um hier priesterliche Functionen zu verrichten, und daß er in diesem Falle gleichen Antheil wie die andern Priester an den amtlichen Einkünften haben sollte (5 Mos. 18, 1 fg.). Allein diese Bestimmung des Gesetzes kam nicht zur Ausführung (vgl. 2 Kön. 23, 9); die Priesterschaft des Tempels weigerte sich, die übrigen Leviten als gleichgestellt und gleichberechtigt anzuerkennen, und ließ sie nur zu untergeordneten Diensten und Handreichungen, zum Bewachen der Tempeleingänge, zum Schlachten der Opferthiere u. s. w. zu, wozu bisher zum Theil Fremde als Tempeldiener verwendet worden waren (Ez. 44, 6 fg.). Die durch die Aufhebung aller andern Opferstätten wachsende Zahl der Opfernden (vgl. Jer. 17, 26; 26, 2) erforderte an und für sich eine entsprechende Vermehrung der die Tempeldienste jeder Art besorgenden Personen, und bei dem durch die Propheten beförderten Bestreben, alles Heidnische und Unheilige aus dem Tempel zu entfernen, mußten auch solche dem geweihten Stande angehörende Diener den Fremden vorgezogen werden. So bildete sich allmählich das dienende Verhältniß der Leviten den Priestern gegenüber, welches nach dem Exil als feststehend galt, bald als uralte Einrichtung, wie alles andere, auf Mose zurückgeführt und bei der schließlichen Redaction der priesterlichen Gesetze genauer geregelt wurde. Statt der „Priesterleviten" oder der „Levitenpriester" hieß es später in der Chronik „die Priester und die Leviten". Solche Leviten kamen mit Serubabel nur 74 aus dem Exil zurück (Esra 2, 40), während von Angehörigen der Priesterschaft über 4000 Köpfe nach Jerusalem zurückkehrten; als sich im folgenden Jahrhundert etwa 1500 Männer bereit fanden, mit Esra nach Jerusalem überzusiedeln, war kein einziger Levit dabei, und erst durch besondere dringende Vorstellungen gelang es dem Esra, 38 Leviten zum Mitgehen zu bewegen (Esra 8, 15 fg.).

Nach den Bestimmungen der Priestergesetzgebung sind die Leviten dem Aaron und seinen Söhnen, d. i. den Priestern, ganz zu eigen gegeben, um ihnen zu dienen (4 Mos. 3, 6. 9; 8, 16. 19; 18, 6); sie verrichten, nach Anordnung und Anweisung der Priester, die untergeordneten Dienste bei dem Heiligthum als Mittelglied zwischen den Priestern und

dem Volk (4 Mos. 8, 11 fg.; 18, 2 fg.), aber zu den heiligen Geräthen und dem Altar dürfen sie nicht nahen (vgl. 4 Mos. 18, 3 mit 4, 15. 20). Die Stelle, die sie einnehmen sollen, wird durch die ihnen bei der Stiftshütte angewiesene Stellung genau gekennzeichnet. Während die Priester auf der Ostseite der Stiftshütte, da, wo am Tempel der Brandopferaltar stand, gelagert sind, lagern die Leviten auf den drei übrigen Seiten, um so das Heiligthum vor jeder Annäherung der Laien, vor jeder Berührung des Unheiligen, und dadurch die Gemeinde vor dem göttlichen Zorn zu bewahren (4 Mos. 1, 50 fg.; 8, 19; 18, 22 fg.), und zwar nach der Rangordnung ihrer drei Geschlechter, das Geschlecht Kahath auf der Südseite, Gerson gegen Westen und Merari gegen Norden (4 Mos. 3). Die Kahathiten, als das Geschlecht, welchem auch Mose und Aaron und die Priesterschaft angehörten, tragen unter Aufsicht des Eleasar, des ältesten Sohnes Aaron's, die heiligen Gegenstände und Geräthschaften der Stiftshütte, doch nicht eher, als nachdem dieselben von den Priestern sorgfältig in ihre Decken und Ueberzüge eingehüllt worden sind, sodaß die Leviten nur diese Hülle berühren, die Gegenstände selbst aber nicht einmal sehen, da ihnen dies den Tod bringen würde (4 Mos. 4, 19 fg.; 18, 3); die Gersoniten besorgen und tragen die Teppiche und Vorhänge, die Merariten die Breter, Säulen, Seile und Pflöcke, beide unter Aufsicht Ithamar's, des zweiten Sohnes Aaron's (vgl. 4 Mos. 4 mit 10, 17. 21).

Die Leviten sind von nun an an die Stelle der dem Dienste Jahve's geweihten Erstgeborenen getreten, denn eigentlich waren alle männlichen Erstgeborenen Jahve heilig und zum Dienst hingegeben als eine ihm darzubringende Gabe (2 Mos. 13, 2; 22, 28b); statt ihrer, so wird berichtet, nahm Gott die Leviten an und übergab sie dem Aaron und seinen Söhnen als Diener (4 Mos. 3, 12 fg.; 8, 16 fg.); bei der Zählung fanden sich 22373 Erstgeborene von einem Monat aufwärts gezählt, dagegen nur 22000 Leviten, die übrigen 373 mußten daher nach der gesetzlichen Bestimmung mit 5 Sekel für den Kopf losgekauft werden (vgl. 4 Mos. 3, 40 fg. mit 2 Mos. 13, 13; 34, 20; 4 Mos. 18, 16). Zum Dienst wurden sie dann nach 4 Mos. 8, 5 fg. auf folgende Weise eingeweiht: Mose besprengte sie mit „Sündwasser", sie schoren die Haare an ihrem ganzen Leibe ab und wuschen ihre Kleider, um sich von allem Schmuz der Sünde zu reinigen; dann traten sie mit zwei Farren, dem einen zum Brandopfer, dem andern zum Sündopfer, vor das Heiligthum in Gegenwart der Vertreter des Volks, welche die Hände auf sie legten, und wurden von Aaron als eine Webe vor Jahve gewebt, d. h. gleich den Opferstücken vor dem Altar hin und her bewegt, „um durch diese sinnbildliche Handlung die Verpflichtung des ganzen Volks zum Dienste am Heiligthum des Herrn in seinen erstgeborenen Söhnen auf die Leviten zu übertragen und sie als Stellvertreter der Erstgeborenen Israels dem Herrn als lebendiges Opfer zu seinem Dienst zu übergeben" (Keil zu 4 Mos. 8, 5 fg.); nach Opferung der beiden Farren traten sie dann ihr Amt an.

Der Dienst der Leviten soll nach 4 Mos. 4 vom 30. bis zum 50. Lebensjahre, nach dem Zusatz 4 Mos. 8, 23 fg. dagegen vom 25. bis zum 50. Lebensjahre dauern, nach dem 50. Jahre sollen sie blos ihren Brüdern helfend zur Seite sein. In der Chronik (1 Chron. 23, 3) wird dem Gesetz in 4 Mos. 4 gemäß berichtet, David habe die Leviten von 30 Jahren und darüber gezählt und eingetheilt, dagegen soll er sie in der letzten Zeit schon vom 20. Jahre an zum Dienste bestellt haben (1 Chron. 23, 27), wie dies auch von Hiskia (2 Chron. 31, 17) und von Serubabel (Esra 3, 8) erzählt wird (vgl. Bertheau, „Die Bücher der Chronik" [Leipzig 1854], S. 212).

Da den Leviten kein Antheil an den Opfern zukommt, so sollen sie den Zehnten erhalten; sie sollen nicht blos, wie das 5. Buch Mose es anordnete, gleich den Witwen, Waisen und Fremdlingen, mit einer freiwilligen Spende von den in Jerusalem zu feiernden Opfermahlzeiten (5 Mos. 12, 12. 18 fg.; 14, 27; 16, 11. 14; 26, 11) oder mit einem Antheil von dem in jedem dritten Jahre an dem Wohnort eines jeden an die dort befindlichen Besitzlosen auszutheilenden Zehnten der Feldfrüchte (5 Mos. 14, 29; 26, 12) sich begnügen müssen, sondern aller Zehnt in Israel, der Zehnt der Feldfrüchte sowol als auch des Rind- und Kleinviehes soll den Leviten gehören für ihren Dienst am Heiligthum, nur haben sie von demselben wiederum den Zehnten an die Priester abzugeben (vgl. 4 Mos. 18, 21 fg. mit 3 Mos. 27, 30 fg.; Neh. 12, 47).

Bis zur Zeit Nehemia's wurden die Sänger und Thorwärter als besondere Innungen neben den Leviten angesehen (Esra 2, 70; Neh. 7, 1; 10, 40; 12, 45 fg.); bei dem Chro-

nisten dagegen werden sie den Leviten völlig gleichgestellt, ja man erkennt bei ihm das Bemühen, diese Gleichstellung überall hervortreten zu lassen (vgl. 1 Chron. 9, 26; 2 Chron. 5, 12; Esra 3, 10; Neh. 12, 24. 27). Wie 2 Chron. 5, 12 erzählt wird (vgl. 1 Chron. 15, 27), hätten die Sänger unter den Leviten zu David's Zeit Leibröcke von Byssus getragen; noch in Nero's Zeit unter Agrippa II. setzten es die Sänger, vielleicht mit Berufung auf diese Stelle, durch, daß sie bei dem Gottesdienst priesterliche Kleidung anlegen durften (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 6). Nachdem einmal die ihrer Priesterrechte verlustig gewordenen Leviten nur Tempeldiener waren, bestand thatsächlich kein Unterschied mehr zwischen ihnen und den andern Klassen der Tempeldiener, da ihre Geschäfte, sowol, was die Thätigkeit bei den gottesdienstlichen Handlungen als auch die Ueberwachung der Gebäude, Vorräthe und Schätze betrifft, vielfach ineinandergriffen. Sie hatten die heiligen Räume zu bewachen, zu öffnen und zu schließen und für die Reinhaltung derselben zu sorgen, die Amtskleidungen und heiligen Geräthe herauszugeben, zu reinigen und wieder unter Verschluß zu nehmen, dies alles unter Fernhaltung von dem, dessen Berührung und Anblick nur den Priestern zukam (vgl. 4 Mos. 18, 3 mit 2 Chron. 29, 16); sie hatten ferner die Tempelvorräthe, die Zehnten und Abgaben aufzuspeichern und zu verwalten, die Opfervorräthe einzukaufen, zu verwahren und davon je nach Bedarf zu liefern, die mancherlei Spezereien anzuschaffen, aus welchen die Priester das Räucherwerk verfertigten, die Schaubrote und anderes Backwerk, welches beim Opfern gebraucht wurde, zu bereiten (1 Chron. 9, 26 fg.; 23, 28 fg.; 26, 20 fg.; 2 Chron. 31, 12 fg.), Musik und Gesang beim Gottesdienste zu verrichten (1 Chron. 15, 16 fg.; 25, 1 fg.; 2 Chron. 5, 12; 7, 6; Esra 3, 10; Neh. 12, 27), den Priestern beim Schlachten und Enthäuten der Opferthiere beizustehen (2 Chron. 29, 34; 30, 17; 35, 11), dabei das Blut aufzufangen und zum Sprengen hinzuhalten (2 Chron. 30, 16), und anderes, was nicht als niedrigste Dienstleistung den Netinim (s. d.) zukam. Die Anfertigung gewisser Dinge, welche eine besondere technische Fertigkeit erforderten, war in bestimmten Familien erblich; so die Anfertigung der Schaubrote oder des Backwerks (1 Chron. 9, 31. 32), wie die Bereitung des Räucherwerks in einigen bestimmten Priesterfamilien erblich war (1 Chron. 9, 30). Alle die angegebenen Verrichtungen konnten nur dann gut verwaltet werden, wenn sie immerwährend denselben Personen anvertraut waren; eine Eintheilung in eine bestimmte Zahl von sich ablösenden Abtheilungen, wie bei den Priestern, tritt daher bei den Verzeichnissen der Leviten auch nicht hervor.

Zur Zeit des Verfassens der Chronik wurden alle Einrichtungen des Tempels, soweit sie nicht schon durch das mosaische Gesetz bestimmt waren, auf David als den eigentlichen Gründer des Tempels zurückgeführt, und der Chronist gefällt sich darin, jene ideale Zeit David's gegenüber der Dürftigkeit der Gegenwart in ihrer vorbildlichen Herrlichkeit darzustellen; sowie er von David maßlose Schätze zum Bau des Tempels aufhäufen läßt (1 Chron. 22, 14. 16; 29, 2 fg.), so umgibt er ihn mit einem ungeheuern Heere von Leviten: 24000 zur Leitung der ökonomischen Geschäfte des Tempels, 6000 als Schreiber und Richter, 4000 als Thorwärter und 4000 als Sänger (1 Chron. 23, 4. 5), die alle nach der Zwölfzahl eingetheilt werden. Dabei ist er überall bemüht, die Leviten in der Geschichte des ersten Tempels auftreten zu lassen und ihnen eine Bedeutung und Thätigkeit zuzutheilen, von welcher die ältern Geschichtsquellen durchaus nichts wissen, und welche trotz aller in Menge aufgezählten Namen als durchaus ungeschichtlich erscheinen muß (vgl. meine Schrift „Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments" [Leipzig 1866], S. 245).

Im N. T. erscheint Levi als Eigenname unter den Vorältern Joseph's (Luk. 3, 24. 29). Ein Zöllner dieses Namens, welcher Jesu als Jünger nachfolgte, wird Luk. 5, 27. 29 und Mark. 2, 14 erwähnt, und scheint derselbe zu sein, welcher Matth. 9, 9 Matthäus (s. d.) genannt wird. Graf.

Leviathan, s. Krokodil.

Leviratsehe, s. Ehe.

Levitenstädte. Nach dem Gesetz in 4 Mos. 35, 1—8 sollen von den Städten des Landes 48 an die Leviten zur Wohnung abgetreten, und rings um jede dieser Städte soll ein Bezirk von 1000 Ellen Breite zur Viehtrift für sie abgemessen und ihnen überlassen werden. Nun mögen die levitischen Priester wol in früherer Zeit in den meisten

Städten, in welchen sie sich aufhielten, den übrigen Unangesessenen gleichgestellt gewesen sein (vgl. Richt. 17, 7), als solche Häuser zum Wohnen und das Recht, auf den der Gemeinde gehörenden Weideplätzen ihr Vieh, wenn sie solches besaßen, weiden zu lassen, gehabt haben, und daraus ist wol das Gesetz über die Levitenstädte hervorgegangen, gleichwie das Gesetz über das Jubeljahr 3 Mos. 25, 8 fg. auf älterm Herkommen beruht; es ist aber wie dieses nicht nur unausgeführt geblieben, sondern noch in höherm Grade rein theoretisch und ganz unausführbar. Unklar bleibt in dem Gesetz, ob die Leviten die ganzen 48 Städte oder nur einzelne Wohnungen darin, soweit als nöthig, besitzen sollen, denn nach Jos. 21, 12 hätten die Stammesangehörigen blos das zur Stadt gehörende Feld und die Dörfer besessen; die Abmessung eines Bezirks von 1000 Ellen Breite zur Viehtrift rings um jede dieser Städte ließe sich aber wol etwa in einer südruss. Steppe oder bei neuzugründenden Städten im Westen Nordamerikas, nicht aber in dem gebirgigen Palästina ausführen, wo ein solcher geometrisch abzumessender Raum gar nicht vorhanden ist und es keineswegs von willkürlichen Gesetzesbestimmungen abhängt, welche Grundstücke sich zu Viehweiden, und welche sich zu Feld- oder Gartenbau eignen, und wo die Städte schon bestanden, das Land schon bebaut war, als die Israeliten es im Laufe der Jahrhunderte eroberten. In dem Verzeichniß Jos. 21 (welches 1 Chron. 6, 39—66 wiederholt ist) wird zwar die Ausführung dieses Gesetzes geschildert, allein, wenn schon die Zahl 48, d. h. 4 × 12, und der Umstand, daß von allen Stämmen, großen wie kleinen — abgesehen von den Priesterstädten in Juda und Simeon — je 4 Städte in solcher Weise an die Leviten abgetreten werden, Bedenken erregen muß, so noch mehr, daß zwischen den Priestern und den übrigen Leviten genau unterschieden wird, und die Priester ihre Städte in Juda, Benjamin und Simeon, d. h. im Gebiet des Reiches Juda, erhalten, während bei Voraussetzung eines solchen Unterschieds in der Zeit vor David die Priester ihre Besitzungen doch in der Nähe von Silo, also im Stamm Ephraim und den angrenzenden Stämmen, hätten erhalten müssen. In der in den Büchern der Richter, Samuel's und der Könige uns überlieferten Geschichte findet sich nirgends ein Zeugniß von diesen Priester- und Levitenstädten zu irgendeiner Zeit, und wenn wir zur Zeit Saul's in Nob eine zahlreiche Priesterschaft sehen, und Nob sogar die „Stadt der Priester" genannt wird (1 Sam. 22, 18 fg.), so kommt gerade Nob in dem Verzeichniß der Priesterstädte Benjamin's (Jos. 21, 17 fg.) nicht vor. Mehrere der in dem Verzeichniß genannten Städte wurden von den Israeliten gar nicht erobert, sie blieben von Kanaaniten bewohnt und wurden erst zu Salomo's Zeit fronpflichtig, wie Geser, Taanach, Jibbam, Nahalol (Jos. 21, 21. 25. 35; vgl. Richt. 1, 27 fg.), konnten also vor Salomo nicht im Besitz der Leviten sein; nach Salomo bis zum Exil waren aber die Verhältnisse in beiden Reichen, namentlich im Reich Israel, nicht der Art, daß man diese Städte an die Leviten geschenkt oder in solcher Gleichmäßigkeit ihnen zur Wohnung angewiesen haben sollte. Zur Zeit Josia's erscheinen die Leviten nicht als Heerdenbesitzer, sondern stehen in den Städten, in welchen sie wohnen, den nicht an der Landwirthschaft betheiligten Unangesessenen völlig gleich. Das Gesetz über das Jubeljahr setzt das Gesetz 4 Mos. 35, 1—8 voraus (vgl. Jos. 14, 4, woraus 3 Mos. 25, 32—34), aber erst der Chronist, welcher alle Bestimmungen des Gesetzes als seit Mose's Zeit feststehend ansieht und die ältere Geschichte nach den Anschauungen seiner Zeit umgestaltet, weiß auch von den Priester- und Levitenstädten zu berichten (1 Chron. 13, 2; 2 Chron. 11, 14; 31, 19). Graf.

Libanon. Obgleich das alpine Gebirge, das die anwohnenden Völker zu allen Zeiten als „Weißberg" (libanón, arabisch libnán) bezeichnet haben, thatsächlich außerhalb des israelitischen Gebiets lag, so hatte dasselbe doch für das gesammte Culturleben Israels eine hohe Bedeutung, und wird daher auch nicht weniger als 68 mal in der Bibel erwähnt.

Der Libanon erstreckt sich 22 Meilen lang in nördlicher Richtung von den Ufern des Leontes bis zu den Wassern des Eleutherus, gegen Abend vom Mittelländischen Meer, gegen Morgen von dem westlichen Höhenzug des Wadi et-Teim und der großen Ebene Bekaa begrenzt. Von Osten steigt das Gebirge in einer fast ununterbrochenen schroffen Linie zum Grat auf und gewährt von dieser Seite ein düsteres Aussehen. Doch fehlt es auch dem Ostabhang nicht ganz an natürlichen Terrassen mit Plateaux und Hoch-

thälern und an einzelnen langsamer sich abdachenden Ausläufern, zwischen denen die Menge der Bergbäche der Ebene entgegenrauscht. Wir heben hervor die romantische reichbegrünte Schlucht, die, bei der Kuppe Sannin beginnend, ostwärts von Zahle ausmündet, ferner die weite Terrasse, in deren tiefster Stelle die Schneewasser zum See Leimune sich sammeln. Weiter nördlich spaltet sich der Hochgrat des Gebirges in verschiedene nord- und nordostwärts abfallende Züge von wilder, zerrissener Gestalt. Unter den stärkern Bächen, die vom Ostabhang des Gebirges herunterrauschen, ist zu erwähnen der Burdony, welcher die Schlucht von Zahle durchströmt und mit dem Leontes sich vereinigt. Reiche Zuflüsse erhält auch der Orontes, dessen fernste Quelle jedoch wie die des letztgenannten Stromes am Westfuß des Antilibanon liegt. Als selbständiges Bergwasser stürzt der Eleutherus (Nahr el-Kebir) von den Ostgehängen des Libanon nordwärts, um dann, nach Westen umbiegend und den eigentlichen Libanon begrenzend, ins Mittelländische Meer sich zu ergießen.

Ungleich reicher und mannichfaltiger erscheint das Gebirge in seinem Westabfall gegliedert. Hier lagert dem Hauptkamm ein durchschnittlich sechs Stunden breites Hochland vor mit zahllosen Thälern, Schluchten und mächtigen Bergwällen. Die große Mehrzahl der Thäler hat einen ostwestlichen Lauf, indem sich die meisten Ausläufer in dieser Richtung vom Hauptkamm abzweigen. Im nördlichen Theil des Gebirges ist die Richtung dieser Querzüge vorwiegend eine nordwestliche; im südlichen gibt es auch einige nach Mittag sich streckende große Längenthäler. Hier steht eine niedrigere Kette dem Hauptgrat parallel westlich gegenüber. So strömen die Wasser des Wadi Zaharani (zwischen Tyrus und Sidon ausmündend) bis ungefähr zur Mitte ihres Weges durch ein südlich geöffnetes Längenthal, und einige Stunden weiter nördlich folgt in derselben Formation das Thal des Bostrenus (Wadi el-Auly). Die Nähe der Küste, die gewaltige Zerklüftung des Gebirges hat die Bildung größerer oder gar schiffbarer Ströme im Westen des Libanon verhindert. Aber da auf den höchsten Kuppen desselben der Schnee auch im heißesten Sommer nie ganz wegschmilzt, sondern in geschützten Spalten und Fächern sich erhält, so begreifen wir, daß es hier eine Fülle perennirender Bäche und Flüßchen geben muß. Von Süden ausgehend nennen wir nach dem Bostrenus den Tamyras (Nahr ed-Damur), den Magoras (Nahr Beirut), den Lykus (Nahr el-Kelb), den Adonis (Nahr Ibrahim), Nahr Feidar, el-Dschos, Kadischa, Barid, Arka und Akkar.

So reich verzweigt auch die zum Meere sich absenkenden Ausläufer des Libanon sind, so wiederholt sich doch bei denselben die gleiche Terraingestaltung in ermüdender Einförmigkeit. Da das Gebirge fast ganz aus Kreidekalk besteht, so fehlen ihm die kühnen Zacken und Pyramiden, die scharfgeschnittenen und vielgegliederten Formen der krystallinischen Felsmassen. Die höchsten Punkte des breiten Hauptkammes bestehen nicht aus stolz von der Umgebung sich abhebenden Felshörnern, sondern es sind mehr oder weniger flachgebildete Kuppen. Ihre Besteigung bietet daher keine besondern Schwierigkeiten und lohnt durch eine herrliche Aussicht über das Gewirr der Vorberge und den blauen Gürtel des „großen Meeres" im Westen und über die weite Bakaaebene, den schroff ansteigenden Antilibanon, den riesigen Hermonstock im Osten. In südnördlicher Richtung erwähnen wir von den hervorragendsten Kuppen: Dschebel Rihan, 5391 (engl.) Fuß, Niha, 6197 Fuß, Baruk, 7054 Fuß, Keneiseh, 6668 Fuß, Sannin, 8162 Fuß, Fum el-Misab, 9996 Fuß, Dhor el-Chodib, die höchste Kuppe des Gebirges, 10061 Fuß, Akkar, 6980 Fuß.

Seiner schwerfälligen und monotonen Felscontouren ungeachtet besitzt der Libanon doch, in unmittelbarer Nähe des Meeres zu so gewaltiger Höhe aufsteigend, manche Partie von großartiger Schönheit. Schon der Anblick des Gesammtgebirges vom Meere aus ist imposant. In jäher Flucht streben die felsigen Vorberge vom Strande auf und unmittelbar hinter ihnen ragen die höchsten Massen empor, als ob es in kaum unterbrochener Linie aufwärts ginge und nicht breite Terrassen und Plateaux dazwischenlägen. Daher ahnt denn auch der Schiffer wenig von dem reichen Culturleben hinter und zwischen den weißlichen Kalkwänden, die in geologischer Nacktheit seinem Auge entgegenglänzen. Auch droben im Gebirge selbst möchte der unerfahrene Wanderer häufig versucht sein, über die erschreckliche Oede und Kahlheit der wirren Masse von steilen Thalabhängen und lang hingestreckten Felsrücken zu klagen. Es mangeln jene dichten grünen Wälder, von welchen die alpine Region unserer Hochgebirge so anmuthig sich abgrenzt, und man sieht von

weitem meist nur die senkrechten Felsen oder Mauern der Terrassen, die jäh übereinander aufsteigen, aber nicht den vegetativen Reichthum der terrassirten Gärten und Felder selbst. Doch welche Ueberraschung, wenn man sodann ein einzelnes Thal von oben genauer be=



trachten kann. Unten in der Tiefe der schäumende tosende Bach, bekränzt von hoch= gewachsenen Pappeln, Walnußbäumen und, weiter meerwärts, von rothblühendem Oleander= gebüsch. Rechts und links Garten an Garten, mit Weizen, Gerste und andern Feld= oder Küchengewächsen bepflanzt. Dichte Haine von Obstbäumen, an denen oft die Reben

in unbeschränkter Freiheit aufranken. Da treffen wir neben unsern heimatlichen Birn- und Apfelbäumen, Aprikosen-, Pflaumen-, Oel-, Maulbeer- und Kastanienbäume. Namentlich aber scheinen die engen Thäler des Libanon ein Mutterland des Walnußbaumes zu sein. Die grünen Gärten schwingen sich an den steilen Abhängen von Stufe zu Stufe und bezeugen die sorgfältige Terrassencultur der Bewohner. In den höchsten Regionen, wo der Landbau nicht mehr lohnt, und auch im August Schnee in den Schrunden bleibt, weiden Schafe und Ziegen. Wir erwähnen beispielsweise das Thal des Baruk und das mäandrisch sich windende Thal des Kadischa. Nehmen wir hinzu die Menge von Klöstern und Burgen, die oft auf unzugänglich scheinenden Felsbänken über dem schwindelnden Abgrund ragen, so ahnen wir die Fülle romantisch-idyllischer Scenerien dieses Gebirgslandes. Ein Bild von erhabenster Naturschönheit bietet sich dem Wanderer dar, der von Osten her die Paßhöhe ob dem altberühmten Cedernwald erklommen. Vor seinen Augen öffnet sich ein riesiges Amphitheater, indem der höchste Grat des Gebirges halbkreisförmig sich ausspannt. Am Fuß des gigantischen Halbkreises die Schlucht des Kadischa, und im fernen Hintergrund die Halbinsel Tripolis vom Schaumkranz des weitglänzenden Meeres eingefaßt. Gedenken wollen wir auch der Schlucht des Nahr el-Lebben mit ihrer natürlichen Felsbrücke, unter der in einer Tiefe von 80 Fuß das Wasser hindurchtost, in milchigen Schaum aufgelöst, ferner der Schlucht des untern Nahr el-Kelb mit ihren senkrechten nahe zusammengerückten hohen Felswänden und weitgesprengten Grotten. Besonders aber wird die Gegend von Afka wegen ihrer idyllischen Einsamkeit und Lieblichkeit gepriesen. Auch hier bilden die Berge ein weites Amphitheater. Von der hohen Felswand im Hintergrund sprudeln die reichen Quellen des Adonisflusses (Nahr Ibrahim) aus einer Höhle hervor und bilden bald nachher, mit einigen Nebenbächen vereint, drei schöne regelmäßige Cascaden. An die Felsen schmiegt sich in der Thalsohle reiches frisches Grün, und das auf einem Bergrücken liegende Dorf Afka, jener steilen Wand gegenüber, ist von Hainen majestätischer Walnußbäume umgeben.

Dem Kreidekalk des Libanon lagert da und dort Sandstein auf, der Lager von Eisenstein in sich schließt. Wo diese Felsbildung sich findet, da wurzelt auch die Pinie in voller Kraft, während sie auf Kalkboden nicht gut fortzukommen scheint. Wenn im Herbst die ungestümen Wasser des Frühregens den röthlichen Sandstein an den Ufern des obern Adonis zerrieben und sich damit roth färbten, klagten einst die Frauen von Byblos über den Tod des herrlichen Jünglings Adonis, dessen Blut das Wasser des Stromes geröthet habe (s. Hadad-Rimmon). Der nördliche Theil des Libanon ist von vielen Basaltgängen durchsetzt und beinahe über das ganze Gebirge hin sieht man Basaltblöcke zerstreut. Von Eisen findet sich in seinem Schose ein ansehnlicher Reichthum und auch von Kohlenvorräthen verschiedenen Erdalters; doch Mangel an ordentlichen Straßen ließ bis dahin keinen gehörigen Bergwerksbetrieb aufkommen.

Das Gebirge ist auf weite Strecken sehr holzarm; doch keineswegs in dem Maße, wie man gewöhnlich annimmt. Auch jetzt noch finden wir es an nicht wenigen Stellen mit schönem hochbestandenem Wald geschmückt. Unter den Waldbäumen ist am Ostabhang die Steineiche vorherrschend. In den tiefen Thälern wachsen Platanen und Silberpappeln, während Pinien und Cypressen fast bis zu den höchsten Kuppen aufsteigen. Von alters her war aber der Libanon durch seine Cedern berühmt. Gegenwärtig kann sich allerdings derselbe in Bezug auf Reichthum herrlicher Cedernwälder mit dem Taurus nicht messen; allein der bekannte kleine Cedernwald oberhalb der Quellen des Kadischa, wo in einer Mulde 12 uralte und etwa 400 jüngere Cedern gezählt werden, ist keineswegs der einzige seiner Art auf dem Libanon. Nördlich vom Wadi Kadischa wächst nach Ehrenberg eine Menge von Cedern in den höhern Regionen. Zwei Wälder von mehrern tausend Stämmen hat man vor einigen Jahren am Ostabhang des Gebirges entdeckt, unweit von Zahle. Drei prächtige kleine Cedernhaine schmücken die Umgebung des Dorfes Baruk. Bei einiger Forstcultur wäre manche jetzt kahle Stelle des Gebirges leicht wieder mit diesen trefflichen Waldbäumen zu bepflanzen. Das wohlriechende Harz der Cedern, die vielen würzigen Kräuter und Blumen machten den Geruch des Libanon schon zu Hosea's Zeit sprichwörtlich berühmt (Hos. 14, 6; ebenso HL. 4, 11). Auch der Wein des Libanon wurde zu allen Zeiten gepriesen (Hos. 14, 7). Unter den Culturbäumen nimmt der Maulbeerbaum wegen der Seidenzucht die wichtigste Stelle ein, unter den krautartigen Pflanzen der Taback. Sehr ungleich wacht an den langen Abhängen der

Frühling auf; daher die arab. Dichter im Mai mit Recht sagen können, daß der Berg an seinem Fuß den Sommer, in der Mitte den Frühling und auf seinen Schultern den Winter trage.

Zwischen dem einsamen Felsgeklüft lauern Panther und Bären auf Gazellen. Schakale schweifen auf den niedrigern Vorbergen scharenweise herum, und auch das Geheul der Hyänen wird daselbst in der Nacht bisweilen vernommen. Adler und Geier schweben über die hohen Ränder des Gebirges hin. Wilde Eber treiben sich noch in der Heimat des Adonis herum und Stachelschweine jagt man vielfach in den Hochthälern auf. Seltener ist der Klippschiefer; doch in der Schlucht des Leontes hat man auch einige seines Geschlechts entdeckt. Zahllos ist mancherorts die Menge der Fledermäuse, sodaß sie bisweilen zur Landplage werden können.

Nach der, freilich nie vollständig realisirten, Grenzbestimmung in Jos. 13, 4 fg.; Ez. 47, 15—17; 48, 1 gehört auch noch der Libanon zum Lande der Verheißung. Einzelne israelitische Gemeinden mochten sich schon früh auf dem Gebirge da und dort angesiedelt haben (s. Aphek). Sonst aber werden als Bewohner des Libanon in der Bibel erwähnt Heviter (Richt. 3, 3), Gibliter (Jos. 13, 5; 1 Kön. 5, 18 [32]) und andere unter dem Namen „Bergsaßen" zusammengefaßte Stämme (Jos. 13, 6). Die Oberherrschaft über das Gebirge behaupteten jahrhundertelang die Phönizier. Von ihnen mußte seinerzeit Salomo die Cedern beziehen (1 Kön. 5, 20. 22 fg.), obgleich er selbst Besitzungen im Libanon gehabt zu haben scheint (1 Kön. 9, 19).

Von den hebr. Dichtern und Propheten wurde das Gebirge besonders wegen seiner Cedern (s. d.) viel bewundert; aber sie haben dasselbe auch gepriesen wegen seiner gewaltigen Höhe (Jes. 37, 24) und mächtigen Wurzeln (Hos. 14, 5), wegen seines würzigen Duftes (HL. 4, 11; Hos. 14, 6), seines nie welkenden Grüns (Jes. 60, 13), daher das Welkwerden des Libanon Sinnbild äußerster Heimsuchung (Jes. 33, 9; Nah. 1, 4), wegen seines trefflichen Weines (Hos. 14, 7), seines Quellenreichthums (HL. 4, 11) und seiner Waldesfülle (Ps. 72, 16), und den Libanon um solcher Vorzüge willen in mannichfache Bilder und Gleichnisse verwoben.

Schon für den Israeliten haftete der Name Libanon nur an dem Gebirge westlich von Bakaa und umfaßte nicht zugleich den Antilibanon, dessen südlicher Grenzstock Hermon mächtig genug die besondere Beachtung Israels auf sich zog. Selbst die nördliche Fortsetzung des Hermon hatte ihre eigenen Namen (s. Amana und Hermon). Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß bisweilen die ganze alpine Gebirgsmasse im Norden Israels als Libanon bezeichnet wurde, gleichwie Zion oft als Ausdruck für ganz Jerusalem erscheint. So haben wir uns den Thurm auf dem Libanon, der nach Damaskus schaut (HL. 7, 5), jedenfalls auf dem Antilibanon, wahrscheinlich auf einem der östlichen Ausläufer des Hermon, zu denken. Den gleichen Gebrauch des Namens finden wir in Jud. 1, 7; 5 Mos. 1, 7; 11, 24; Jos. 1, 4; 13, 5.

Während der Libanon die höchste Erhebung in seinem nördlichen Theile besitzt, finden wir umgekehrt beim Antilibanon die höchsten Kuppen an dessen südlichem Ende. Hier ragt der Hermon (s. d.) 9053 Fuß empor, vom nördlichern Antilibanon übrigens durch eine so tiefe und breite Einsattelung geschieden, daß er eine selbständige Betrachtung erfordert. Die vom Hermon aus nächste höhere Kuppe, die von esch-Schekif (östlich von den Quellen des Barada) mißt 6808 Fuß, die Kuppe Halimeh, die höchste im nördlichen Theil des Gebirges, dem Libanonkegel Jum el-Misab östlich gegenüber, 5000 Fuß. Wir vermissen beim Antilibanon jenen Reichthum querer Ausläufer, welche riesigen Strebemauern gleich vom Meere her zum Grat des Libanon hinaufziehen. Fächerförmig gehen langgestreckte Bergketten, vom Hermon aus gesehen, nord- und nordostwärts, mit mehr oder weniger breiten Thälern und Plateaux zwischeninne. Oestlich vom höchsten Rücken werden die Hochebenen zwischen den Bergwällen breiter und breiter, diese selbst immer niedriger. Nördlich unter der Breite von Ribleh verliert sich das Gebirge in die unermeßliche Steppenfläche, die es auch östlich umgrenzt.

Die meist schroffen Gehänge des Antilibanon sind gänzlich waldlos. Nur in den von Bächen durchzogenen Hochthälern wächst die Pappel in üppigster Fülle, aber auch in monotoner Geselligkeit. Aus dem westlichen Fuß des Gebirges strömen die Quellen des Leontes und Orontes hervor, indem beide Flüsse nur wenig Verstärkung aus den

höhern Gebirgsstufen empfangen. Seine Hauptwassermasse sendet der Antilibanon indeß nach Osten durch das Bett des Stromes Barada. Die obersten Baradaquellen liegen im Zebedanythal, dem schönsten Hochthal im Herzen des Gebirges. Im Osten und Westen ist es von gewaltigen Felsmassen eingefaßt, die in ihrer vollständigen Kahlheit einen grellen Gegensatz bilden zu dem vegetativen Reichthum der breiten Thalsohle. Wenn in Damaskus schon sommerliche Hitze drückt, entfaltet hier oben erst der Frühling in saftigem Wiesengrün, in den Blüten zahlloser Obstbäume seine Pracht. Wo der Barada das Thal verläßt, biegt er nach Osten um, indem er sich quer durch die nach Nordost laufenden Bergzüge einen vielfach gewundenen Weg gebahnt hat. Ueberaus malerisch ist das enge senkrecht aufstarrende Felsenthor, durch das er aus dem Zebedanythal tritt. Einige Stunden weiter östlich empfängt er aus der Quelle Ain el-Fidsche einen sehr starken, seine Wassermasse verdoppelnden Zufluß.

Die großen Stufenplateaux im Osten des Hochrückens zeigen nur da ein reicheres vegetabilisches Leben, wo die in tausend verborgenen Klüften gesammelten Wasser als bedeutende Quelle zu Tage treten. Reichgesegnet ist auf solche Weise der Wadi Helbon, der mehrere dieser Plateaustufen tief durchschnitten hat. Hier gibt es Wasser in Fülle und darum auch unverwelkliches Grün. Vor allem herrlich sind die Trauben von Helbon, schon im Alterthum würdig erfunden, den Wein für die pers. Königstafel zu liefern (vgl. Strabo, XV, 735; Ez. 27, 18).

Der Grundstock des Gebirges besteht ebenfalls aus Kreidekalk. Mehr aber als im Libanon treffen wir hier Schichten von Kreidemergel mit Feuerstein zusammengebacken, die wellenförmig aneinander sich reihende Hügel bilden, mit steiler Seitenentblößung. Sporadisch erscheint diluvialer Sandstein auf den Plateaux, und Jaspisfelsen stehen da und dort zu Tage. Noch bedarf namentlich der nördliche Theil des Antilibanon einer genauern topographischen und geognostischen Untersuchung.

Aus der reichhaltigen Literatur heben wir hervor: Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), III, 1, 2; Seetzen, „Reisen durch Syrien" (Berlin 1854—59), I, 22 fg., 140 fg.; Robinson, „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 10 fg., 546 fg., und „Physische Geographie des Heiligen Landes" (Leipzig 1865), S. 336 fg.; Thomson, The Land and the Book (London 1868), S. 19 fg.; Porter, Handbook for travellers in Syria and Palestine (London 1868), S. 381 fg., 427 fg., 506 fg.; de Rialle, L'Antiliban im Bulletin de la société géographique (5. Serie, Paris 1868), XVI, 225 fg.; Warren, Summit of Hermon and our summer in the Lebanon im Quarterly statement of the Palestine exploration fund (London 1870), V, 210 fg.

Furrer.

Libertiner (Λιβερτῖνοι) heißen Anhänger des Judenthums, die nach Apg. 6, 9 eine Synagoge oder Antheil an einer Synagoge zu Jerusalem hatten und von denen die Apostelgeschichte berichtet: „Es standen aber etliche auf von der Synagoge, die die der Libertiner heißt, und der Cyrenäer und Alexandriner und von denen, die aus Cilicien und Asien waren." Es ist nun ein alter exegetischer Streit, ob wir uns unter diesen Libertinern Juden eines bestimmten Ortes oder jüd. Freigelassene (libertini generis; Tacitus, Annal., II, 85) vorzustellen haben? Als willkürlich abzuweisen sind die Conjecturen, die „Libertiner" in „Libystiner" (Libyer) verwandeln oder mit Schultheß die Synagoge der Libertiner und Cyrenäer in eine solche der Λιβύων τῶν κατὰ Κυρήνην umsetzen. Wohl aber könnte man fragen, ob die „Libertiner" nicht Bewohner einer sonst unbekannten, aber aus dem Titel Episcopus Libertinensis, der auf der Synode von Karthago im J. 411 vorkommt, erschlossenen Stadt oder Gegend Libertum seien? Allein auch gegen diese Annahme spricht, daß, wenn es eine Stadt oder Landschaft der Libertiner in Afrika gab, sie doch schwerlich so viel jüd. Gäste nach Jerusalem lieferte, daß für sie ein eigener Synagogenverband nöthig gewesen wäre.

Unter diesen Umständen bleibt das Wahrscheinlichste, daß die Libertiner, wie schon Chrysostomus anmerkte, Juden waren, die, oder deren Aeltern, infolge des langen Kriegszustandes als Gefangene nach Rom gekommen waren, später aber freigelassen worden sind. Solcher jüd. Freigelassenen gab es viele, da der jüd. Sklave sich wegen seiner religiösen Vorurtheile als unbrauchbar zum Haushalt erwies, und er, vermöge des Zusammenhaltens des theokratischen Volks, auch leichter Gelegenheit fand, sich loszukaufen. Wie zahlreich

sie in Rom waren, geht schon daraus hervor, daß (nach Tacitus, Annal., II, 85) der Senat unter Tiberius 4000 waffenfähige Männer libertini generis ausheben und nach Sardinien schicken konnte. Auch Philo (De virt. et legat. ad Cajum, II, 568) berichtet, die Mehrzahl der röm. Juden habe aus Freigelassenen bestanden. Auch anderwärts wird ihre Anzahl nicht klein gewesen sein. Diese, vordem in Sklaverei gewesenen, Juden behielten nun für sich und ihre Nachkommen den Namen der Libertiner um so eher, als immer ein gewisser theokratischer Makel an ihnen haftete und ihre Töchter beispielsweise von der Ehe mit Priestern stets ausgeschlossen blieben (Josephus, Contra Apion., I, 7). Vielleicht, daß eben ihre minder privilegirte Stellung dazu geführt hatte, ihnen eine eigene Synagoge in Jerusalem zu erbauen, was dem Geist des damaligen Pharisäismus ganz gemäß gewesen wäre. Damit entschiede sich denn auch die andere Frage, ob diese nach Jerusalem heimgekehrten oder zeitweilig dort weilenden Libertiner eine Synagoge für sich hatten oder ob die angeführte Stelle der Apostelgeschichte so zu verstehen ist, daß die Libertiner mit den Cyrenäern, Alexandrinern, Ciliciern und Juden Vorderasiens eine gemeinschaftliche Synagoge bildeten. An sich schon würde es unwahrscheinlich sein, daß die in Jerusalem wohnenden Juden der genannten judenreichen Bezirke Raum gefunden hätten in Einer Synagoge. Wären solche gemeinschaftliche Synagogen üblich gewesen, so hätte Jerusalem keiner 480 Synagogen bedurft. Die Abtheilung der Worte in der Apostelgeschichte macht zwar möglich, Libertiner, Cyrenäer und Alexandriner zu Einem Verband, Cilicier und Asiaten dagegen zu einem andern zusammenzufassen, allein gerade die Judenschaften von Rom, Alexandria und Cyrenaika bildeten die große Mehrheit der Diaspora, und ihre Millionen sandten mehr Gäste nach Jerusalem als Ein Bethaus zu fassen vermochte. Die Libertiner sind also höchst wahrscheinlich ein Verband für sich. Theokratisch werden sie minder angesehen gewesen sein, factisch aber durch ihre Beziehungen zur Hauptstadt um so einflußreicher. Auch mochten sie manchen röm. Bürger unter den Ihrigen zählen. Der Parteigruppirung nach gehörten sie unter die Hellenisten, von denen der Kampf gegen das Christenthum in Jerusalem ausging (s. Hellenisten). Ob Paulus von Tarsus, als Sohn eines römischen Bürgers, sich zu ihnen oder, als Tarser, zur Synagoge der Cilicier hielt, ist nicht zu entscheiden, bleibt aber auch gleichgültig, da die Darstellung der Apostelgeschichte voraussetzt, daß alle Synagogen der Hellenisten sich an der Opposition gegen Stephanus betheiligten. Hausrath.

Libna (d. i. Weiße). 1) Ein nicht näher bestimmbarer Lagerplatz der Israeliten auf ihrem Zuge durch die Arabische Wüste (4 Mos. 33, 20), der mit Laban (5 Mos. 1, 1) schwerlich identisch ist. 2) Eine kanaanit. Königstadt, welche Josua eroberte (Jos. 10, 29 fg.; 12, 15). Sie wurde darauf Priesterstadt, aber wol nicht, wie man aus 1 Chron. 6, 42 geschlossen hat, auch Asylstadt, da als solche von den 1 Chron. 6, 42 aufgeführten Städten anderwärts (Jos. 20, 7) nur Hebron genannt wird. Unter der Regierung Joram's fiel sie zugleich mit Edom von Juda ab und schloß sich wahrscheinlich den Philistern an (2 Kön. 8, 22; 2 Chron. 21, 10; vgl. V. 16), muß aber späterhin wieder unter jüd. Oberhoheit gekommen sein, da sie von Sanherib belagert wurde, als dieser „gegen alle festen Städte Judas" auszog (2 Kön. 19, 8; Jes. 37, 8; vgl. 36, 1). Hamutul, die Gattin des Königs Josia, war aus Libna gebürtig (2 Kön. 23, 31; 24, 18; Jer. 52, 1). Die Stadt lag in der Ebene des Stammes Juda (Jos. 15, 42). Eusebius, der sie Lobana nennt, wie Josephus („Alterthümer", X, 5, 2) Lobane, und wie arab. Geographen des Mittelalters ein Lobna in Palästina kennen, setzt sie in die Gegend von Eleutheropolis, und daher glauben Neuere sie in dem von letzterer Stadt nicht viel über eine Meile entfernten Tell es-Sâfieh, dem mittelalterlichen Alba Specula, Blanche Garde, wiederfinden zu dürfen, unter Berufung darauf, „daß die auf einem nicht bewachsenen, nach allen Richtungen hin weit sichtbaren Berge gelegene Stadt allenthalben weißleuchtend in die Augen fiel" (vgl. Thenius zu 2 Kön. 8, 22). Dies verwirft jedoch Knobel (zu Jes. 37, 8), da Libna in Jos. 15, 42 mit Ether und Aschan, zwei Simeonitischen Ortschaften, verbunden, südlicher gelegen haben müsse, weil Simeon seine Besitzungen im südlichen Juda gehabt habe. Demgemäß versteht er (zu Jos. 15, 42) die ansehnliche Ruinenstelle Hora in der Ebene, ein Name, der bei Robinson Hawara lautet und „weiß" bedeutet, somit die arab. Uebersetzung von Libna sein würde. Krenkel.

Libni, nach 2 Mos. 6, 17; 4 Mos. 3, 18 ein Enkel Levi's und Sohn Gersom's (s. d.), von dem das Geschlecht der Libniter entsprang (4 Mos. 3, 21; 26, 58). Nach den er-

wähnten Stellen hatte er nur noch einen Bruder, Simei. Mit diesen Angaben des Pentateuchs stehen jedoch die mehrerer Stellen der Chronik im Widerspruch, wonach die beiden Söhne Gersom's Laodan und Simei hießen (1 Chron. 23, 7; 26, 21). Der Widerspruch ist nicht durch die Annahme, daß Gersom drei Söhne gehabt, zu lösen; denn gerade in dem Umstand, daß er nur zwei hatte, stimmen beide Berichte überein. Da nun aber 1 Chron. 6, 2 auch der Chronist Libni und Simei als die Söhne Gersom's aufführt, so findet sich wahrscheinlich in 1 Chron. 23, 7; 26, 21 nur eine auf einem Schreibfehler beruhende verderbte Lesart, wonach aus lbnj l:dn geworden ist. Schenkel.

Libona, s. Lebona.

Libyen. Der Name Libyen eignete schon in der Zeit der Homerischen Lieder dem westlich von Aegypten gelegenen Küstenstrich Nordafrikas, denn Aegypten rechnete das Alterthum zu Asien, obwol schon Herodot die Schwierigkeiten dieser Ländertheilung empfunden und besprochen hat. Je weiter nun die afrikan. Nordküste bekannt wurde, um so weiter wurde der Begriff Libyen gedehnt, es wurde daher von den Griechen als Name für Afrika verwendet, das sich Strabo als rechtwinkeliges Dreieck mit Nordküste und Nil als Katheten vorstellte, während die Vorstellung der Hypotenuse trotz der Umschiffung unter Neko der freien Phantasie überlassen blieb, sodaß Strabo (II, 130) auch von einer Trapezform Afrikas redet. Daneben erhielt sich der ohne Zweifel von einem Volksnamen entlehnte Name Libyen auch noch in seinem ursprünglichen Sinne als Bezeichnung für das zunächst an Aegypten anstoßende Gelände, sodaß man bei den Griechen Libyen als Name des Welttheils von dem Ländernamen zu unterscheiden hat.

Die Kunde, welche die Alten von Nordafrika besaßen, war verhältnißmäßig ungleich größer als die der Neuern bis in die Mitte unsers Jahrhunderts, wo durch Beechy, v. Minutoli, Barth („Wanderungen durch die Küstenländer des Mittelmeeres" [Berlin 1849]), Rohlfs, Maltzan u. a. dies Ländergebiet neu erschlossen wurde.

Schon Herodot unterscheidet richtig drei von Osten nach Westen sich erstreckende Zonen, die der Küste, die der (wilden) Thiere, also die uncultivirte, und die Wüstenzone, die vom ägypt. Theben bis zu den Säulen des Hercules reiche. Die letzte beschreibt er als von Oasen durchzogen, in denen die Quellen eine Baumcultur ermöglichen; auch weiß er von der Gewinnung des Steinsalzes, und ist verwundert darüber, daß in diesem von Salz geschwängerten Boden süße Quellen vorhanden sind. Er setzt diese Oasen mit Salzhügeln völlig schematisch in Entfernungen von meist zehn Tagereisen an. Die bekannten, welche er erwähnt, sind die Oase des Jupiter Ammon von ägyptisirten Libyern bewohnt (Herodot, II, 18), und Augila, jetzt Audschila oder Udschila, südlich von Berenice (Benghasi), und von Hornemann im J. 1797, von Beurmann im J. 1862 besucht. Weiter im Westen erwähnt er noch den Salzberg der Ataranten, die keine Personennamen besaßen und der Sonne fluchten, sowie den Salzberg der Atlanten am Atlas, welche kein Fleisch genossen und nie träumten.

Nördlich von diesem Wüstengürtel erstreckt sich das uncultivirte Land, wohin er das Volk der Garamanten zu setzen scheint, wenn sie nicht noch weiter ins Binnenland hineinfallen, da sie sich gegen allen Verkehr absperren und auf die Aethiopier (Neger) Menschenjagd machen sollen (Herodot, IV, 183), wo außerdem eine Stadt Germe oder Dscherme sich findet, die den alten Namen noch trägt, wie sich auch noch andere alte Namen bis jetzt unter den folgenden Stämmen erhalten haben. Von der Nordküste nämlich und ihrer nicht äthiopischen, sondern speciell libyschen oder, wie wir sagen, berberischen Bevölkerung weiß Herodot mancherlei.

Zunächst an Aegypten stoßen, bis zum Hafen Plynos reichend, 1) die Adyrmachiden, deren Weiber die gefangenen Läuse erst wegwerfen, nachdem sie dieselben zerbissen haben, und deren Fürst das jus primae noctis genießt. Dann folgen von Plynos bis zur Insel Aphrodisias 2) die Giligammer, 3) südlich von Cyrene die Asbyten, 4) südlich von Barka die Auschisen und dabei die Kabaler, 5) die Nasamonen, welche die Datteln von Augila ernten und bis zum Vorgebirge Soloeis (Herodot, II, 32; IV, 43) oder, wie Strabo (XVII, 836) sagt, bis nach Berenice reichen, 6) die Maken, 7) die Gindaner, 8) die Lotophagen auf einer Halbinsel an der Kleinen Syrte, gegenüber der Insel Meninx (später Girba, jetzt Dscherba; v. Maltzan, „Reise in den Regentschaften Tunis und Tripolis" [Leipzig 1870], III, 134), welche die von Homer (Odyssee, IX, 80) hochgepriesenen, heute aber fade erfundenen Früchte von Zizyphus Lotus genießen, 9) die Machlyer

am See Triton, 10) die Auseer, 11) die Maryer (Maziken), jetzt noch als Ehrentitel der Berberstämme in der Form Mazigh oder Amazigh vorhanden, d. h. die Freien, und deren Namen man auch in der hieroglyphischen Form Msauaša wiederzuerkennen geglaubt hat (Ebers, „Aegypten und die Bücher Mose's" [Leipzig 1868], I, 110). Endlich bleiben 12) die Zauefen, noch heute Zawâga, deren Weiber die Kriegswagen lenken, und die honigreichen Gyzanten zu nennen, wogegen die noch weiter westlich sitzenden Stämme übergangen werden können, da nach Strabo (XVII, 838) die Alten kaum über die östlichen, geschweige denn über die westlichen Völker wirklich Eingehendes wußten, obwol über die genannten Stämme Herodot merkwürdige ethnologische Mittheilungen macht, vornehmlich über Ehe und Haartracht, da ein Stamm sich hinten, der andere vorn, der dritte links u. s. w. kahl schor. Alle bemalten sich mit Mennige und aßen Affen. Von einzelnen im Osten bemerkt er, sie hätten den Poseidon und die Athene, das wäre Ptha und Neith, verehrt, was auf Verwandtschaft mit den Nildeltabewohnern oder Beeinflussung von seiten derselben schließen läßt.

Der östliche Theil Libyens mit der Küstenstadt Parätonium gehörte nämlich mit dem Ammonium zusammen seit alter Zeit zu Aegypten als dessen libyscher Nomos; die weiter westlich sitzenden Völker wurden dann als Marmaridä bei Strabo (II, 131) zusammengefaßt und ihr Land Marmarika genannt, an das sich bis Karthago (Tunis) hin, an den Syrten sich herumziehend, die Psylli, Nasamones, Asbystae und Byzacii (Herodot's Gyzanten) anschließen; diesen folgen die Numidier (Νόμαδες), dann endlich die Maurusier oder Mauren, in deren Lande die Stadt Tinga, noch jetzt Tandscha, lag. Der Landstrich der letztern wird von Strabo richtig als äußerst fruchtbar, die Bewohner aber als ein umherschweifendes Volk geschildert, das auf Haarputz, Gold- und Silberschmuck, weiße Zähne und wohlgepflegte Nägel großen Werth lege. Sie kämpften mit Lanzen, ritten die Pferde ohne Sattel mit einem einfachen Halfter, bekleideten sich mit Fellen von Löwen, Panthern und Bären, die Schilde der Fußkämpfer waren aus Elefantenleder.

Schon im hohen Alterthum ergossen sich über alle diese berberischen Urstämme von den beiden Seiten der Syrten aus, da, wo sich die Küste am weitesten nach Norden erstreckt, zwei Ströme fremder Einwanderungen. Die ältere semitische der Phönizier besetzte das am weitesten nach Norden hinausragende Land westlich der Kleinen Syrte, das dann als Gebiet von Karthago eine so große Bedeutung erhalten sollte, und von wo aus sich die phöniz. Ansiedelungen, wie die geographischen Namen bezeugen, bis zu den Säulen des Hercules, ja, darüber hinaus, dehnten (vgl. Gesenius, Scripturae linguaeque phoenicae monumenta [Leipzig 1837], S. 415). Durch die Vermischung dieser phöniz. Fremdlinge mit den Eingeborenen entstand dann eine Mischrasse, die Libyphönizier, die sich später, von phöniz. Anführern geleitet, über Spanien, Sardinien und die Balearen verbreiteten.

Während der semitische Strom schon seit dem 13. Jahrh. v. Chr. in Afrika eindrang, zogen die Hellenen erst im 7. Jahrh. dorthin, und zwar besetzten Dorer vom Peloponnes und der Insel Thera das Land östlich von der Großen Syrte, wo sie von der Insel Platea aus (Herodot, IV, 157) Cyrene, Tauchira und Hesperidä oder Euhesperidä gründeten sowie die lib. Stadt Barka hellenisirten. Sie lebten unter monarchischer Regierung von acht Battiaden, Battos aber bedeutete im Libyschen König, wogegen die Libyer sich an Aegypten übergaben, um von der griech. Herrschaft frei zu sein. Der ägypt. König Hophra (s. d.) rüstete einen Kriegszug gegen Cyrene, verlor aber, da er unglücklich ausfiel, den Thron (Herodot, IV, 159; II, 161). Auch Cyrene überlieferte sich der ägypt. Oberherrschaft, als Kambyses dieses Land unterworfen hatte, es verlor durch Streitigkeiten mit Barka seine Dynastie, erhielt dann eine republikanische Verfassung, unter der die Stadt zur höchsten Blüte kam (Strabo, XVII, 837), freilich oft von Karthago und Aegypten bedroht, bis endlich der erste Ptolemäer seit dem J. 323 das Gebiet eroberte.

Unter den Ptolemäern wurden die alten Ortsnamen umgeändert. Tauchira verwandelte sich in Arsinoe, Hesperidä in Berenice (daraus jetzt Benghasi entstanden ist), Barka in Ptolemais, der Hafen von Cyrene wurde Apollonias genannt. Diese vier Ortschaften bildeten mit Cyrene zusammen die Pentapolis, welche im Besitz einer abgezweigten Linie der Ptolemäer blieb; der letzte derselben, Apion, kinderlos, vermachte testamentarisch das Land den Römern (im J. 113). Der Senat erklärte die Städte für frei, mußte

sie aber, als sie revoltirten, zur neubegründeten Provinz Kreta schlagen (im J. 79). Aus der spätern Geschichte Cyrenes ist der große Judenaufstand unter Trajan und Hadrian zu erwähnen (Dio Cassius, LVXIII, 32), der 200000 Menschen das Leben kostete (über das Weitere s. Cyrene), und daß hier Synesius, der Freund der Hypatia, geboren wurde, der im J. 431 als Bischof von Ptolemais starb. Mit dem Vordringen der Araber über Alexandria hinaus war die gutwillige Unterwerfung Barkas unter Amr ibn-el-hasi verknüpft (vgl. Al-Beladsori, Liber expagnationis regionum, ed. de Goeje [3 Bde., Leyden 1863—67], II, 224; Weil, „Geschichte der Chalifen" [Mannheim und Stuttgart 1846—62], I, 128), worauf sich seine Geschichte mit der des islamischen Nordafrika verbindet, die Ibn Chaldun (Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale, ed. de Slane [4 Bde., Algier 1852—56]) beschrieben hat.

Von dem Volk der Libyer, das den alten Aegyptern schon theilweise unterworfen war, redet auch das A. T. an einigen Stellen unter dem Namen Lubim. Sie werden (2 Chron. 12, 3; 16, 8) als ägypt. Hülfsvölker neben Kusch (d. h. Aethiopier und Abyssinier) und Put (d. h. Bewohner der arab. Küste, hieroglyphisch Punt) im Gefolge Sisak's und So's (Sewe's) erwähnt, auch Nahum (Kap. 3, 9) gedenkt ihrer als der Vertheidiger Thebens, und endlich werden sie Dan. 11, 43 als Krieger im Heere Antiochus IV. Epiphanes erwähnt, die er nach Unterwerfung Aegyptens mit gewonnen hatte. Die LXX schreiben dafür Λίβυες, das Targum Luba'e. Mit dem Namen Libyer, Lubim, identificiren die Ausleger auch die Lehabim in 1 Mos. 10, 13, wozu außer den Commentaren zu dieser Stelle noch vgl. Ebers, a. a. O., I, 104. Merx.

Licht. Unter den früherhin von der Naturkunde allgemein angenommenen Elementen ist das Licht zuverlässig das merkwürdigste. Es ist unter allen das reinste und feinste; es hat etwas Geheimnißvolles, Geistiges. Keines verbreitet sich mit solcher Schnelligkeit und läßt so tiefe Blicke werfen in die Unermeßlichkeit des Weltgebäudes. Es ist, sozusagen, das Auge der Natur und die Bedingung aller unserer Erkenntniß von derselben. Die entzückende Schönheit der Natur liegt großentheils in dem wunderbaren Farbenspiel, welches es über sie ergießt. Es ist ein Princip des Lebens. Wo sich seine Strahlen verbreiten, da entwickeln sich alle Keime des Lebens, um so mehr, als es sich gewöhnlich mit der Wärme verbindet, welche ihrerseits auch eine Bedingung des Lebens ist. Es weckt zur Thätigkeit, während die Finsterniß die meisten organischen Wesen in Ruhe versenkt. Wie das Leben, so erblüht auch das Wohlsein und die Freude nur in ihm, während das Dunkel für beinahe alle lebendigen Geschöpfe etwas Beängstigendes hat. Bedenken wir diese eigene Natur des Lichts und die unermeßlichen Wirkungen, die es im Haushalt der Natur hervorbringt, so werden wir es nicht befremdlich finden, daß es schon im Alterthum in allen Sprachen ein Bild der Wahrheit und Erkenntniß, der sittlichen Reinheit und Güte, des Wohlseins und der Heiterkeit geworden ist. Wie oft ist in der Bibel von dem Lichte die Rede und wie mannichfaltig sind die Bedeutungen, in welchen das Wort in ihr gebraucht wird!

Mit Recht führt die Bibel die Entstehung des Lichts auf einen Act der schöpferischen Macht Gottes zurück. „Gott sprach: «Es werde Licht», und es ward Licht" — mit diesen erhabenen Worten berichtet die erste Kosmogonie (1 Mos. 1, 3) die Schöpfung des Lichts, und läßt alsbald Gott eine Scheidung des Lichts von der Finsterniß vornehmen und das erste mit dem Namen des Tages, die andere mit dem Namen der Nacht bezeichnen.

Die Verfasser der biblischen Bücher sowie das ganze Alterthum hatten von der Natur des Lichts keine klare Vorstellung. Die Frage über das Wesen des Lichts lag dem Geiste der Alten Welt noch fern. Erwägt man die Aeußerungen der Heiligen Schrift über das Licht, so führen sie zu der mehr oder minder bewußten Vorstellung von einem besondern Element, einer feinen, flüssigen ätherischen Materie, die ursprünglich mit der auf dem unermeßlichen Weltchaos ruhenden Finsterniß verschmolzen war, bis Gott sie von derselben trennte. Und dieselbe Vorstellung von dem Licht als einer besondern, feinen, flüssigen Materie war es, die jahrtausendelang allgemein verbreitet blieb, sogar in der Wissenschaft herrschte, bis die Forschung in neuern Zeiten zu dem überraschenden Resultat geführt hat, daß das Licht, gleichwie die Wärme, in Undulationen des den unermeßlichen Weltraum erfüllenden Aethers begründet ist.

Daß das Licht der Erde von den himmlischen Gestirnen zufließt, darüber konnten sich die Hebräer nicht täuschen. Darum heißt es in der ersten mosaischen Kosmogonie (1 Mos. 1, 14. 15): „Gott sprach: «Es werden Lichter an der Feste des Himmels, die da scheiden Tag und Nacht, und geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre, und seien Lichter an der Feste des Himmels, daß sie scheinen auf Erden!» Und es geschah also.“ Es erhellt aus diesen Worten, daß dieser Schöpfungsbericht den Wechsel des Tages und der Nacht, der zuerst (V. 5) dem Licht im allgemeinen zugeschrieben worden war, nunmehr auf alle künftigen Zeiten von den himmlischen Gestirnen bedingt werden läßt. Diese Gestirne sollen zugleich die Zeichen sein, nach welchen die großen Feste der Israeliten (Zeiten) und die Tage und Jahre bestimmt werden sollten. Zurückweisend auf diese Stelle preist Ps. 136, 7—9 Gott, daß er die großen Lichter gemacht hat, die Sonne, dem Tage vorzustehen, den Mond und die Sterne, der Nacht vorzustehen. Diesen Stellen liegt die kindliche Vorstellung der Israeliten von dem Weltgebäude zu Grunde, nach welcher der Himmel als ein festes die Erde überdeckendes Gewölbe, und die himmlischen Gestirne als an dieser Feste angeheftete Lichter betrachtet wurden (s. Erde, Himmel).

Allein, wenn nun der Hebräer sich nicht im mindesten darüber täuschte, daß das Licht des Tages und der die Nacht erhellende Schimmer der Erde von den himmlischen Gestirnen zufließt, wie sollen wir es uns erklären, daß die Schöpfungserzählung (1 Mos. 1) das Licht als das erste Product des göttlichen Schöpferwillens bezeichnet und es vor der himmlischen Feste und den himmlischen Gestirnen von Gott hervorgerufen werden läßt? Dieser Zug mußte schon auffallen und zu mannichfaltigen Erklärungsversuchen Veranlassung geben. Noch sonderbarer macht ihn der Umstand, daß diese Kosmogonie schon an dieses uranfängliche Licht den Wechsel von Tag und Nacht knüpft, den sie doch später von den himmlischen Gestirnen abhängen läßt. Immerhin ist dasselbe nicht auf Rechnung eines Misgriffs des Verfassers zu setzen oder als der Effect seines kindlichen Verlangens zu betrachten, ein Princip der Erleuchtung der ganzen sinnlichen Schöpfungsscene zu haben, die er zu entwerfen im Begriff stand. Können wir auch dieser Kosmogonie keinen eigentlich historischen Charakter zuschreiben, ist sie auch zuverlässig das Erzeugniß des schon in dem höchsten Alterthum hervorgetretenen Nachdenkens über die Entstehung der Welt, aus dem so viele andere Kosmogonien entsprungen sind, so ist sie doch, so reich an wunderbar tiefen Gedanken, daß wir allen Grund haben, auch diesen Zug als einen mit Besonnenheit eingeführten und in einer interessanten Anschauung begründeten anzusehen. Hierzu berechtigt auch der Umstand, daß es ja wirklich in der Natur, außer dem von den sämmtlichen Gestirnen uns zufließenden Lichte, noch vieles andere Licht gibt, daß sogar das Licht der Sonne und des Mondes nicht aus ihnen selbst stammt, weil beide an und für sich dunkle Körper sind, sondern, was die Sonne betrifft, der sie umgebenden leuchtenden Atmosphäre entströmt, während der Mond sein Licht von der Sonne empfängt und in gebrochenem Strahl auf die Erde zurückwirft (vgl. Tholuck, „Vermischte Schriften“ [1. Ausg., Hamburg 1839], II, 173 fg.; Schultz, „Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel“ [Gotha 1865], S. 234 fg.). Dem Verfasser dieser Kosmogonie schwebte wol der Gedanke vor, daß das Licht die nothwendige Bedingung des ganzen unermeßlichen Naturlebens ist. Darum stellte er es an die Spitze aller göttlichen Schöpfungen. Dies erklärt auch, wie er von der Erschaffung der Pflanzenwelt sprechen konnte, ehe er noch der Erschaffung der himmlischen Gestirne Erwähnung gethan hatte. In dem primitiven Licht sollten die Gewächse der Erde die Bedingung ihres Lebens und ihrer Entwickelung finden. Diesem kosmischen Licht weist nun der Verfasser einen besondern Raum in dem Weltgebäude an. Es sollte in der zum Tag bestimmten Zeit hervortreten und sich über die Oberfläche der Erde verbreiten, aber in der zur Nacht bestimmten Zeit sich wieder zurückziehen und der Finsterniß erlauben, seine Stelle einzunehmen. Hieraus ersehen wir, wie er schon vor der Erschaffung der himmlischen Gestirne von Tag und Nacht sprechen konnte. Seiner Meinung nach concentrirte sich, nach der Bildung der Feste, dieses kosmische Licht in den himmlischen Gestirnen. Von nun an sollte die Sonne am frühen Morgen die Finsterniß zerstreuen und die Erde erleuchten, nach ihrem Verschwinden aber das Dunkel wieder über die Erde heraufziehen und nur durch das sanfte Licht des Mondes und der Sterne einigermaßen gebrochen werden. Einen fernen Anklang an diese Vorstellungen vernehmen wir aus der Stelle Hiob 38, 19. Hier legt Gott dem Hiob die für ihn unbeantwortliche Frage vor: „Wo ist der Weg

zur Wohnung des Lichts, und die Finsterniß, wo hat sie ihren Sitz, daß du sie brächtest zu ihrer Grenze, und daß du kenntest die Pfade zu ihrem Hause?" Unmöglich kann diese Frage sich auf das Licht beziehen, welches der Sonne und dem Monde entströmt. Wo diese Gestirne sind, das kann ja der Mensch sagen. Sie muß sich daher beziehen auf das kosmische Licht, von welchem das Sonn- und Mondlicht nur eine theilweise Concentration ist. Wo die Wohnung dieses kosmischen Lichts und wo die Grenze ist, die es von der kosmischen Finsterniß scheidet, das ist für den Menschen ein unerforschliches Geheimniß (vgl. Schlottmann, „Das Buch Hiob" [Berlin 1851], S. 468.

Gerade, weil man im Alterthum das Licht als das reinste Element betrachtete, dachte man sich Gott als im Licht wohnend. Ps. 104, 2 wird von ihm gesagt, daß er sich in Licht hülle wie in ein Gewand; im Buch der Weisheit (Kap. 7, 26) wird die göttliche Weisheit als ein Abglanz des ewigen Lichts bezeichnet, und 1 Tim. 6, 16 Gott beschrieben als in einem Lichte wohnend, das für alle Creaturen unzugänglich ist. Wenn im Brief des Jakobus (Kap. 1, 17) Gott der Vater der Lichter genannt wird, so soll er damit als der Urheber aller leuchtenden Gestirne des Himmels bezeichnet werden. Im Gegensatz zu diesen Gestirnen wird von ihm (Jak. 1, 17) gesagt, daß er nicht, wie z. B. der Mond, einer Veränderung oder einer periodischen Verfinsterung unterworfen sei. In einem ganz andern Sinne wird das Wort Licht in 1 Joh. 1, 5 genommen, wo gesagt wird, Gott sei Licht oder (V. 7) er sei im Licht. Aus dem ganzen Zusammenhang geht hier hervor, daß der Apostel mit diesen Worten Gott als den Allheiligen darstellen will.

In dem sinnreichen Ausspruch Matth. 6, 22 (vgl. Luk. 11, 34) wird das Auge des Leibes Licht genannt. Diesem Organ des physischen Lichts wird das Licht, das in dem Menschen ist, folglich das innere Organ des geistigen Lichts, entgegengesetzt, unter welchem nichts anderes zu verstehen ist als die Vernunft. Der Sinn dieses Ausspruchs ist daher dieser: wenn die Krankheit des Auges zur Folge hat, daß sich dem Menschen alles in Dunkel hüllt, wie groß wird das (innere) Dunkel sein, wenn das Organ des geistigen Lichts sich verfinstert. — In ähnlichem Sinn wird das Wort Licht Hiob 12, 25 verstanden, wo von Gott gesagt wird, daß er zuweilen den Volkshäuptern den Verstand raubt und sie tappen läßt im Finstern ohne Licht, sie umherirren läßt wie Trunkene.

War es die erleuchtende Kraft des Lichts, welche dahin führte, daß man dieses Wort zur Bezeichnung des Auges und der Vernunft gebrauchte, so schließen sich an die andern Eigenschaften dieses Elements mehrere bildliche Bedeutungen desselben weiter an. Das erfreuende, erheiternde, beglückende Wesen desselben verlieh dem Worte Licht die Bedeutung von Glück, wie z. B. Hiob 18, 5. 18: „Des Sünders Licht erlöscht — er wird vom Licht zur Finsterniß gestoßen" (vgl. Kap. 30, 26). Natürlich war es, daß man auch die durch das Gefühl des Glücks erzeugte Heiterkeit mit dem Worte Licht bezeichnete, wie in der Schilderung des Eindrucks, den Hiob machte, wenn er in der Volksversammlung erschien (Kap. 29, 26): „Ich lachte sie an, wenn sie nicht mehr vertrauten; das Licht (die Heiterkeit) meines Angesichts trübten sie nicht." Eben diese erheiternde beglückende Wirkung des Lichts gab diesem Worte die Bedeutung von Huld und Güte, wie in dem Ausspruch Ps. 36, 10: „Bei dir ist die Quelle des Lebens (des Glücks); in deinem Licht (durch dein Licht, d. h. deine Huld) schauen wir das Licht (gelangen wir zum Glück)."

Daß das Licht, als das reinste aller Elemente, zu einem Bild der Heiligkeit wurde, ist schon oben bemerkt worden. In diesem Sinne ist das Wort zu verstehen, wenn von Engeln des Lichts geredet und diesen die Engel der Finsterniß entgegengesetzt werden (2 Kor. 11, 14). An diese Bedeutung schloß sich noch eine andere an. Indem man davon ausging, daß das physische Licht das Princip der physischen Erleuchtung ist, gebrauchte man dieses Wort in objectiver Beziehung zur Bezeichnung der Wahrheit als des Princips der geistigen Erleuchtung, und in subjectiver Beziehung im Sinn von Wahrheitserkenntniß, Weisheit. Nichts war natürlicher, als daß man, geleitet von der Ueberzeugung, daß die höchsten, dem menschlichen Geist zugänglichen Wahrheiten aus göttlicher Offenbarung stammen, das Wort Licht vorzüglich auf die aus übernatürlicher göttlicher Belehrung geflossenen Wahrheiten bezog. In diesem Sinn heißt es Ps. 119, 105: „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege." Als ein Licht, das da scheinet an einem dunkeln Orte, werden 2 Petr. 1, 19 die Verkündigungen der Propheten bezeichnet. So spricht auch Paulus 2 Kor. 4, 4 von dem hellen Licht des Evangeliums Christi. Vermöge eines natürlichen Uebergangs wird in der Schrift das

Wort Licht auf diejenigen übergetragen, die dazu berufen sind, die Wahrheiten göttlicher Offenbarung zu verkündigen. So macht Paulus Röm. 2, 19 den Juden zum Vorwurf, daß sie sich vermäßen, Leiter der Blinden und ein Licht derer zu sein, die in der Finsterniß wären, und, während sie andere belehren wollten, sich selbst nicht belehrten. In dem gleichen Sinn nennt Christus den Täufer ein brennendes und leuchtendes Licht und bestimmt den künftigen Beruf seiner Jünger dahin, daß sie ein Licht der Welt sein sollten (Matth. 5, 14). Wer hätte nun mehr verdient, ein Licht genannt zu werden, als Jesus, der ja gerade dazu in die Welt gesandt war, die auf derselben ruhende Finsterniß der Unwissenheit, des Irrthums und Aberglaubens zu zerstreuen und der Menschheit die höchsten Wahrheiten des Heils in ihrer vollkommenen Reinheit und Klarheit bekannt zu machen! Jesus selbst nennt sich das Licht der Welt und verspricht denjenigen, die ihm nachfolgen, daß sie nicht mehr wandeln werden in der Finsterniß, sondern das Licht des Lebens (das beglückende, zu dem ewigen Heil führende Licht) haben werden (Joh. 8, 12). Zu den Juden spricht er (Joh. 12, 35): „Es ist das Licht (der Verkündiger der höchsten Heilswahrheiten) noch eine kleine Zeit bei euch; wandelt (nämlich in dem Licht, d. h. ergreift gläubig die euch verkündigte Wahrheit), dieweil ihr das Licht habt, damit euch die Finsterniß nicht überfalle." Von diesem Gedanken, daß Jesus der höchste Lehrer der göttlichen Wahrheit war, ausgehend, sagt Johannes (Kap. 1, 7) von dem Täufer: „Derselbige kam zum Zeugniß, daß er von dem Lichte zeugte, auf daß sie alle durch ihn glaubten. Er war nicht das Licht, sondern nur bestimmt, zu zeugen von dem Lichte. Das war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen, die in die Welt kommen, erleuchtet (besser: das wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, war in die Welt gekommen)." Nach der Ueberzeugung des Apostels (Joh. 1, 4. 5) erfüllte Christus diese seine Bestimmung, Princip des wahren, göttlichen Lichts zu sein, schon vor seiner Menschwerdung, zu der Zeit, wo er noch als das hypostatische Wort oder die hypostatische Vernunft Gottes bei Gott war. Gleichwie er aber (Joh. 1, 5. 10. 11) darüber Klage führt, daß die in der Finsterniß befangene Menschheit die damals von ihm ausgehenden Strahlen des Lichts nicht aufnahm, und daß auch später, nachdem er in menschlicher Persönlichkeit erschienen, die Welt, ja, sogar seine Volksgenossen, ihn zurückstießen, so klagte er (Joh. 3, 19 fg.) auch darüber, daß die Menschen die Finsterniß mehr liebten als das Licht. Denn wer Arges thue, der hasse das Licht und komme nicht an das Licht (fühle sich von dem Licht nicht angezogen), auf daß seine Werke nicht gestraft würden (ihm nicht in ihrer Strafwürdigkeit zum Bewußtsein kommen). Nur wer die Wahrheit thue (dessen Handlungsweise mit der göttlichen Wahrheit in Harmonie stehe), der komme an das Licht, auf daß seine Werke offenbar würden als in Gott gethan (ihm selbst als gute, Gott wohlgefällige zum Bewußtsein kommen).

Unter den Stellen des N. T., in welchen das Wort Licht in bildlichem Sinne vorkommt, sind mehrere, in denen die doppelte Bedeutung desselben als geistige Erleuchtung und sittliche Reinheit zusammenfließt. Es verknüpft sich sogar in einigen mit dieser Bedeutung der Begriff der aus der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit und innern Heiligung entspringenden innern Beseligung, sodaß dieses Wort den ganzen Inbegriff der göttlichen Heilsgüter umfaßt, welche der Christ aus seinem lebendigen Glauben an Christum und das Evangelium schöpft. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Jesus (Matth. 5, 16) seine Schüler ermahnt, ihr Licht leuchten zu lassen vor den Leuten, damit sie ihre guten Werke sehen und den Vater im Himmel preisen; wenn Paulus (Apg. 26, 18) den von Gott ihm auf dem Wege nach Damaskus angewiesenen Beruf dahin bestimmt, daß, durch ihn belehrt, Juden und Heiden ihr Auge aufthun und sich bekehren sollten von der Finsterniß zum Licht; wenn Petrus (1 Petr. 2, 9) die Christen das auserwählte Geschlecht nennt, dazu bestimmt, die Tugenden (Vollkommenheiten) dessen zu verkündigen, der sie berufen habe von der Finsterniß zu seinem wunderbaren Licht; wenn Johannes (1 Joh. 2, 8) wie triumphirend ausruft: „Die Finsterniß sei vergangen und das wahre Licht scheine jetzt", und (Kap. 1, 7) versichert, „daß die, so im Licht wandeln, wie Gott Licht ist, Gemeinschaft untereinander haben und durch das Blut Christi von ihren Sünden gereinigt werden". Eben diese Bedeutung hat das Wort Licht in dem Ausspruch dieses Apostels (1 Joh. 2, 9): „Wer da sage, er sei im Licht, und hasse seinen Bruder, der sei noch in der Finsterniß; wer dagegen seinen Bruder liebe, der bleibe im Licht und es sei kein Aergerniß in ihm." In diesem Sinne werden die Christen Kinder

des Lichts genannt. So bezeichnet sie Jesus selbst (Luk. 16, 8) und setzt sie den Kindern dieser Welt, den vom Christenthum unerleuchteten und ungeheiligten, und darum mit ihrem ganzen Sinn und Streben dem Materiellen zugewendeten Menschen entgegen. Paulus ruft (Eph. 5, 8) den Christen zu: „Ihr waret Finsterniß, nun aber seid ihr ein Licht in dem Herrn"; was ihn zu der Ermahnung führt, stets zu wandeln wie die Kinder des Lichts und als solche reich zu werden an den Früchten des Geistes, nämlich Gütigkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit (Treue). In welchem Sinne derselbe Apostel (Röm. 13, 12) von den Waffen des Lichtes spricht, welche die Christen anlegen sollen, das geht aus dem Gegensatz (V. 13) hervor, in welchen er diese Waffen mit den von den Christen abzulegenden Werken der Finsterniß setzt. Es sind alle Tugenden zu verstehen, durch welche der Christ sich auszeichnen und die ihm begegnenden Versuchungen zurückweisen soll.

Schließlich sei noch bemerkt, daß das A. T. unter dem Ausdruck Licht und Recht oder Licht allein von einem heiligen Lose oder Orakel spricht, welches die Israeliten in wichtigen Fällen befragten, und das mit dem aus 12 Edelsteinen bestehenden und die Namen der 12 Stämme tragenden Brustschild des Hohenpriesters in Verbindung stand (2 Mos. 28, 30; 3 Mos. 8, 8; 4 Mos. 27, 21; 5 Mos. 33, 8; 1 Sam. 28, 6; s. Urim und Tummim).

Bruch.

Liebe (Gottes zu den Menschen). Es ist schon bezweifelt worden, ob Gott (s. d.) im A. T. als ein Gott der Liebe aufgefaßt und dargestellt sei. In der That findet sich eine Reihe theils von solchen alttest. Stellen, in welchen Gott wesentlich nur als der oberste Träger und Verwalter der Gerechtigkeit geschildert wird, theils von solchen, in welchen ihm insbesondere noch die Eigenschaften des Eifers, Zorns u. s. w. beigelegt werden (2 Mos. 20, 5; 34, 14; 5 Mos. 5, 9; 9, 8; Jos. 24, 19; Ps. 50, 6; 58, 12; Jes. 30, 12 fg. u. a.). Die im alttest. Volk scharf ausgeprägte Gesetzesgerechtigkeit ließ es nicht zu einer ungetheilten Erkenntniß des göttlichen Grundwesens, als der Liebe, kommen. Insbesondere fehlt dem A. T. die Erkenntniß der Liebe Gottes als einer alle Menschen und Völker in gleicher Weise umfassenden Eigenschaft desselben, wenn auch in der so entschieden bezeugten Thatsache der göttlichen Welt- und Menschenschöpfung (1 Mos. 1) unzweifelhaft die Anerkennung der welt- und menschheitumfassenden Gottesliebe ausgesprochen ist. Da jedoch Gott im A. T. vorzugsweise als der Gott Israels aufgefaßt und Israel als sein erstgeborener, d. h. sein bevorrechteter, Lieblingssohn betrachtet ist (2 Mos. 4, 22), so bezieht sich auch das göttliche Wohlwollen insbesondere auf Israel, und in seinem Verhältniß zu dem von ihm erwählten, unter seinen einzigartigen Schutz und seine bevorzugte Heils- und Gnadenführung gestellten Volk wird er vorzugsweise öfters als barmherzig, gnädig, langmüthig, treu, versöhnlich u. s. w. geschildert, immerhin jedoch mit der Beschränkung, daß er Uebertretungen sogar noch an den unschuldigen Söhnen schuldbehafteter Väter bestrafen werde (2 Mos. 34, 6 fg.; 4 Mos. 14, 18). Die letztere strenge Vorstellung trat allerdings später vor der mildern zurück, daß Kinder für die Vergehungen ihrer Väter nicht gestraft werden sollten (Ez. 18, 19 fg.; Jer. 31, 29 fg.; 5 Mos. 24, 16; Ps. 86, 5; 103, 8 fg.). Wenn demzufolge Gott (Jahve) im A. T. vorzüglich liebevoll gegen Israel, und insbesondere gegen seine Verehrer unter dem theokratischen Volke, erscheint, so wird er andererseits den heidnischen Völkern gegenüber vor dem Exil und innerhalb der jüdisch-palästinens. Richtung niemals als ein liebender Vater geschildert, sondern die Erweisungen seiner Wohlthaten sind an die Bedingung des Gesetzesgehorsams geknüpft. Erst die Bekanntschaft der Juden mit der griech. Philosophie und die Strömung des großen Weltverkehrs, in welche sie seit der Periode der Zerstreuung unter heidnische Völkerschaften eintraten, brachen diesen particularistischen Bann, der auf ihrem Gottesbewußtsein lag. Nach dem der hellenistischen Richtung angehörigen Weisheitsbuch (Kap. 1, 7) erfüllt der Geist des Herrn den Weltkreis, er ist ein menschenfreundlicher, nicht nur ein judenfreundlicher Geist (φιλάνθρωπον πνεῦμα, Weish. 1, 6). Klein und groß hat Gott geschaffen, in gleicher Weise sorgt er für alle (Weish. 6, 8). Aus einem echt universellen Gottesbewußtsein heraus sind die schönen Worte (Weish. 11, 24 fg.) geschrieben: „Du (Gott) erbarmst dich aller, denn du bist allmächtig und übersiehst die Sünden der Menschen zum Zwecke (ihrer) Sinnesänderung. Denn du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts, was du gemacht hast; denn wenn du etwas hassetest, hättest du es nicht geschaffen.... Du schonst alles, weil es dein ist, lebensfreundlicher Gebieter; denn dein

unvergänglicher Geist ist in allem." Die Liebe Gottes zur Welt und zur Menschheit wird hier aus dem Schöpfungszweck selbst abgeleitet, eine Anschauung, die sich auch bei Philo (die Hauptstelle De opificio mundi, I, 4 fg.; vgl. dazu Philo, „Buch von der Weltschöpfung", herausgegeben und erklärt von Müller [Berlin 1841], S. 150; De sacrificiis Abel. et Cain. I, 173; De Cherubim, I, 129) findet. Schon Müller (vgl. auch Grimm, „Das Buch der Weisheit" [Leipzig 1860], S. 216 fg.) hat nachgewiesen, daß diese alexandrinische Lehre von der allumfassenden Liebe Gottes nicht dem „Timäus" Plato's entnommen ist. Das Bewußtsein von der universellen Liebe Gottes ist dem hellenistischen Judenthum überhaupt eigenthümlich und die richtige ethische Consequenz aus der alttest. Weltschöpfungslehre, die nur von dem theokratischen Particularismus aus Selbstsucht und Eigenliebe nicht gezogen werden wollte.

An Einer Stelle des N. T. ist Gott seinem Wesen nach ohne weiteres als Liebe bezeichnet (ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν, 1 Joh. 4, 8). Es ist nicht Zufall, daß ein alexandrinisch gebildeter Schriftsteller diese Aeußerung thut. Ohne Zweifel ist auch Jesus, obwol er Gott nicht so bezeichnet hat, doch entschieden von dem Bewußtsein erfüllt, daß es Gott eigenthümlich sei, nicht nur Ein Volk oder eine Anzahl von besonders Berufenen und Auserwählten, sondern alle Menschen ohne Ausnahme als Gegenstand seiner Liebe zu betrachten und zu behandeln. Schon der von Gott öfters (Matth. 5, 45; Luk. 6, 35) durch ihn gebrauchte Ausdruck „der Vater im Himmel" läßt uns das Verhalten Gottes zu den Menschen als ein gütiges und wohlwollendes erscheinen, worin sich Gott nicht nur den Guten und Gerechten, sondern auch den Bösen und Ungerechten erweist. Auch den Bösen seine Liebe zu manifestiren, gehört zum eigenthümlichen Wesen der Vollkommenheit Gottes (Matth. 5, 48). Auf dieser Grundvoraussetzung der auf alle, auch die schwersten Sünder, sich erstreckenden Liebe Gottes beruht die neutest. Lehre von der Erlösung (s. d.), wie sich denn Jesus (Mark. 2, 17; Matth. 9, 13; Luk. 5, 32) ausdrücklich darauf beruft, daß er nicht zu den Gerechten, sondern zu den „Sündern" in die Welt gesandt sei. Unstreitig hat der vierte Evangelist die Idee der Liebe Gottes zur Menschheit am bestimmtesten vorgetragen. Die Sendung Jesu zur Erlösung der „Welt", d. i. der Menschheit, ist (Joh. 3, 16 fg.) ausdrücklich aus dem Beweggrunde der göttlichen Liebe erklärt, und wenn auch insbesondere die Liebe Gottes zum Sohn hervorgehoben wird (Joh. 5, 20; 10, 17; 15, 9; 17, 26), so gilt doch diese Liebe in ihren letzten Ausgängen der erlösungsbedürftigen Menschenwelt (Joh. 6, 33).

In den apostolischen Schriften ist die Liebe nicht durchweg in gleicher Weise als das Wesen Gottes erkannt. Der Verfasser der Apokalypse kennt die Idee der alle Menschen und Völker umfassenden Liebe Gottes nicht, und nicht als der Heiland der Sünder, sondern als der Heiland der „Gerechten" wird Christus von ihm geschildert (Offb. 14, 3 fg.). Er bildet gewissermaßen den Gegensatz zu dem Verfasser der Johanneischen Briefe, der die Größe der Liebe Gottes in der Thatsache feiert, daß die Menschen „Kinder Gottes" heißen dürfen (1 Joh. 3, 1 fg.). Gott ist dem Verfasser dieser Briefe Grund und Quelle der Liebe überhaupt; nicht der Mensch liebt Gott zuerst, sondern Gott hat den Menschen zuerst geliebt und, von seiner Liebe bewogen, den Erlöser zur Versöhnung der Sünder in die Welt gesandt (1 Joh. 4, 7 fg.). Der Apostel Paulus beschreibt zwar (Röm. 1, 17) das Evangelium Jesu Christi als ein Evangelium der Gerechtigkeit, und nicht der Liebe; aber die Gerechtigkeit (s. d.), welche er dabei im Sinne hat, ist nicht mehr die alttestamentliche des verdammenden Gesetzes, sondern die neutestamentliche der versöhnenden und sühnenden Gnade (Röm. 3, 24 fg.). Daher seine Erklärung, daß die Liebe Gottes durch den Heiligen Geist sich in die Herzen der Christen ergossen habe (Röm. 5, 5), daß der Geist Gottes uns zu „Söhnen Gottes" weihe (Röm. 8, 14 fg.), daß Gottes Liebe unerschöpflich genug sei, um mit dem Höchsten, dem „eigenen" Sohne, uns alles zu schenken (Röm. 8, 31 fg.). Wie ein Lobgesang auf die göttliche Liebe lautet die Stelle Eph. 1, 3—14, worin ausgeführt ist, daß Gott, als der Vater Christi, vor der Weltschöpfung schon die Christen erwählt, zum Kindschaftsverhältniß bestimmt, für die Erlösung ausersehen habe. Diese Gottesliebe, im Bereich der Erlösung als freie, sündenvergebende und heiligende Gnade (s. d.) gefaßt, erweist sich allerdings nur an denen, welche dem Evangelium glauben, d. h. das in Christo angebotene Heil annehmen; aber darüber herrscht kein Zweifel, daß dieses allen Menschen angeboten wird (vgl. auch 1 Petr. 5, 10). Und nicht nur in Schonen und Vergeben offenbart sich die göttliche Liebe, sondern auch in

Erziehen und Züchtigen, weshalb namentlich die Leiden und Verfolgungen, welche die apostolische Gemeinde trafen, als Liebeserweise von seiten Gottes aufgefaßt zu werden pflegten (Hebr. 12, 4—13; 1 Petr. 4, 12—19). Allerdings darf die neutest. Lehre von der universellen Liebe Gottes nicht so verstanden werden, daß Gott die Sünde an seinen Geliebten nicht mehr strafe, und daß es für das beharrliche Widerstreben gegen das Heil und die im Evangelium dargebotenen Heilsgüter kein göttliches Gericht gebe. Nur verträgt sich die folgerichtig durchgeführte Ansicht von der universellen Gottesliebe nicht mit einem unaufgelösten Dualismus zwischen Liebe und Gerechtigkeit (Zorn) Gottes. Ist die Liebe nicht blos eine Eigenschaft Gottes, wie die Gerechtigkeit, sondern das Wesen Gottes selbst, dann ist auch die Gerechtigkeit, richtig aufgefaßt, nur eine durch Gottes Heiligkeit bedingte Manifestation der göttlichen Liebe, und Strafe und Gericht müssen dann innerhalb des heilsgeschichtlichen Processes auch als Heilmittel dienen. Die Lösung des Widerstreits zwischen Gerechtigkeit und Liebe, die in den meisten neutest. Schriften nicht versucht wird, ist vom Apostel Paulus in der Stelle Röm. 11, 29—32 gegeben: „Gott hat, nach einem unerforschlichen Rathschluß, alle dem Ungehorsam unterworfen, um sich aller zu erbarmen." Schenkel.

Liebe (des Menschen zu Gott und den Menschen). Wenn im A. T. die Liebe Gottes zu den Menschen hinter die Gerechtigkeit Gottes zurücktritt, so wird dagegen um so entschiedener, insbesondere auf dem prophetischen Standpunkt, von dem Menschen, namentlich von dem Israeliten, gefordert, daß er Gott liebe, und zwar von ganzem Herzen und mit ganzer Seele (5 Mos. 6, 5 fg.; 10, 12 fg.; 30, 20; Jos. 22, 5). Denn Gott (Jahve) ist das höchste Gut, der allein schlechthin würdige Gegenstand menschlicher Verehrung und Huldigung (Ps. 73, 25). Denen, die ihn lieben, läßt er auch wieder seinen Schutz angedeihen (Ps. 145, 20); daher die Ermahnung des Psalmisten (Ps. 31, 24): „Liebet Jahve, all ihr seine Frommen." Die Liebe zu Gott galt somit als des Israeliten erste Pflicht, und fand ihre Begründung nicht nur in der Thatsache der göttlichen Weltschöpfung und Weltregierung, sondern auch in besondern Heils- und Gnadenführungen, mit welchen Jahve Israel, als das Volk seines Eigenthums, vom Beginn seiner Geschichte an begnadigt hatte. Diese Pflicht der Gottesliebe hat auch Jesus seinen Bekennern eingeschärft (Mark. 12, 30 fg.; Matth. 22, 37; Luk. 10, 27). Sie ist der Grundstein des ganzen Gesetzes, von höchstem praktischem Werth; der Apostel Paulus ist (Röm. 8, 28) überzeugt, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge, also auch die Widerwärtigkeiten, Leiden und Verfolgungen, nur förderlich sein können. Daß wir Gott aus Dankbarkeit für die zuerst uns von seiner Seite bewiesene Liebe wieder lieben sollen, ist ein Gedanke, der sich besonders im 1. Johannesbrief (Kap. 4, 19) ausgesprochen findet; daß aber unter dieser Liebe zu Gott nicht ein bloses abstractes Gefühl zu verstehen ist, erhellt daraus, daß als Merkmal echter Liebe die Erfüllung der göttlichen Gebote gefordert wird (1 Joh. 5, 3). Gerade der Verfasser des 1. Johannesbriefs hat (Kap. 4, 20) die Pflicht der Gottesliebe aufs engste mit der Pflicht der Nächstenliebe, namentlich der christl. Bruderliebe, verknüpft. „Wenn jemand spricht, ich liebe Gott, und haßt seinen Bruder, so ist er ein Lügner." Wenn Gott uns so sehr geliebt, daß er seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden gesandt hat, dann sind wir auch uns untereinander Liebe schuldig (1 Joh. 4, 11). Der Verfasser denkt sich wol den Zusammenhang zwischen Gottesliebe und Nächsten- oder Bruderliebe so, daß unter Gott, dem gemeinsamen Vater, diejenigen, welche ihn als ihren Vater lieben und ehren, auch zueinander im Verhältniß von Brüdern und Schwestern stehen und daher Geschwisterpflichten gegeneinander erfüllen müssen.

Auf einer ähnlichen Voraussetzung beruht auch das alttest. Gebot der Nächstenliebe (3 Mos. 19, 18). Der Nächste ist dem Israeliten in erster Linie der Volksgenosse; diesen soll man nicht hassen, sondern lieben wie sich selbst (3 Mos. 19, 17 fg.). Allerdings findet sich im mittlern Gesetz (2 Mos. 22, 2; 3 Mos. 19, 33 fg.) auch die Humanitätsvorschrift, den im Lande sich aufhaltenden Fremden oder Niedergelassenen nicht zu bedrücken, ja, ihn wie einen Eingeborenen zu behandeln und ihn gleichfalls „wie sich selbst" zu lieben. Diese Vorschrift bezieht sich jedoch nur auf die unter den Israeliten wohnenden Fremden, es wird damit den Israeliten nicht allgemeine Menschenliebe zur Pflicht gemacht. Gegenüber den Heiden zeigte sich das Gesetz rücksichtslos ablehnend; es lehrte gegen sie sogar ohne weiteres den Haß (2 Mos. 34, 24; 3 Mos. 18, 24; 20, 23;

vgl. auch Ps. 9, 16 fg.; 33, 10; 110, 6). Dagegen fehlt es nicht an erhebenden Beispielen für das große Ansehen, welches die Nächstenliebe innerhalb der jüd. Volksgenossenschaft genoß, selbst noch in den Zeiten des nationalen Zerfalls (vgl. Ps. 133).

Auch in dieser Beziehung erweiterte das spätere Schicksal der Juden, das sie mit allen möglichen Völkern und Menschen in unmittelbare Verbindung brachte, nicht nur den Kopf, sondern auch das Herz. Nach dem Buch der Weisheit (Kap. 6, 17) flößt die Beschäftigung mit der Weisheit Liebe ein, und der Verfasser vertheidigt sein Volk gegen den heidnischerseits ihm oft gemachten Vorwurf, daß es die Menschen hasse (vgl. Graetz, „Geschichte der Juden" [2. Aufl., Leipzig 1863], III, 494), mit der Behauptung, der „Gerechte" müsse „Menschenfreund" (φιλάνϑρωπος, Weish. 12, 19) sein. Philo hat die Menschenliebe (φιλανϑρωπία) zum Gegenstand einer besondern Schrift (Opera, II, 383 fg.) gemacht, in welcher er vor allem Mose als Vorbild betrachtet. Selbst Feindesliebe wird nach seiner Ansicht vom Gesetz gefordert (was er, a. a. O., II, 393, nicht ganz glücklich aus 5 Mos. 20, 10 fg. zu beweisen sucht). Unstreitig bezeichnet die neutest. Lehre von der Nächsten- und allgemeinen Menschenliebe einen wesentlichen Fortschritt über den alttest. Standpunkt. Jene neutest. Lehre beruht auf der, alle Menschen, ohne Rücksicht auf Abstammung, Religion, Nationalität, Rang- und Lebensstellung, gleich werthschätzenden Beurtheilung Jesu, auf der reinen Humanitätsidee, die Jesus zuerst ausgesprochen hat, hinter welcher auch die Weisesten und Edelsten unter den Griechen und Römern weit zurückgeblieben sind. Darum hat Jesus die Feindesliebe, und nicht nur die allgemeine Nächstenliebe, von seinen Bekennern gefordert (Luk. 6, 27 fg.; Matth. 5, 43 fg.), und er hat dieselbe gegen seine eigenen, ihn bis aufs Blut verfolgenden Feinde auch bewährt. Einem Gesetzesgelehrten, der von ihm eine Anweisung über den Weg zum ewigen Leben zu erhalten wünschte, erzählte er die Parabel vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 25 fg.), d. h. er erklärte den Weg opferwilliger Liebeserweisung gegen jeden hülfsbedürftigen Menschen für den allein zur Vollkommenheit führenden, und verwarf gleichzeitig, indem er den lieblosen, aber gesetzeseifrigen Priester und Leviten mit dem barmherzigen Samariter in Parallele brachte, den correcten Glaubens- und Cultuseifer als werthlos für den Fall, daß ihm die Liebe fehlte. In gleicher Weise erklärte Jesus die allgemeine Menschenliebe für das, das persönliche Heil entscheidende Merkmal in der Parabel vom Endgericht (Matth. 25, 31 fg.). Vorzüglich beachtenswerth ist in dieser Parabel der Umstand, daß Jesus das Verhältniß zu seiner Person, d. h. den Christusglauben, nicht als den für die Heilserlangung entscheidenden Punkt betrachtet, sondern lediglich die Thatsache, daß „einem von den Geringsten" (ἑνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων) ein Erweis von Liebe gegeben, daß ein solcher Geringster gespeist, getränkt, gastlich aufgenommen, bekleidet, im Gefängniß besucht, in Krankheit gepflegt worden war, d. h. den Erweis der Menschenliebe. Auf die Einrede, was seiner Person nicht geleistet worden sei, könne doch nicht zum Zweck der Heilserlangung in Anrechnung gebracht werden, versichert Jesus, was „einem der Geringsten" geleistet worden sei, sei eben so anzusehen, als ob es seiner Person geleistet worden wäre (Matth. 25, 40. 45).

Je näher ein apostolisches Schriftstück noch mit den Anschauungen des palästinens. Judenthums verwandt ist, desto mehr läßt es auch die Idee der allgemeinen Menschenliebe noch vermissen. Der Christus der Apokalypse erscheint mit der Rachesichel in der Hand (Offb. 14, 14), auf dem Roß des Streiters (Offb. 19, 11), und in ihrem Blut müssen die Heiden baden (Offb. 14, 20). Das ist nicht der Christus der Parabeln vom barmherzigen Samariter und vom Jüngsten Gericht. Dem Verfasser des Jakobusbriefs ist (Kap. 2, 8) das Gebot der Nächstenliebe zwar das „königliche Gesetz", aber er denkt dabei doch vorzugsweise an die christliche Bruderliebe, die sich in der wohlwollenden und herablassenden Gesinnung der Reichen gegen die Armen äußern soll. Auch der Brief an die Hebräer fordert (Kap. 13, 1) lediglich zur christlichen Bruderliebe auf, und es genügt, mit den Nichtchristen Frieden zu halten (Hebr. 12, 14). Aehnlich mahnt der 1. Petrusbrief (Kap. 2, 17) zur Liebe gegen die Brüder (τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε), gegen alle übrigen Menschen nur zur Achtung. Auf den höhern Standpunkt erhebt sich der Apostel Paulus, der zwar (und dies billigerweise) fordert, daß die Christen in erster Linie sich der „Brüder" oder Glaubensverwandten hülfreich annehmen, aber im weitern die gleiche Forderung auf alle Menschen ausdehnt (Gal. 6, 10). Kein Apostel hat die Liebe so herrlich geschildert,

wie gerade derjenige, welcher den Glauben zum Princip des Christenthums erhoben hat. Nicht nur hat Paulus sie als das „Band" oder den Inbegriff der Vollkommenheit bezeichnet (Kol. 3, 14), als die Erfüllung des Gesetzes (Röm. 13, 10), als eine Frucht des Heiligen Geistes (Gal. 5, 22), sondern er hat sie auch (1 Kor. 13, 1 fg.) in einem hinreißenden Lobgesang besungen, worin er selbst das höchste Maß der Erkenntniß, der Beredsamkeit und des Glaubens für inhalt- und werthlos erklärt ohne die Zugabe der Liebe, und so hoch ihm Glaube und Hoffnung stehen als unvergängliche Christentugenden, über alles setzt er doch die Liebe (1 Kor. 13, 13). Er kann schon in seinen frühesten Briefen seiner Gemeinde nichts Besseres wünschen, als daß der Herr sie mit Liebe erfülle, nicht nur die Glaubensgenossen gegeneinander, sondern alle Christen gegen alle Menschen (1 Thess. 3, 13). Und im letzten Brief, den er aus dem röm. Kerker geschrieben, ist es ihm ein wahres Bedürfniß, die Adressaten von der Innigkeit seiner Liebe zu überzeugen (Phil. 1, 8), und sein Leben als ein Opfer der Liebe im Dienst des Evangeliums und der Gemeinde hinzugeben, ist sein höchster Wunsch (Phil. 2, 17). Diese Liebe ist dem Apostel nicht etwa ausschließlich Christen- oder Bruderliebe, obwol er diese sehr hoch stellt, zumal er sie an seiner Person so reichlich erfahren, sondern überhaupt Menschenliebe. Denn in Christus gilt nicht mehr Jude noch Christ, nicht mehr Knecht noch Freier, nicht mehr Mann noch Weib, sondern alle sind eins in ihm (Gal. 3, 28; Kol. 3, 11; Gal. 6, 15). Es ist die Humanitätsidee auf dem höchsten Gipfel ihrer Entwickelung, welche durch die Macht des heiligenden Geistes Christi im Apostel zum vollen Bewußtsein gekommen ist. Die Menschheit erscheint ihm in ihrer Verbindung mit Christus als der vollkommenste sittliche Organismus, der sich zum Tempel heiliger Liebe ausbaut (Eph. 2, 21 fg.). Der Glaube ist wol Princip des Christenthums, aber er muß durch die Liebe erst in Wirksamkeit treten (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, Gal. 5, 6), im Leben sich bewähren. Darum die Aufforderung an die Christen, in Liebe einander zu dienen, und der Ausspruch, daß das ganze Gesetz in der Bruderliebe seine Erfüllung finde (Gal. 5, 13 fg.). Auch der spätere Nachahmer des Apostels weiß sich als Pauliner nicht besser zu autorisiren als mit dem Satz (1 Tim. 1, 5): „Der Zweck des Gebots ist Liebe aus reinem Herzen." Die Liebe erscheint dem Apostel so wenig als eine Wirkung des Gesetzes, daß er (Röm. 5, 5) ausdrücklich versichert, sie habe sich durch den Heiligen Geist in die Herzen der Christen ergossen. Auf dem Standpunkt der Johanneischen Briefe ist das Wesen des Christenthums überhaupt als Bruderliebe bezeichnet. „Wer seinen Bruder haßt, der ist noch in der Finsterniß" (1 Joh. 2, 11), „er ist ein Mörder", wenigstens der Idee nach (1 Joh. 3, 15). Wer liebt, hat das Siegel der Gottessohnschaft, und aus der Liebe entspringt die Erkenntniß, nicht aus der Erkenntniß die Liebe (1 Joh. 4, 7). Wer den Bruder nicht liebt, der kann auch Gott nicht lieben (1 Joh. 4, 20 fg.). Ganz in Uebereinstimmung mit diesen Aussprüchen legt der vierte Evangelist (Joh. 13, 35) Jesu die Worte in den Mund: „Daran werden alle seine Jünger erkennen, daß sie Liebe untereinander haben."

Hieraus ergibt sich aufs entschiedenste, daß das Christenthum, wenn sein Wesen im vollen und wahren Sinn bezeichnet werden soll, nicht als die Religion des Glaubens, sondern als die Religion der (auf dem Glauben beruhenden) Liebe bezeichnet werden muß. Es hängt mit der einseitigen Ausbildung des Glaubensbegriffs und der Glaubenslehre innerhalb der protestant. Kirche zusammen, daß diese Bedeutung der Liebe in derselben zurückgestellt worden und der Glaube (als Dogmenglaube) fast ausschließlich in den Vordergrund getreten ist. Dieser, von bedenklichen praktischen Folgen begleitete Mangel ist jedoch keineswegs durch die Bibel verschuldet; er kann seine Correctur und Ergänzung nur theils zufolge einer richtigern Auffassung des protestant. Geistes, theils mit Hülfe eines unbefangenen und umfassendern Studiums der einschlägigen biblischen Ausführungen finden.

Schenkel.

Lilie übersetzt Luther Jes. 35, 1 das Wort habaṣ̂ẹlet, während er es HL. 2, 1 als Rose deutet und dafür HL. 7, 14 dudajim (Alraune; s. d.) mit Lilie erklärt. Ferner gibt er das griech. krinon mit Lilie wieder, doch Sir. 39, 14 mit Rose. Als letztere Blume faßt er aber durchweg šušán, welchen Ausdruck man sonst auf die Lilie bezieht. Habaṣ̂ẹlet (wahrscheinlich von bēṣöl, Zwiebel, abzuleiten) halten wir für die Narcisse, die bekannte, stark duftende und, um ihres Geruchs willen, von den Orientalen sehr geliebte Zwiebelblume, die wildwachsend in der philistäischen Küstenebene wie in den Gebirgsthälern droben vorkommt.

Šušán und krinon gehen, nach unserer Ansicht, auf die glutrothe Anemone (anemone coronaria). Diese Blume, ausgezeichnet durch die zierlich gerundeten Blätter am zarten Stengel und durch den fünf- oder sechstheiligen becherförmigen die Blume darstellenden Kelch, ist der charakteristische Frühlingsschmuck an den Berghalden und in den Thälern Palästinas, während man Lilien, zumal weiße, nur selten erblickt. Mancherorts glänzt die Anemone dem Wanderer aus niedrigem Dorngestrüpp entgegen, das stundenweit den heimatlichen Boden Israels deckt; daher redet in wirksamem Bilde der Dichter von der „Anemone unter den Dornen" (HL. 2, 2) und von jungen Gazellen, die auf der anemonenbesäeten Waldlichtung weiden (HL. 4, 5). Ebenso treffend vergleicht er mit der Anemone die Lippen der Geliebten (HL. 5, 13). Von der anmuthigen Blume wurde überhaupt in Liedern und Sprüchen viel geredet (Ps. 45, 1; 60, 1). Wie man bei uns sagt: „blühen wie eine Rose", so in Israel: „sprossen wie eine Anemone". Man wand sich Anemonensträuße und schmückte gelegentlich Garbenhaufen damit (HL. 6, 2; 7, 2). Die hübsche Rundung jenes großen Waschbeckens, das unter dem Namen „ehernes Meer" bekannt ist, verglich man (1 Kön. 7, 26) mit der Anemonenform. Wenn der arme Mann zur Feuerung für den Backofen Dorngestrüpp sammelte, raufte er unwillkürlich Anemonen mit, die zwischen den dichten Dornen wuchsen. Auf solche Vorgänge deutete Christi Spruch hin vom Schicksal der Lilien (Matth. 6, 30). Gewiß mochte man übrigens verschiedene Pflanzen mit ähnlichen Blüten unter den Begriff šušán oder krinon zusammenfassen. Wenn der Siracide (Kap. 50, 8) von den krina an den Wassern redet, so werden wir an Oleander zu denken haben, die an den ausdauernden Bächen Palästinas mit ihrer prächtig rothen Blütenfülle monatelang die Ufer schmücken. Furrer.

Linde, so übersetzt Luther Jes. 6, 13 'allón (Eiche) und Hos. 4, 13 libnëh (Pappel). Furrer.

Linnen, s. Flachs und Baumwolle.

Linsen werden in der Bibel viermal erwähnt. Esau verkaufte sein Erstgeburtsrecht um ein Gericht rother Linsen (1 Mos. 25, 30 fg.). Diese Frucht war mit unter dem Proviant, den David zu seiner Unterstützung in Gilead erhielt (2 Sam. 17, 28). Einer der Helden David's, Namens Samma, behauptete einst einen Linsenacker gegenüber einem Haufen Philister (2 Sam. 23, 11. 12). Nach Ez. 4, 9 scheint man Linsen bisweilen zu Brot verbacken zu haben.

Noch jetzt pflanzt man ziemlich viel Linsen in Palästina, obgleich sie nur einen mittelmäßigen Ertrag liefern. Sogar auf dem Rücken des Ebal habe ich zwischen den Ruinen kleine Linsenäcker getroffen. Wenn die Getreidefelder bereits reif zur Ernte sind, stehen die Linsenfelder noch in vollem Grün. Die Frucht wird wie das Getreide ausgedroschen. Unter den Varietäten der Linsen gilt die rothe für die beste. Linsen- und Weizenmehl knetet man in Palästina jetzt noch etwa zu Brot zusammen. Häufiger noch siedet man die Linsen, setzt Olivenöl und Pfeffer zu und gewinnt derart ein schmackhaftes Gemüse. Die schmächtige Linsenstaude mit den gefiederten, oben in einer Wickelranke endigenden Blättern, blaßblauen Blüten, kleinen zweisamigen Hülsen ist allgemein bekannt, da sie auch bei uns vielerorts angebaut wird. Furrer.

Linus, 2 Tim. 4, 21 als eins der von Rom aus durch den Apostel Paulus an den Timotheus Grüße bestellenden Mitglieder der röm. Gemeinde genannt. Sein Name kommt im N. T. nicht weiter vor. Im 2. Timotheusbrief wird er wol wegen des Ansehens, das er in der röm. Gemeinde mit Eubulos, Pudes und der Claudia genossen haben soll, aufgeführt. Da die Abfassung des 2. Timotheusbriefs (s. Pastoralbriefe) aller Wahrscheinlichkeit nach ins 2. Jahrh. fällt, so gehören die angeführten Namen vermuthlich damals noch bekannten Mitgliedern der röm. Gemeinde aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. an. Von Linus berichtet Irenäus (Contra haer., III, 3, 3) und nach ihm Eusebius („Kirchengeschichte", V, 6; vgl. III, 2, 4, 13), daß er von Petrus und Paulus als röm. Bischof eingesetzt worden sei. Die Unsicherheit dieser Nachricht zeigt sich jedoch schon in dem Umstand, daß die Ueberlieferung schwankt, ob er noch bei Lebzeiten der beiden Apostel oder erst nach dem Tode des Petrus als dessen Nachfolger den bischöflichen Stuhl zu Rom bestiegen habe. Er soll im zweiten Jahre des Titus (80 n. Chr.) nach zwölfjähriger Verwaltung des Bischofamtes gestorben sein (Eusebius, a. a. O., III, 13). Spätere, an seinen Namen sich knüpfende Sagen verdienen keine Erwähnung. Schenkel.

List, Hinterlist, Arglist. Die bezüglichen hebr. Ausdrücke hängen mit den Vorstellungen des Ausdenkens und Ausspinnens, des Glatten und Schlüpfrigen sowie des Strauchelns (das gebräuchlichste griech. Wort), mit derjenigen der Lockspeise zusammen. Demnach versteht der Hebräer unter der List diejenige Art des Redens und Handelns, welche darauf berechnet ist, andere über schlechte Absichten zu täuschen, um dieselben auf diese Weise ungehindert ausführen zu können (vgl. Jer. 9, 7). So wird es als List bezeichnet, wenn die Söhne Jakob's dem Sichem ihre Schwester Dina bedingungsweise zusagen, um dadurch Gelegenheit zu bekommen, sich an ihm zu rächen (1 Mos. 34, 13); wenn Jehu die Priester des Baal zu einem Opferfeste einladet, um sie in seine Gewalt zu bekommen (2 Kön. 10, 19); wenn die Gibeoniten, um sich von dem Untergang zu retten, unter dem Vorgeben, sie seien Freunde, einen Bund mit den Israeliten schließen (Jos. 9, 4); wenn der Frevler Opfer bringt, um andere über seine wahre Gesinnung zu täuschen (Spr. 21, 27); wenn die Pharisäer Jesus, unter Hinweisung auf seine Wahrheitsliebe, fragen, ob es erlaubt sei, dem Kaiser Steuern zu zahlen, um ihn zu einer für eine Anklage geeigneten Antwort zu verleiten (Luk. 20, 23). Der Ausdruck List bezeichnet aber nicht allein einzelne Worte und Handlungen, sondern auch eine stetige Eigenschaft des Charakters. In diesem Sinne sagt der Verfasser von Ps. 38, daß seine Feinde allezeit auf List sännen (V. 13), wird David von Saul als listig bezeichnet (1 Sam. 23, 22), nennt Paulus (Apg. 13, 10) den Magier Barjesus aller Arglist voll, zählt er (Röm. 1, 29) die Hinterlist unter den heidnischen Lastern auf. Die List hat daher ihren Sitz in der Gesinnung oder dem Herzen, aus dem sie zunächst als Gedanke aufsteigt (Röm. 1, 29; Mark. 7, 21 fg.), um sich dann der Zunge oder Hand als ihres Werkzeugs zu bedienen (Jer. 9, 7; Ps. 26, 10). Als besonders listig gilt dem Hebräer wie dem Alterthum überhaupt (vgl. Aristoteles, Historia animalium, I, 1, 14; Aesop, Fab. 70) die Schlange (1 Mos. 49, 17; Matth. 10, 16), daher sie (1 Mos. 3, 1 fg.) als die Verführerin der ersten Menschen erscheint, woraus die spätere jüd. Theologie alsdann eine Verführung durch die List des Teufels machte (Weish. 2, 24; Offb. 12, 9; 20, 2; vgl. Eph. 6, 11). Unter den Menschen erscheint besonders Jakob (s. d.) als listig, dessen Name daher auch von dem zweiten Erzähler im Pentateuch als Hinterlistiger gedeutet wird (1 Mos. 27, 35 fg.). Wenn nun Jakob auch als Stammvater, Repräsentant und Typus des jüd. Volks erscheint (Hos. 12, 4 fg.; Jes. 44; Ob. 10), so doch blos vom Standpunkt des volksthümlichen Bewußtseins, nicht aber der ausgebildeten hebr. Ethik. Wie schon Hosea (Kap. 12, 3—7) Jakob im bösen Sinne als Typus des Volks darstellt, so sagt der zweite Jesaja (Kap. 53, 9) von dem Knecht Jahve's, als dem wahren Israel, daß keine List in seinem Munde sei, eifern die Propheten gegen das arglistige Wesen (vgl. besonders Jer. 9, 2—8), wird Hiob (Kap. 1, 8; 31, 33), das Ideal der hebr. Ethik, als redlich und aufrichtig geschildert, charakterisirt Christus im Evangelium des Johannes (Kap. 1, 48) den wahren Israeliten als einen Menschen ohne Arglist, und weist der erste Petrusbrief (vgl. Kap. 2, 22 mit 3, 10) darauf hin, daß im Munde Christi keine Arglist gefunden worden sei. Wittichen.

Lithostroton, s. Gabbatha.

Loammi und **Loruhama,** symbolische Namen „Nichtmein-Volk", „Unbegnadigte", welche das von Jahve abtrünnige Israel bedeuten (Hos. 1, 6. 9). Ueber die Allegorie, in welcher diese Namen vorkommen, s. Hosea und sein prophetisches Buch. Schenkel.

Lob, Loblied, Lobgesang. Die dankbare Freude über die herrlichen Thaten Gottes drängte die frommen Israeliten in Sprüchen und Liedern zum „Lobe Gottes und seines heiligen oder erhabenen Namens". Die meisten solcher Lobgesänge sind uns im Psalter aufbewahrt; doch findet sich auch außerhalb desselben eine Reihe von Liedern zum Preise Gottes. So das Danklied für die Erlösung aus der Knechtschaft in Aegypten (2 Mos. 15, 1—18), der Spruch Jethro's (2 Mos. 18, 20 fg.), das Lied der Debora (Richt. 5), der Lobgesang der Hanna (1 Sam. 2, 1—10), das Danklied des Hiskia (Jes. 38, 10—20); auch würden manche Stellen der Propheten, wie z. B. Jes. 12, 25, und ebenso ein großer Theil des Buches Hiob hierher zu rechnen sein. Anlaß zum Lobe Gottes bietet die Offenbarung seiner Herrlichkeit in der Naturwelt (z. B. Ps. 8, 19, 29, 55, 104) und in seinen Gnadenwerken und Ruhmesthaten (Jes. 63, 7); seine Gnade hat er gegen das Volk Israel bewiesen, das er aus der Knechtschaft erlöst (z. B. 2 Mos. 15, 1—18) und in mannichfachen Gefahren behütet hat (z. B. Ps. 46, 48, 76), ebenso gegen einzelne Frommen, die er aus Unglück und Verfolgung errettet (z. B.

Ps. 3, 9, 16, 18, 23, 92). Herrlich steht er da vor der himmlischen Versammlung (z. B. Ps. 82), nichtig sind die Götzen vor ihm (z. B. Ps. 115, 135), ewig und wahr seine Ordnungen und Gesetze (Ps. 12, 19, 93, 111); er richtet über die Gottlosen und alle Heiden (Ps. 75, 83, 97).

Doch kann nach dieser allgemeinen Uebersicht keine Eintheilung des Lobliedes versucht werden; denn bis auf wenige Ausnahmen (z. B. Ps. 65, 104) sind in den meisten Psalmen verschiedene Gesichtspunkte zum Lobe Gottes vereinigt (z. B. Ps. 8, 19, 145). Außer in Liedern wurde das Lob Gottes in kurzen Sprüchen ausgesprochen beim Empfang von Nachrichten, die den frommen Verehrer Jahve's freudig berühren (1 Sam. 24, 32. 39; 1 Kön. 1, 48; 2 Sam. 18, 28), selbst Fremde werden auf diese Weise zum Lobe getrieben (1 Kön. 5, 21; 10, 9): „Gepriesen sei der Ewige." Gleiches geschah nach glücklicher Beendigung bedeutender Unternehmungen, bei Salomo nach Vollendung des Tempels (1 Kön. 8, 15. 56). Vom ganzen Volk erfahren wir, daß es bei ähnlichem Anlaß Gott gelobt (2 Mos. 15, 1; Jos. 22, 33; Richt. 5, 2; 2 Chron. 20, 26). Ganz ähnliches kommt indeß auch bei den Philistern vor, die (Richt. 16, 24) bei der Feier ihres Triumphs über Simson „ihren Gott lobten". Eigenthümliche Bedeutung erhielt das „Lob Gottes" in der spätern Entwickelung des jüd. Volks; es ward ein mehr und mehr hervortretender Theil des öffentlichen Cultus und zugleich eine religiöse Pflicht jedes einzelnen frommen Juden. Nach 5 Mos. 10, 8 wurde der Stamm der Leviten ausgesondert, „die Bundeslade des Ewigen zu tragen, und zu stehen vor dem Ewigen, ihm zu dienen, und das Volk mit seinem Namen zu segnen bis auf diesen Tag". Die Chronik dagegen berichtet uns (1 Chron. 16, 4), aus diesen Leviten habe David einige „verordnet als Diener, daß sie nämlich priesen, dankten und lobten den Ewigen, den Gott Israels". Sie gibt dann ein Beispiel, wie nach dem Gesang dieser Sänger alles Volk „Amen" rief „und lobte den Herrn" (1 Chron. 16, 36); morgens und abends sollten diese Leviten vor dem Ewigen loben und danken (1 Chron. 23, 30). In den Büchern der Könige ist hiervon nichts erzählt. Ebenso wenig die ganz besondere Rolle, welche diese Sänger wiederum nach der Chronik bei der Salomonischen Tempelweihe (2 Chron. 5, 13; 8, 14) und einigen folgenden Anlässen (2 Chron. 20, 19 fg.; 26, 12; 29, 30; 30, 21; 31, 2. 8) gespielt haben. Der Chronist schrieb (s. Chronik, Esra und Nehemia [Bücher der]) um 300 v. Chr.; damals stand es mit dem Tempeldienst so, wie er schreibt, und seine Nachrichten in den Büchern Esra (Kap. 3, 10) und Nehemia (Kap. 5, 13; 8, 6; 9, 5; 12, 24) beweisen, daß es im wesentlichen seit der Wiederherstellung des Tempels nach der babylonischen Gefangenschaft ähnlich gehalten worden war. Die tägliche Ausführung der Loblieder, die aus der beginnenden Psalmensammlung (vgl. 1 Chron. 16, 14) genommen wurden, machte einen wesentlichen Theil des Tempeldienstes aus. Man wird dem Zeugniß von 5 Mos. 10, 8, das 5 Mos. 21, 5 bestätigt wird, und dem Schweigen der Bücher der Könige, die bis in das Exil hereinreichen und (2 Kön. 22 fg.) Josia's Wiederherstellung des Jahvecultus berichten, mindestens ebenso viel zugestehen müssen als dem Chronisten: daß nämlich beide über die ihnen nächstliegende Zeit genau erzählen. Dann folgt: vor dem Exil machte das Singen bestimmter Loblieder keinen so hervorstechenden Theil des Cultus aus als nach demselben. Damit würde sich vollkommen vertragen, daß in festlichen Versammlungen beim Tempel gesungen wurde (Jer. 33, 11), und auch, daß König Hiskia „seine Loblieder oben im Hause des Herrn spielen" will (Jes. 38, 20). Wie läßt sich aber erklären, daß das Exil jenen Unterschied hervorbringen mußte? Die alte Prophetie stellt als Ziel der göttlichen Weltregierung hin, daß nach Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit und Aufrichtung der Gottesherrschaft in Israel alle Völker durch das Volk Israel zum Preise Gottes gebracht werden (vgl. Jes. 12). Dieses Lob Gottes, welches dann alle Völker bringen, wird Gott wenigstens theilweise von den Frommen, die auf ihn bauen, schon jetzt gebracht. Und bereits vor dem Exil war dieses Loben Gottes in den Vordergrund des frommen Denkens der einzelnen Israeliten getreten. Stellen, wie Jes. 38, 18 fg., lehren, daß der Fromme sein Lob Gott gleichsam vorrechnete und dafür Gottes Schutz und Rettung erwartete; andererseits forderte das neue Gesetzbuch 5 Mos. 8 dankbare Anerkennung der Wohlthaten und Gaben Gottes in seinem Lobe. Jene Gedanken kehren in Ps. 6, 6 und 30, 10 verstärkt wieder, welche (vgl. Hitzig zu diesen Stellen) um die Zeit der letzten Belagerung Jerusalems gedichtet wurden. Dieses Gott so wichtige Lob war nun eins der Dinge, welche der treue Jahvediener auch im Exil aussprechen konnte. Wie das

Halten des Sabbats (vgl. Jes. 56, 2—7) und überhaupt aller Gebräuche, welche der heiligen Religion der Väter zum Stabe in der Trübsal dienten, so stieg auch das „Loben Gottes“ im Werth. Der exilische Jesaja hebt demzufolge an dem verbrannten Tempel in Jerusalem nicht hervor, daß man dort opferte, sondern, daß er war das „heilige und herrliche Haus, darin dich (Gott) unsere Väter lobten“ (Jes. 64, 10). Opfer aller Art sind im Exil verboten (Jes. 66, 2 fg.), aber der Treue, die auf ihn harrt, kommt mit der Verkündigung des Heils neuer Anlaß, Gott zu preisen (Jes. 49, 13; 63, 7), ja, die Wiederherstellung Jerusalems wird dort das Heil aller Völker bereiten (Jes. 60), Jerusalems Thore sollen „Lob“ heißen. Hiernach wird man in den Berichten 2 Chron. 5, 13 fg.; 20, 22, nicht blos individuelles Urtheil eines Sängers, sondern dasjenige seiner Zeit finden. Jahve erscheint dort nach dem Loblied, und während die Leviten singen, wird die Schlacht gewonnen, d. h. das Loblied ist eine hervorstechende nothwendige Ergänzung des Opferdienstes geworden, welche Auffassung Ps. 70, 31 dahin steigert, daß das Loblied Gott angenehmer sei als das Opfer. Unter denselben Eindrücken wird das „Loben Gottes“ aus der freudigen Anerkennung der in der Natur, am Volke, im eigenen Leben erfahrenen Güte Gottes eine religiöse Pflicht (Dan. 2, 20), deren tägliche Erfüllung man controlirt. In Verbindung mit dem Gebet lobt Daniel Gott dreimal an jedem Tage (Dan. 6, 11), der Verfasser des 119. Psalms gar siebenmal (V. 164); dem Sohn, der sich auf die Reise begibt, schärft der Vater ausdrücklich ein: „zu jeder Zeit preise den Herrn, deinen Gott“ (Tob. 4, 19). Jer. 33, 11 werden uns Worte berichtet, welche diejenigen sangen, die Dankopfer (s. d.) zum Tempel brachten: „Danket dem Herrn, denn er ist gütig und seine Gnade währet für und für.“ Dieselben sind zur stehenden Formel geworden, mit welcher auch die Spätern das Lob Gottes aussprachen (2 Chron. 5, 13; 20, 21; Ps. 106, 1; 107, 1; 118, 1; 136, 1; 1 Makk. 4, 24). Auch zeigt sich, während die ältere Zeit zuweilen Bittgebete mit Lobpreisungen Gottes anfing (Jes. 37, 15 fg.), daneben aber auch ohne solche aussprach (Jes. 38, 3; Ps. 6; 7 u. a.), daß die spätere Zeit beim Beginn jedes Gebets in Lobpreisungen ausbricht (Ps. 89; 106; vgl. Tob. 3, 11; 1 Makk. 4, 30). Unter dem Namen des Hallel verstanden die spätern Juden die Lobpsalmen 113—118; diese wurden bei der Passahmahlzeit bei dem Genuß des vierten Bechers gesungen, folgte ein fünfter Becher, so begleitete diesen das große Hallel Ps. 136 (vgl. Matth. 26, 30; Mark. 14, 26). Das N. T. zeigt noch die gleiche Sitte. Gott wird bei freudigen Ereignissen, die sich als Gnadenwerke und Wunderthaten Gottes ausweisen, gelobt und gepriesen (Mark. 11, 10; Luk. 1, 64; 2, 13. 20. 28. 32; 18, 43; 19, 37; 24, 53; Apg. 2, 47; 3, 8 fg.; 4, 21 fg.; 11, 18; 16, 25; 21, 10); es ist ja zum Lobe Gottes um so mehr Grund vorhanden, als in Jesus Christus die Erfüllung aller Verheißung erschienen ist. Ebenso stützt sich auf dieselbe eine Reihe von Stellen der Briefe der Apostel (Röm. 15, 6 fg.; 2 Kor. 1, 20; Eph. 1, 6. 12. 14; Phil. 1, 11; 1 Petr. 1, 7; Jak. 3, 9 fg.). Auch finden sich in den Briefen (Röm. 1, 25; 9, 5; 2 Kor. 1, 3; 11, 13; Eph. 1, 3; 1 Petr. 1, 3; 1 Tim. 1, 17) feierliche Lobpreisungen Gottes, die sogenannte Doxologie. Der Gedanke des von der ganzen Welt Gott darzubringenden Lobliedes ist in der Offenbarung Johannis (Kap. 4, 9 fg.; 5, 12 fg.; 7, 12 fg.; 19, 1 fg.) in erhabener Einfalt mit dem Beginn und Verlauf des Weltgerichts in Verbindung gebracht. Manchot.

Lobopfer, s. Dankopfer.

Lobpreisung (Doxologie), s. Lob, Loblied, Lobgesang.

Lod, als eine von Benjaminiten bewohnte Ortschaft erst nach dem Exil erwähnt (1 Chron. 8, 12; Esr. 2, 33; Neh. 7, 37; 11, 35), gelangte später zu Bedeutung. Griechisch hieß sie nun Lydda, in der spätern röm. Kaiserzeit Diospolis, doch erhielt sich daneben der Name Lydda. Sie lag nicht weit von Joppe (Apg. 9, 38), in südöstlicher Richtung. In der syr. Zeit zu Samaria gehörig, ward sie mit ihrer Umgebung von König Demetrius II. Nikator zu Judäa geschlagen und dem Makkabäer Jonathan zum Besitz übergeben (1 Makk. 11, 34). Schon sehr früh fanden sich hier Christen, denn nach Apg. 9, 32—38 besuchte der Apostel Petrus nach der Bekehrung des Apostels Paulus hier die christl. Brüder. Unter Kaiser Nero vom röm. Proconsul Cestius Gallus niedergebrannt (Josephus, „Jüdischer Krieg“, II, 19, 1), erhob sie sich wieder aus der Asche (Josephus, a. a. O., III, 3, 5; IV, 8, 1) und ward für einige Zeit Sitz einer jüd. Schule (Lightfoot, Opera omnia, ed. Leusden [Franeker 1699], II, 145). Josephus („Alterthümer“, XX, 6, 2) nennt sie ein Dorf, das aber an Größe einer Stadt nicht nachstehe. Mit dem siegreichen Hervortreten des Christenthums ward sie Sitz

eines Bischofs, der zunächst dem Metropoliten von Cäsarea untergeordnet war, nachher unmittelbar unter dem Patriarchen von Jerusalem stand. Bekannt ist das stürmische Concil, vor dem hier Pelagius im J. 415 stand. Da der heilige Georg, der unter Kaiser Diocletianus zu Nikomedien Märtyrer wurde, in Lydda nicht nur begraben, sondern auch geboren sein sollte, so wurde ihm zu Ehren (man weiß nicht wann) eine prächtige Kirche erbaut, und der nachher weitverbreitete St.-Georgscultus fand hier früh eine Stätte. Von der einst berühmten St.-Georgskirche sind noch ansehnliche Ruinen vorhanden (vgl. Robinson, „Palästina“ [Halle 1841], III, 262). Ueber die spätern Schicksale der Stadt unter mohammedanischer Herrschaft vgl. Robinson, a. a. O., III, 266 fg. Gegenwärtig ist Ludd ein ansehnliches Dorf und dem Namen nach Sitz eines griech. Bischofs, der aber in Jerusalem residirt. Fritzsche.

Lodebar, der Heimatsort Machir's (s. d.), des Sohnes Ammiel's, Zufluchtsstätte des Mephiboseth (s. d.), jenseit des Jordans in der Nähe von Mahanaim (s. d.) gelegen (vgl. 2 Sam. 9, 4; 17, 27). Schenkel.

Löffel. Unter den Geräthen des heiligen Gezelts und den von israelitischen Stammfürsten bei dessen Einweihung dargebrachten Geschenken (4 Mos. 4, 7; 7, 14. 20. 26. 32. 38. 44. 50. 56. 62. 68. 74. 84. 86) sowie unter den innern Einrichtungsgegenständen des Salomonischen Tempels (1 Kön. 7, 50; 2 Chron. 4, 22) werden in der deutschen Bibel wiederholt „Löffel“ erwähnt. Im Grundtext steht dafür Kaph (4 Mos. 7, 14. 20. 26. 32. 38. 44. 50. 56. 62. 68. 74) und Kapot als Mehrheit (4 Mos. 7, 84. 86; 2 Kön. 7, 50; 2 Chron. 4, 22 und 2 Mos. 25, 29, wo Luther „Becher“ übersetzt). Das hebr. Wort bedeutet zunächst etwas Gekrümmtes, Gehöhltes, dann, wie hier, ein Hohlgefäß. Bei allen angeführten Stellen ist an keinen Löffel in unserm Sinne zu denken, dessen sich die Hebräer überhaupt nicht bedienten, sondern an ein schalen- oder büchsenartiges Behältniß für Räucherwerk, das auf glühende Kohlen geschüttet wurde, um Wohlgeruch zu verbreiten. Das Anzünden duftender Stoffe findet sich fast in allen Gottesdiensten des heidnischen Alterthums (1 Kön. 11, 8; 13, 1; 2 Chron. 25, 14; 2 Kön. 16, 14; 17, 11; 22, 17; 23, 4; Jes. 65, 3. 7; Jer. 1, 16; 17, 9; 11, 13; 32, 29; 44, 3. 17 fg.; Ez. 6, 13; 8, 11; Dan. 2, 46; Hos. 2, 13; 1 Makk. 1, 58; 2, 15; Homer, Ilias, VI, 270, 301; Virgil, Aen., I, 420 fg.; Ovid, Fasti, I, 337 u. a.) Roskoff.

Log, s. Maße und Gewichte.

Logos, s. Alexandrinische Religionsphilosophie.

Lohn, Lohnsucht. Von Lohn im eigentlichen Sinne (gleich ausbedungener Gegenleistung für geleistete Arbeit im menschlichen Verkehr) ist in der H. Schrift hier und da die Rede. Das mosaische Gesetz gibt die humane Vorschrift, dem dürftigen Arbeiter solle sein Lohn noch am Tage der Arbeitsleistung ausbezahlt werden (3 Mos. 19, 13; 5 Mos. 24, 14 fg.). Den Arbeitern ihren sauer verdienten Lohn entziehen, erscheint sowol den Propheten an Israels Machthabern als den ersten Christen an den heidnischen Großen (es ist wol hauptsächlich an die röm. Ritter, die Großpächter der röm. Staatsgüter, zu denken), als ein die Rache Gottes herausforderndes Unrecht (Jer. 22, 13; Jak. 5, 4). Der Grundsatz, daß der Arbeiter seines Lohnes werth ist, wird von dem Herrn selbst auf seine Reichsboten (Luk. 10, 7; 1 Kor. 9, 14) und von der apostolischen Gemeinde auf ihre Amtsträger angewendet (1 Tim. 5, 17. 18).

Der Ausdruck ist aber auch gebraucht von dem, was dem Menschen durch Gottes Fügung zutheil wird. Dieser Gebrauch ist jedoch selbst im A. T., trotz der ausgebildeten Vorstellung eines förmlichen Vertragsverhältnisses zwischen Gott und seinem Volk, nur ein metaphorischer und bedeutet die göttliche Vergeltung überhaupt, weil der Natur der Sache gemäß eine Stipulation ins einzelne nicht existirt, vielmehr für das religiöse Bewußtsein nur Segen und Fluch als allgemeiner Gegensatz feststeht. Es gibt einen Lohn Gottes nach beiden Seiten, er folgt der Sünde wie dem Guten. Die Vergeltung ist für das israelitische Bewußtsein der ältern Zeit auf dieses Leben eingeschränkt (Ps. 6, 6), und erweist sich in Mehrung oder Entziehung des individuellen und des nationalen Gedeihens (3 Mos. 26; 5 Mos. 28). Zunächst ist es die einzelne Gesetzeserfüllung oder Gesetzesübertretung, worauf von seiten Gottes der Lohn erwartet wird (vgl. Hebr. 2, 2). Weiter aber wird auch das Verhalten des Menschen im ganzen als Gegenstand des Lohnes von seiten Gottes betrachtet (vgl. Ps. 19, 12). Wie fern der israelitische Geist in seiner Blütezeit von peinlichem Abwägen des Lohnes und der Leistung gewesen ist, davon

zeugen Stellen wie Hos. 5, 14—6, 4. Es ist mehr um pathetische Hervorstellung der göttlichen Reaction wider das Böse und des göttlichen Eintretens für das Gute zu thun (vgl. Ps. 37, 28), als um ein Ausmessen von Belohnung und Strafe (vgl. Jes. 40, 2; 43, 3. 4; 2 Mos. 20, 5. 6). Daher kommt es auch, daß der Lohn des Gerechten ebenso wohl der Güte Gottes als seiner Gerechtigkeit zugeschrieben werden kann (Ps. 143, 11. 12), und daß die alttest. Vorstellung von göttlichem Lohn keineswegs ein krämerisches Rechnen mit Verdiensten im Gefolge hat, welches sich vielmehr erst mit dem Buchstabendienst der absterbenden Volksreligion einstellte (Luk. 18, 12). Es ist noch überdies zu bemerken, daß die Luther'sche Uebersetzung den Ausdruck Lohn auch da anwendet, wo der Urtext von Früchten ihrer Anschläge, von Los, zugemessenem Theil, von Antheil redet (Jer. 6, 19; 13, 25; Jes. 17, 14). Man muß hiergegen auch anerkennen, daß das Wort 1 Mos. 15, 1 (Weish. 5, 16) „ich bin dein sehr großer Lohn" nur den einfachen Sinn hat, bei Gott werde Abraham reichlichen Lohn finden, wie die Frage in V. 2 beweist.

Im N. T. ist vom Lohn oft die Rede, meist im Sinn der Belohnung, doch auch mit Bezug auf die Frevelthaten (vgl. Matth. 24, 51). Der Lohn wird als ein auf einmal eintretender und dann abgeschlossener mit der nahen Wiederkunft Jesu verbunden gedacht (Offb. 22, 12), und es handelt sich dabei nur noch um eine Gesammtabrechnung (2 Kor. 5, 10). Damit streift sich das Inadäquate, was der Vorstellung des Lohnes für eine einzelne That anhängt, ab, und erscheint der Lohn als die allmählich erwachsene Frucht des ganzen Lebens (vgl. Gal. 6, 7. 8). Jesus stellt den Seinen großen Lohn in Aussicht für bewiesene Treue in seinem Dienst (Matth. 25, 14—30), für erduldete Verfolgungen (Matth. 5, 11 fg.), für die Opfer, welche sie in seiner Nachfolge bringen (Matth. 19, 28 fg.). In gleicher Weise redet nicht nur die judenchristl. Offenbarung (Kap. 11, 18; 14, 13; 22, 12), sondern auch der gesetzesfreie Heidenapostel (1 Kor. 3, 13 fg.; 9, 17). Bei seinem so principiellen Gegensatz gegen die Werkgerechtigkeit, bei seiner Zurückführung des gesammten Heilprocesses im Menschen auf die im Glauben zu ergreifende Gnade (Röm. 3, 24; Eph. 2, 8—10; 2 Kor. 3, 5) kann es auffallen, daß er noch von einem Lohn für die vollbrachten Werke redet. Er thut es aber, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen. Es ist dem Apostel wohl bewußt, daß von Lohn in strengem Sinn nur die Rede sein kann bei einem durch eine Leistung begründeten Rechtsanspruch, daß also Lohn und (schenkende) Gnade sich gegenseitig ausschließen (vgl. Röm. 4, 4). Der Weg zum Heil Gottes oder das Gerechtwerden vor Gott durch eigene Leistung ist dem Menschen unmöglich wegen seiner factischen Untüchtigkeit (Röm. 3, 9 fg.). Die rechte, das Heil in sich schließende Gerechtigkeit ist daher kein Verdienst (Röm. 3, 27), und das Heil somit kein verdienter Lohn, sondern ein Geschenk. Während nun aber bei Herstellung des neuen Verhältnisses zu Gott der Lohnbegriff geflissentlich ausgeschlossen wird, weiß ihm Paulus im christl. Leben einen Raum zu bewahren; seine starke Zugkraft soll auch der Oekonomie der freien Gnade nicht verloren gehen (Röm. 6, 21. 22). Der neue Mensch kann und soll ja Früchte des Geistes bringen, welche erst wahrhaft des Gesetzes Erfüllung sind (Gal. 5, 22 fg.), er kann forschen nach dem Willen Gottes, um ihn zu thun (Röm. 12, 2), er kann zum besten der Reichssache auf Rechte freiwillig Verzicht leisten, welche von dem Herrn seinen Dienern eingeräumt sind (1 Kor. 9, 17). Ist nun dem Begnadigten ein weites Gebiet freiester Bethätigung des Gehorsams und der aufopfernden Liebe eröffnet, so winkt ihm auch ein Lohn. Freilich wird die göttliche Vergeltung des Geleisteten auf dem Boden freier Gnade keinen eigentlichen Rechtsanspruch von seiten des Leistenden sich gegenüber haben (Luk. 17, 10; 1 Kor. 4, 1—4); für ein Rechten mit Gott um den Lohn ist schlechterdings kein Raum mehr. Hingegen wird der „gerechte Richter" den Siegeskranz der Gerechtigkeit austheilen (2 Tim. 4, 8), und jeder nach der Größe und dem Werth seiner Arbeit seinen eigenen Lohn empfangen (1 Kor. 3, 8).

Die Lohnsucht ist bei Paulus im Keim erstickt; denn das neue Lohnverhältniß beruht ja nach seiner Lehre vollständig auf der Gnade (vgl. 1 Kor. 15, 9 fg.). Sie widerspricht überhaupt dem Wesen des Evangeliums, da es Gott als Vater, nicht als Lohnherrn verkündigt, und seinen geliebten Kindern alle seine Gaben unter dem Gesammttitel des Himmelreichs als freies Geschenk entgegenbringt. Wie das Leben des Erlösers das Gegentheil der Lohnsucht ist, zeigt schön Phil. 2, 5—8 (vgl. V. 4). Seine Aussprüche Matth. 6, 1 fg. über Almosengeben, Beten und Fasten verurtheilen auch die Lohnsucht, obwol sie zunächst gegen eine durch Ehrsucht verfälschte Frömmigkeit gerichtet sind.

V. 2, 5, 16 wird ja angedeutet, daß die Ehrsucht sich ihren Lohn selbst nimmt, und in der Verwerfung dieses unreinen Motivs liegt auch die Verwerfung jeder selbstsüchtigen Absicht; er fordert die lauterste, selbstsuchtsloseste Hingabe an das Gute, das wir als einen Gottesdienst üben wollen.

Daß die Lohnsucht alle echte Sittlichkeit zerstöre, ist ein Fundamentalsatz der neuern Moral. Darin wäre sie also eins mit dem N. T. Aber man geht nur allzu häufig weiter und verwirft alles Reden von einem Lohn des Guten. Das Thun des Guten trage seinen Lohn in sich selbst, in der innern Befriedigung des handelnden Subjects, es gebe keinen weitern, und es wäre unsittlich, einen weitern zu suchen und zu begehren. Demnach wäre trotz seiner Verwerfung der Lohnsucht das N. T. des Stehenbleibens auf niederer Stufe der Sittlichkeit zu beschuldigen; es würde die Lohnsucht ja indirect nähren. Es liegt dieser modernen Abneigung gegen den Lohnbegriff etwas Berechtigtes zu Grunde. Denn einen Lohn, welcher der Handlung ganz äußerlich folgt und willkürlich mit ihr verknüpft ist, gibt es nicht, und einen solchen begehren, würde allerdings die Sittlichkeit tief beeinträchtigen. Aber es ist ein überspannter Idealismus, von dem Handelnden zu fordern, daß er die durch die Weltordnung vorausgesehenen Folgen seines Thuns gänzlich ignorire und von ihnen sich in keiner Weise bestimmen lasse. Wenn es eine ausgemachte Sache ist, daß Wohl und Wehe des Ganzen wie des Einzelnen auf das Engste mit dem sittlichen oder unsittlichen Verhalten zusammenhänge, wenn ferner Erzielung des Wohlergehens ein ganz berechtigtes, ja unentbehrliches Motiv sittlichen Handelns ist, so ist klar, daß die zu erwartenden Erfolge unsers Handelns uns nicht gleichgültig lassen können. Die Lohnsucht setzt das Gute zum an sich werthlosen Mittel herab, um einen dem sittlichen Zweck fremden Erfolg zu erkaufen. Der, welcher auch den Lohn, den Erfolg seines Thuns, als die gottgeordnete Frucht desselben in Betracht zieht, sieht in diesen Folgen nur Momente des göttlichen Weltzwecks, Bestandtheile des sich im Reiche Gottes verwirklichenden höchsten Gutes, an dessen Wachsthum sich zu freuen doch schwerlich unsittlich ist.

Wie gegen das sittliche, so rechtfertigt sich die neutest. Anschauung vom Lohn auch gegen ein religiöses Bedenken. Es ist wahr, daß alles Gute, auch was wir thun, Wirkung der göttlichen Gnade ist. Sollte das die Vorstellung ausschließen, daß Gott an uns nach unserm Thun Gerechtigkeit im Lohnen beweise? Keineswegs; denn es ist nur ein ganz verschiedener Gesichtspunkt innerhalb des religiösen Horizonts, welcher sich geltend macht, je nachdem wir mit der Gerechtigkeit oder mit der Güte Gottes unser Thun in Berührung bringen. Stelle ich mich in Verhältniß zum fordernden göttlichen Willen, so tritt mir gegenüber die vergeltende Gerechtigkeit; steht vor mir die alles, auch mein sittliches Leben tragende, vorsorgende Thätigkeit Gottes, so schreibe ich alles der Gnade zu und der Mund fließt mit vollem Recht über vom Lob der mit dem Lohn auch die That selbst schenkenden Gnade Gottes. Späth.

Lolch, so wird mit Recht das griech. zizania gedeutet, was die Uebersetzungen gewöhnlich nur mit „Unkraut" wiedergeben (Matth. 13, 24—30). Der Lolch (lolium tremulentum) sieht dem Weizen, ehe die Aehre sich entwickelt hat, sehr ähnlich, sodaß man erst nach der Aehrenbildung mit Erfolg an das Ausreuten dieses Unkrauts gehen kann. Der sorgfältige Landmann im Gleichniß wartet sogar bis unmittelbar vor der Ernte, um Verwechselungen mit dem Weizen zu verhüten. Die Körner in den alternirenden begrannten Aehrchen des Lolchs sind schwärzlich, ihr Genuß erregt Ekel, Schwindel, Krämpfe, Diarrhöe und bringt zuweilen den Tod. Wer in vorgerückter Jahreszeit durch Palästina reist, kann auch jetzt noch die Bauern mit sorgfältiger Ausjätung des Lolchs in den Getreidefeldern beschäftigt sehen. Anhaltende Nässe begünstigt die Entwickelung dieser Giftpflanze in dem Maße, als sie derjenigen des Weizens schädlich ist. Keineswegs ist aber deswegen, wie die Talmudisten meinten, der Lolch entarteter Weizen, sondern das Evangelium bezeichnet ihn ganz richtig als eigene Pflanze, deren Samen der böse Feind unter den Weizen säete. Die Lolchkörner, weil kleiner als die Weizenkörner, sind durch Sieben ziemlich gut von letztern zu scheiden. Furrer.

Lorbeerbaum, so übersetzt Luther Ps. 37, 35 'ezráh ra₂anán, was einfach „grüner Baum" bedeutet. Man hat indeß dort mit den LXX und der Vulgata zu emendiren „wie die Cedern des Libanon". Furrer.

Los. Wie überhaupt im Alterthum, so war auch bei den Hebräern der Gebrauch des Loses nicht ungewöhnlich, und die Bereitwilligkeit, dem bestimmenden Lose in jedem

Fall sich zu fügen, zeigt, wie groß die Bedeutung war, die man der getroffenen Entscheidung beimaß. Es verband sich hiermit wol auch ein religiöses Moment, wonach man im Los eine Kundgebung des göttlichen Willens zu erblicken meinte, oft auch durch Gebet diese Offenbarung bei der Handlung des Losens erflehte, aber eben deshalb mußte dieselbe, zur Zeit abgöttischer Regenten vielfach gesucht und von Wahrsagern und Zeichendeutern benutzt, leicht an Aberglauben streifen. Das Gesetz enthält kein Verbot des Loses, aber auch nur in der Stelle 3 Mos. 16, 8 ein Gebot desselben. Hier wird nämlich dem Hohenpriester die Vorschrift gegeben, über die zwei am großen Versöhnungstage zu opfernden Böcke das Los zu werfen, und dadurch den einen für Jahve, den andern für Asasel zu bestimmen. Außerdem ist der Gebrauch des Loses ein sehr häufiger. So bediente man sich desselben bei Vertheilung der Stammgebiete im Heiligen Lande (4 Mos. 26, 55); hier geschieht es nach Gottes besonderm Auftrag. Inwiefern eine gerechte Vertheilung (vgl. B. 54) mit dieser Verlosung zu erzielen gewesen, darüber sind in späterer Zeit unter den Rabbinen verschiedene Meinungen geäußert worden. Dieselben vereinigen sich im wesentlichen zu der Ansicht, daß durch das Los nur die Gegend bestimmt werden sollte, in welcher jedem Stamm sein Theil nach Verhältniß der Personen und der Güte des Landes unter der Leitung von Vorstehern zu geben war (4 Mos. 33, 54; 34, 16 fg.). Aehnlich geschieht die Bestimmung der Levitenstädte (Jos. 21, 1 fg.) durch das Los; dasselbe wählt auch diejenigen aus, welche nach der Rückkehr aus dem Exil nicht in den Städten Palästinas, sondern in Jerusalem wohnen sollten (Neh. 11, 1 fg.). Auch pflegte bei der gewöhnlichen Kriegssitte, die Besiegten zu plündern und in die Sklaverei zu führen, über die Vertheilung der Gefangenen an den Sieger das Los zu entscheiden (Joel 4, 3; Nah. 3, 10). So theilen sich auch die bei der Kreuzigung mitwirkenden röm. Soldaten durch das Los in die Kleider des Herrn (Matth. 27, 35; Joh. 19, 24). Ferner läßt im N. T. die Stelle Luk. 1, 8 fg. erkennen, daß es eine „Sitte des Priesterthums" gewesen sei, die amtlichen Functionen zu verlosen; der Priester der fungirenden Wochenklasse, welcher das Geschäft des Räucherns haben sollte, wurde täglich durch das Los bestimmt. Die Entscheidung des Loses erscheint aber auch in noch andern Fällen als untrügliches Zeugniß für die verborgene Wahrheit; so wird z. B. Achan, der Dieb, nach Gottes Willen durch das Los aus Israel gefunden (Jos. 7, 13 fg.); auch Jonathan wird durch das Los als Uebertreter des Gebots Saul's richtig bezeichnet (vgl. 1 Sam. 14, 42 mit 27); untrüglich bestimmt den Jonas das auf ihn fallende Los als Schuldigen (Jon. 1, 7); durch das Los findet Haman den für die Juden unglücklichen Monat Adar (Esth. 3, 7). Selbst die hochwichtige durch den Tod des Verräthers Judas frei gewordene Stelle eines zwölften Jüngers des Herrn wird durch das Los wieder besetzt, dessen göttliche Willensanzeige ein Gebet der Jünger erfleht (Apg. 1, 24 fg.). Auch in den spätern Zeiten des Judenthums ist die Anwendung des Loses nicht selten; die Mischna erwähnt z. B., daß es am Sabbat erlaubt sei, über die Vertheilung der Fleischstücke bei Tische das Los entscheiden zu lassen, auch sollte für das Wegräumen der Asche vom Altar der betreffende Priester durch das Los bestimmt werden u. s. w.

So häufig in der Bibel die Erwähnung des Loses ist, so entbehren wir doch jeglicher Bestimmung über die Art und Beschaffenheit der Lose sowie über die Art der Verlosung. Von den in der Bibel für das Losen üblichen Ausdrücken: „das Los werfen", „das Los geht heraus" oder „steigt auf", läßt ersterer kaum vermuthen, daß durch hingeworfene Würfel das Los bestimmt worden sei; die letztern scheinen auf die Urne hinzudeuten, aus welcher das mit dem Namen der betreffenden Person oder Sache beschriebene Täfelchen herausgegriffen wurde. Die Berücksichtigung mehrerer Stellen der Mischna bestätigt diese Vermuthung, obschon diese Art zu losen nicht die einzige gewesen sein kann, da wir noch ganz besondere erwähnt finden. Grundt.

Lösegeld, nach hebr. Recht der Loskaufspreis, mit welchem Sklaven (Leibeigene) oder zahlungsunfähige Schuldner, die gekauft worden waren oder sich aus Noth selbst verkauft hatten (3 Mos. 25, 29. 39. 47 fg.), wieder die Freiheit erwerben konnten (vgl. die Sklavengesetze 2 Mos. 21, 2—11; 5 Mos. 15, 12—18; das Schuldnergesetz 3 Mos. 25, 29 fg.). In der Regel wurden die Sklaven (s. d.) bei den Hebräern ohne weiteres, nach sechsjährigem Dienst, wieder frei (2 Mos. 21, 2 fg.; 5 Mos. 15, 12). Anders verhielt es sich mit einer gekauften Sklavin. Wenn sie nicht, wie öfters, in das bleibende Verhältniß eines Kebsweibs zu ihrem Dienstherrn eintrat (2 Mos. 21, 8), konnte sie um einen Theil des Kauf-

preises wieder losgekauft werden. Aus dem Knechtschaftsverhältniß, in das ein Hebräer wegen Schulden zu einem Nichthebräer gekommen war, konnte er jederzeit wieder, entweder mit Hülfe eines Verwandten oder mit eigenen Mitteln, durch ein Lösegeld befreit werden (3 Mos. 25, 48 fg.). Die Auslösungssumme ward nach Verhältniß der bis zum Jobeljahr (s. d.), in welchem alle Sklaven frei wurden, noch abzuleistenden Dienstjahre berechnet. Ein Lösegeldgesetz bestand auch hinsichtlich der Erstgeburt bei den Hebräern. Dieselbe war (vgl. 2 Mos. 13, 2) als solche dem Jahve heilig und also sein Eigenthum. Da nun aber die Erstgeburt von Menschen und unreinem Vieh nicht in natura abgeliefert werden durfte, so sollte sie mit Geld gelöst, dem Jahve gleichsam abgekauft werden, z. B. die des erstgeborenen Sohnes mit 5 Sekeln (3 Mos. 27, 6; 4 Mos. 18, 16; s. Erstgeburt, Reinigkeit).

Diese althebr. Einrichtung, wonach mit einem Loskaufspreis Sklaven (Leibeigene) und auch Kinder aus ihrem Knechtschaftsverhältniß gegenüber menschlichen Herren oder Jahve befreit werden konnten, liegt dem Ausspruch Jesu zu Grunde, daß er sein Leben als Lösegeld für viele dahinzugeben gekommen sei (Mark. 10, 45; Matth. 20, 28). Der Zustand, in welchem die Menschen sich befinden, wird dabei als derjenige der (geistigen, sittlichen) Sklaverei oder Knechtschaft gefaßt, ohne daß von Jesus genauer bestimmt worden wäre, worin dieselbe bestand (ganz falsch Meyer zu der Stelle, „in der ewigen Verdammniß"). Jedenfalls wird das als Loskaufspreis betrachtete Leben Jesu in jenem Ausspruch nicht als Opfer bezeichnet; denn das Opfer (s. d.) ist nicht ein rechtlicher Act, nicht eine abgeleistete Bezahlung, sondern ein religiös-ethischer Act, eine freiwillige Gabe.

Schenkel.

Lot, nach der hebr. Ursage ein Enkel Terah's, Sohn Haran's und Neffe Abraham's, der nebst diesem und Sarai aus Ur-Kasdim nach Kanaan ausgewandert war (1 Mos. 11, 27 fg.) und in Gesellschaft Abraham's daselbst sich niedergelassen hatte (1 Mos. 12, 4 fg.). Später begleitete er seinen Oheim auf dessen Nomadenzügen auch nach dem Süden. Beide waren reich an Heerden; zwischen ihren Hirten entstand über den Besitz der Weideplätze und Brunnen Streit, und ihre Trennung ward aus Mangel an Weiden und wegen Unverträglichkeit der Hirten unerlaßlich. Lot soll sich nun nach dem Jordanthal, dem al Ghor, gewandt und seine Nomadenzüge bis nach Sodom, d. h. bis an das Südwestende des Todten Meeres, ausgedehnt haben, wo er später seinen ersten Wohnsitz nahm (1 Mos. 13, 1—12). Die Berichte über seine Schicksale sind so sehr mit sagenhaften Bestandtheilen verflochten, daß es ganz unmöglich ist, den geschichtlichen Kern rein herauszuschälen. Wir geben daher das Folgende als den Inhalt der Volkssage, wie sie zur Zeit der ersten schriftlichen Aufzeichnungen bereits ausgebildet vorlag. Zunächst erscheint Lot, nach seiner Trennung von Abraham, in der Umgebung der Könige von Sodom und Gomorrha, mit denen er, als begüterter Insasse von Sodom, von den Königen des Ostens (s. Abraham) in Gefangenschaft fortgeschleppt wurde (1 Mos. 14, 12). Durch Abraham's Großmuth und Tapferkeit, der für ihn, als seinen Blutsverwandten („Bruder", 1 Mos. 14, 14), ins Feld gezogen, erhielt er seine Freiheit und das ihm geraubte Gut zurück (1 Mos. 14, 16). Im Verlauf legt die Sage unverkennbar die Absicht an den Tag, unter den sittenlosen und ruchlosen Bewohnern Sodoms Lot als den einzigen „Gerechten" hervorzuheben (vgl. 1 Mos. 18, 23 fg.). Wie den Abraham, so läßt die Sage auch ihn Engel bewirthen (1 Mos. 19, 1 fg.; man vgl. die Sage von Baucis und Philemon bei Ovid, Metamorph., VIII, 610 fg.). Lot hält die Pflichten der Gastfreundschaft (s. d.) so hoch, daß er lieber die eigenen blühenden Töchter preisgibt als die Gastfreunde, welche die Sodomiten mit Schändung bedrohen. Da aber von Jahve der Untergang der ruchlosen Stadt beschlossen ist, so rettet er sich mit der Gattin und zwei Töchtern (1 Mos. 19, 26; die übrigen Töchter blieben verstockt zurück) nach Zoar (s. d.). Auf der Flucht soll die Gattin, weil sie, entgegen dem Engelbefehl (1 Mos. 19, 17), zurückblickt, sich in eine Salzsäule verwandelt haben (1 Mos. 19, 26). Daß der Erzähler damit eine wirkliche Begebenheit erzählen will, ist ebenso unzweifelhaft, als daß wir hier lediglich einen Mythus vor uns haben. Wenn Eichhorn das Weib Lot's in einen Pechstrom fallen, Clericus dasselbe vor Furcht erstarren, Michaelis u. a. ihm von Verwandten ein Denkmal aus sodomitischem Salz errichten lassen (vgl. über diese Erklärungen die Commentare von Rosenmüller und Knobel zu 1 Mos. 19, 26; Grimm zu Weish. 10, 7 in seiner Schrift „Das Buch der Weisheit" [Leipzig 1860]), so fallen alle diese sogenannten natürlichen, aber im

Grunde ganz unnatürlichen Erklärungen von selbst dahin. Ohne Zweifel hat v. Bohlen („Die Genesis" [Königsberg 1835], S. 213) das Richtige erkannt, wenn er die erste Veranlassung zur Sage vom erstarrten Lot-Weib in den Säulen von Salzstein erblickt, welche sich bis auf den heutigen Tag in jenen Gegenden finden, und welche die Volksphantasie leicht zu versteinerten Menschen ausmalen mochte. Josephus („Alterthümer", I, 11, 4) zweifelte nicht, das in Salzstein verwandelte Lot-Weib mit eigenen Augen gesehen zu haben; auch Clemens von Rom (Epist. 1. ad Corinth., Kap. 11) und Irenäus (Contra haer., IV, 31) setzten die Salzsäule des Lot-Weibes als zu ihrer Zeit noch vorhanden voraus. Daß sie hierbei einer altherkömmlichen Annahme folgten, wird durch die Stelle Weish. 10, 7 („einer ungläubigen Seele Denkmal steht die Salzsäule [noch immer] da") und den Verfasser des dem Tertullian fälschlich zugeschriebenen Carmen Sodoma (Tertullian, Opera, ed. Oehler [Leipzig 1853—54], II, 773: „Durat adhuc etenim nuda statione sub aethram") bestätigt. Ja, die Volksphantasie hatte sich nach dem letztern (bei Tertullian, a. a. O.) bis zu dem Glauben an fortgesetzte Geschlechtsfunctionen der Lot-Säule verstiegen (Dicitur et vivens alio jam corpore sexus munificos solito dispungere sanguine menses). In der That findet sich am südwestlichen Ende des Todten Meeres, nur einige hundert Fuß vom See entfernt, ein etwa 2½ Stunden langer, schmaler, 110—150 Fuß hoher, ganz oder doch großentheils aus Steinsalz bestehender Bergrücken, an dessen östlicher Seite über einem tiefen, schmalen und steilen Abgrund eine etwa 40 Fuß hohe runde massive Steinsalzsäule steht, welche wol schon früh als das versteinerte Lot-Weib gedeutet worden ist (vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841], II, 435 fg.; III, 22 fg.; Seetzen, „Reise durch Syrien" [Berlin 1854—59], I, 428 fg.; II, 227 fg.; Petermann's „Geographische Mittheilungen", Jahrg. 1858, S. 268; Knobel zu 1 Mos. 19, 26). Die ungünstige Behandlung des Weibes in der Sage ist dem spätern Erzähler überhaupt eigenthümlich (vgl. 1 Mos. 3, 6, wonach Eva den Mann verführt; 1 Mos. 18, 12, wo Sara die Verheißung Jahve's ungläubig verlacht; 1 Mos. 27, 1 fg., wo Rebekka den Isaak betrügt; 1 Mos. 31, 34, nach welcher Stelle Rahel götzendienerischen Neigungen nachgegeben hat). Eine gleiche ungünstige Meinung von der sittlichen Beschaffenheit des Weibes manifestirt der Erzähler in der Sage über die Abstammung der Moabiter (s. d.) und der Ammoniter (s. d.) von Lot. Dieselbe (eine sogenannte etymologische Sage) ist ohne Zweifel ein Ausdruck des hebr. Nationalhasses, der sich zum Theil aus den unzüchtigen und grausamen Culten jener Völkerschaften erklärt, namentlich aus ihrem Chamos- und Molochdienst (s. Chamos und Moloch) und ihrer Duldung blutschänderischer Verbindungen (3 Mos. 18, 19—36). Lot soll nämlich, nach der Flucht von Sodom, nicht in Zoar selbst, dessen Untergang er gleichfalls fürchtete, seinen Wohnsitz genommen, sondern sich in eine der Höhlen zurückgezogen haben, die in jener Gegend zahlreich sich finden. Seine beiden Töchter verabredeten, den Vater zu berauschen, um ihn im Rausch zur Blutschande mit ihnen zu verleiten; denn nur auf diesem Wege hofften sie Nachkommenschaft zu erhalten, da sonst keine Aussicht mehr für sie zur Verehelichung vorhanden schien (1 Mos. 19, 30 fg.). Das Vorhaben gelingt; zwei Nächte nacheinander läßt der greise Lot, zuerst von der ältern, dann von der jüngern Tochter, in dieser Weise sich misbrauchen. Ihren mythischen Ursprung verräth die Erzählung schon durch ihre völlige Unwahrscheinlichkeit. Daß der Greis (1 Mos. 19, 31) noch zeugungsfähig gewesen sei und, nachdem der schändliche Anschlag das erste mal mit ihm gelungen, auch in der darauffolgenden Nacht wiederholt sich habe berücken lassen, ist, abgesehen von andern sachlichen Unwahrscheinlichkeiten, schlechterdings widergeschichtlich. Die Sage ist jedoch nicht erst zur Zeit des Josia (vgl. 5 Mos. 23, 3 fg.) entstanden. Schon im Segen Bileam's zerschlägt der Herrscherstab, der sich aus Israel erhebt, die beiden Seiten Moabs und den Scheitel seiner Krieger (4 Mos. 24, 17). Zur Zeit der Richter lagen die Stämme Israels mit beiden Völkern in Fehde (Richt. 11, 4 fg.), und David bekriegte dieselben ebenfalls hart (2 Sam. 8, 2; 12, 26 fg.; 23, 20). Hiernach ist wol die Entstehung des Mythus schon in der Periode der Richter zu suchen. Eigenthümlicherweise schließen die biblischen Nachrichten über Lot mit der widerwärtigen Erzählung von dessen Blutschande; von seinen spätern Schicksalen und seinem Lebensende theilt die Bibel gar nichts mit. Der Hebräerbrief zählt ihn auch nicht unter die Gerechten des Alten Bundes; um so mehr verherrlicht ihn der 2. Petrusbrief (Kap. 2, 7 fg.). Die orientalische Phantasie hat seine Grabstätte östlich von Hebron beim Dorf Beni Naïm aufzufinden gemeint

(Robinson, a. a. O., II, 413). Nork („Biblische Mythologie des Alten und Neuen Testaments" [Stuttgart 1842—43], I, 306 fg.) glaubte in Lot den Fürsten der Finsterniß entdeckt zu haben, wogegen Irenäus (Contra haer., IV, 31) die Lot'sche Blutschande als eine vorbildliche, Gott wohlgefällige That in jeder Beziehung rechtfertigt.

Vgl. über Lot noch Niemeyer („Charakteristik der Bibel" [neue Ausg., Halle 1830—32], II, 123 fg.) und Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], I, 448 fg.), welcher den Lotan (1 Mos. 36, 20 fg.), der unter den alten Geschlechtern von Seïr an der Spitze steht, mit Lot und einem Volk Lot in Verbindung bringt. Schenkel.

Lotan, s. Lot.

Löwe. Kein Thier wird in der Bibel so häufig erwähnt wie der Löwe (gewöhnlich heißt er hebr. 'arjéh, die Löwin labí' oder lebijjáh, der junge Löwe kephír, der ganz junge gur; poetisch šáhal und lájiš). Gegenwärtig ist dieses Raubthier längst aus Syrien und Palästina verschwunden, und von Spuren seines frühern Daseins soll einzig der Naturforscher Roth einige Knochen im Geschiebe des Jordan entdeckt haben. Aber ehemals muß derselbe in der Heimat Israels sehr verbreitet gewesen sein, sonst hätte er nicht so stark und vielfach den Geist dieses Volks beschäftigen können, sonst besäßen wir in der Bibel nicht jene Fülle naturfrischer Bilder von der Gestalt und dem Gebaren des Löwen. Auch Ortschaftsnamen, wie Laisch (Richt. 18, 7; 20, 1; Jes. 10, 30) und Beth-Lebaoth (Löwenhausen; Jos. 15, 32; 19, 6), erinnern an die einstige Existenz der Löwen in Kanaan.

Löwen hausten in den entlegenen Revieren des Antilibanon (HL. 4, 8); noch mehr scheinen sie im Schilf und Gebüsch des Jordan einen Lieblingsaufenthalt gehabt zu haben. Oftmals stiegen sie von dort, zumal wenn die Hochflut des April ihr Lager am Fluß überschwemmte, durch die Schluchten hinauf ins Gebirge, zum gewaltigen Schrecken der Hirten auf einsamer Weide (Jer. 49, 19; 50, 44); denn nicht alle der letztern waren so muthig wie der junge David, welcher den raubenden Löwen bei der Mähne ergriff und ihn mit der Keule erschlug (1 Sam. 17, 34 fg.), oder wie Amos, der zwei Schenkel und ein Ohrläppchen aus dem Rachen des Löwen rettete (Am. 3, 12 redet der Prophet ohne Zweifel aus eigener Erfahrung). Selbst Amos aber sagt (Kap. 3, 8): „Wer zittert nicht, wenn der Löwe brüllt?" Furchtbar hallte es an den Felswänden wieder, wenn „nachts die jungen Löwen nach dem Raub brüllten und von Gott ihre Speise suchten" (Ps. 104, 20 fg.). Löwengebrüll und Königszorn macht gleich sehr das Herz erbeben (vgl. Spr. 19, 12 mit 28, 15).

Doch das allgefürchtete Thier verleugnet seine Katzennatur nicht. Es lauert auf Beute in der Höhle oder im Steingeklüft (Ps. 10, 9; vgl. Sir. 27, 30; Kl. 3, 10), es schleicht leise an die Hürden, überspringt in gewaltigem Satz den steinernen Zaun, „zertritt, zerreißt die Schafe, und niemand ist, der errette" (Mich. 5, 8). Heerden auf offenem Felde zerstäuben beim Nahen des Löwen nach allen Seiten (Jer. 50, 17). Furcht lähmt den Arm des Hirten und stolz trägt der junge Löwe die Beute fort; denn gewöhnlich wagt niemand mit ihm den gefährlichen Kampf, selbst wenn es gälte, ein Menschenleben ihm abzujagen (Hos. 5, 14; Jes. 5, 29; Ps. 7, 3; 35, 17). Ja, er kauert mit seiner Beute nieder, knurrt über sie mit grausem Behagen und „erschrickt nicht, wenn man gleich die ganze Menge der Hirten wider ihn zusammenruft, vor ihrem Lärm, und wird nicht muthlos vor ihrer Menge" (Jes. 31, 4). Zuweilen schreitet er auch, wiewol selten, am hellen Tage in die Nähe der Dörfer, den wehrlosen Eselreiter zu zerreißen (1 Kön. 13, 24), den harmlosen Bauersmann zu überfallen. „Es steht ein Löwe draußen auf der Gasse", entschuldigte sich darum der Faule (Spr. 22, 13; 26, 13). Gewöhnlich in buschigem oder zerklüftetem Revier sich aufhaltend, springt er doch zuweilen auch hervor auf die weite baumlose Ebene (5 Mos. 33, 22), und nicht jeder Wandersmann hat alsdann die Kraft Simson's, der an der Grenze der Philistäischen Ebene bei Timnath einen jungen Löwen zerriß „wie man ein Ziegenböcklein zerreißt" (Richt. 14, 5. 6).

Auch den Israeliten gilt der Löwe als das stärkste, muthigste und erhabenste aller Thiere (Spr. 30, 30; Richt. 14, 18). Mit seinen starken Zähnen zermalmt er die härtesten Knochen (Ps. 7, 3; Jes. 5, 29; 38, 13; Ps. 58, 7; Hiob 4, 10 fg.; Offb. 9, 8). Doch „stärker als Löwen waren Saul und Jonathan", klagt David (2 Sam. 1, 23). Als löwenherzig galt letzterer selbst noch im Greisenalter (2 Sam. 17, 10); löwenkühne Angesichter hatten

seine Helden (1 Chron. 12, 8), und als „Gotteslöwen" stritten sie in der Schlacht (2 Sam. 23, 20; vgl. Jes. 33, 7). „Muthig wie ein junger Löwe ist der Gerechte; aber die Gottlosen fliehen, wenn sie niemand jagt" (Spr. 28, 1). Es muß eine furchtbare Noth sein, ehe der Löwe „verdirbt aus Mangel an Raub" (Hiob 4, 10 fg.), doch „Löwen können hungern, aber die Frommen nicht" (Ps. 34, 11). In naivem Unmuth über den Tod sagt der Prediger Salomo (Kap. 9, 4): „Besser ein lebender Hund als ein todter Löwe."

Unter den Symbolen für ungemessene Kraft, Stärke und königliche Hoheit steht der Löwe obenan. Sogar Gottes allgewaltige Majestät verkörpert der Seher im Löwenangesicht der buntgestaltigen Cherube, die Gott umschweben (Ez. 1, 10; 10, 14; vgl. Offb. 4, 7; in den babylonischen Gefilden, wo Ezechiel weilte, gibt es heute noch Löwen genug). Auch der Teufel wird einem brüllenden Löwen verglichen (1 Petr. 5, 8). Jerusalem ein „Löwe Gottes" (Jes. 28, 1), die Stämme Juda, Gad, Dan ebenfalls Löwen (1 Mos. 49, 9; 5 Mos. 33, 20. 22), ja, ganz Israel eine Löwin (4 Mos. 23, 24; vgl. Ez. 19, 2) genannt. Ninives Gebaren war dem des Löwen gleich (Nah. 2, 12), und Rom hatte wenigstens einen Löwenrachen (Offb. 13, 2). „Unter den Löwen liegen", wahrlich, eine furchtbare Situation, „und doch noch lieber das", sagt der geprüfte Ehemann, „als bei einer bösen Frau" (Sir. 25, 17).

Zur Vertilgung der Löwen scheint man sich vorzüglich der Fallgruben bedient zu haben (Ez. 19, 4). Auch spannte man ihnen Garne (Ez. 19, 8) und suchte sie lebendig zu fangen. Gezähmte Löwen, auf die übrigens kein Verlaß war (Jer. 12, 8), bewahrte man in Käfigen (Ez. 19, 9) oder hielt sie wenigstens am pers. Hof in eigens dazu gebauten grubenähnlichen Zwingern (Dan. 6, 16 fg.), wo man ihnen gelegentlich auch zum Tode verurtheilte Menschen als Speise hinwarf (Dan. 6, 16 fg.). Löwen, die in die Fallgrube gestürzt waren, tödtete man von oben herab. Von dem kühnen Helden Benaja wird berichtet, daß er in der Schneezeit in die Grube hinuntergestiegen sei, um einen Löwen zu erschlagen (2 Sam. 23, 20).

Nach der Katastrophe, welche mit Wegführung der zehn Stämme geendigt hatte, mehrten sich die Löwen im entvölkerten Lande dermaßen, daß die neuen Colonisten durch dieselben sich in ihrer Existenz bedroht sahen und um Hülfe gegen die furchtbare Landesplage an den assyr. König petitionirten (2 Kön. 17, 25 fg.; vgl. die prophetische Drohung mit Löwenheimsuchung gegen Moab Jes. 15, 9).

Von einer gänzlichen Vertilgung der Löwen wagt selbst der Seher nicht zu träumen; aber er hofft, daß in der göttlichen Friedenszeit der Löwe seine Wildheit abgelegt haben werde und dann zumal zahm wie ein Rind vom Kind sich leiten lasse, ja zur Speise sich mit Stroh begnüge (Jes. 11, 7; 65, 25). Vgl. Bochart, Hierozoicon (Leipzig 1793—96), II, 1 fg.; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 115 fg.

Furrer.

Lubim, s. Libyen.

Luchit, Jes. 15, 5; Jer. 48, 5 in Verbindung mit Horonaim (s. d.), in der Nähe von Zoar, und zwar nördlich davon, als Stadt der Moabiter genannt. Der Prophet sieht die moabitischen Flüchtlinge vom Norden her die „Steige (Anhöhe) von Luchit" hinaufsteigen und den „Abhang von Horonaim" herunterkommen. Auch Eusebius verlegt Luchit in diese Gegend, zwischen Areopolis (s. Ar) und Zoar; doch ist die alte Ortslage bis heute noch nicht wieder aufgefunden worden. Kneucker.

Lucius war ein sehr gewöhnlicher röm. Vorname; griechisch sagte man Lukios oder Leukios. So nannte sich nach 1 Makk. 15, 15—24 ein röm. Consul in Schreiben an gewisse Könige und Staaten, die er den jüd. Gesandten des Hohenpriesters Simon in Rom einhändigte und in denen er die Empfänger anwies, die Juden als Bundesgenossen Roms unbehelligt zu lassen und etwa zu ihnen geflüchtete schlechte Juden dem Simon zur Bestrafung auszuliefern. Nach 1 Makk. 15, 10. 14. 25 fällt das Ereigniß ins J. 174 der seleucidischen Aera (139 v. Chr.). Die damalige diplomatische Verbindung der Juden mit den Römern läßt sich nicht in Zweifel ziehen, allein sowol daraus, daß nur Ein Consul (vgl. 1 Makk. 8, 16), und dieser nur nach dem Vornamen genannt wird, wie auch aus der sonstigen Form des mitgetheilten Schreibens erhellt, daß der jüd. Verfasser nicht in der Lage war, dasselbe diplomatisch genau mitzutheilen, sondern, daß er es den Umständen, soweit er vermochte, anpassend, selbst verfaßte. So hat er wol auch unklar nach dem Namen Lucius gegriffen. Chronologisch paßte Lucius Calpurnius Piso, der im J. 173

(139 v. Chr.) mit M. Popillius Länas das Consulat bekleidete; allein nach den Consularfasten (van Ameloveen, Fastorum Romanorum consularium libri II [2. Ausg., Amsterdam 1740], S. 92) und nach der Chronik des Eusebius (Olymp., 106, 2) war sein Vorname nicht Lucius, sondern Cnejus. Andere verstehen den Lucius Cäcilius Metellus Calvus, aber dieser war schon im J. 170 (142 v. Chr.) Consul, also zwei Jahre früher, ehe noch (1 Makk. 14, 1. 24. 27) die jüd. Gesandtschaft nach Rom abging. 2) Ein Lucius von Cyrene wird Apg. 13, 1 neben andern als Prophet und Lehrer der christl. Gemeinde zu Antiochia genannt. 3) Von einem Lucius „seinem Verwandten" grüßt der Apostel Paulus Röm. 16, 21. Es liegt kein Grund vor, diesen Lucius mit dem Cyrenäer zu identificiren, sodaß er sich später dem Paulus als Begleiter angeschlossen hätte. Nach Const. Apost., VII, 46, ward ein Lucius vom Paulus als Bischof von Kenchreä ordinirt; ein paar andere Angaben vgl. bei Cotelerius zu dieser Stelle. Fritzsche.

Lud ist nach der Völkertafel (1 Mos 10, 22 = 1 Chron. 1, 17) ein Sohn Sem's. Schon Josephus („Alterthümer", I, 6, 4) findet in ihm den Stammvater der Lydier, und die Ansicht, daß Lud dies bekannte Volk repräsentirt, hat seit Bochart mit Recht vielen Beifall gefunden; wenn sie auch nicht über jeden Zweifel erhaben ist, so bleibt sie doch sehr wahrscheinlich. Für sie spricht zunächst der Gleichlaut der Namen, der auch dadurch nicht aufgehoben wird, daß die Samaritaner in ihrem Pentateuch die wol ursprünglichere Defectivschreibung (LD statt LVD) haben. Allerdings darf man aber aus der Unterordnung Lud's unter Sem nicht schließen, daß die Lydier in ethnographischer Hinsicht ein semitisches Volk gewesen wären und eine semitische Sprache nach der heutigen wissenschaftlichen Terminologie gesprochen hätten. Denn wenn auch bei den Kindern Sem's, zu denen die Hebräer selbst gehörten, die rein ethnologische Anordnung in der Völkertafel eine größere Rolle spielen muß als bei den ihnen ferner stehenden Völkern, so dürfen wir doch nicht annehmen, daß diese bei den Kindern Sem's ganz durchgeführt wäre, zumal, wo es sich um so entlegene und unbekannte Völker handelt wie die Lydier. Wir können mit Sicherheit behaupten, daß die Lydier wie die ihnen nach Herodot (I, 171) nahe verwandten Myser und Karier kein semitisches Volk gewesen sind. Dies hat namentlich Lagarde bewiesen, der in seinen „Gesammelten Abhandlungen" (Leipzig 1866) die bei griechischen und röm. Schriftstellern erhaltenen Reste der Sprache dieser Völker weit kritischer und vollständiger als seine Vorgänger gesammelt hat. So spärlich und entstellt diese Reste auch sind, so ist sein Beweis doch durchaus schlagend (vgl. unter anderm [a. a. O., S. 200] seine beißende Abweisung der Ableitung des Namens der Karier vom hebr. kar, d. h. Schaf). Allerdings nimmt aber auch Lagarde wenigstens ein semitisches Element unter den Lydiern an. In den lydischen Eigennamen Sadyattes und Alyattes sieht er nämlich, was sehr nahe liegt, Zusammensetzungen mit dem Gottesnamen Attes, und aus der Nachstellung dieses Gliedes nach semitischer Weise schließt er auf eine semitische Sprache des Volkstheils, von welchem diese Namen herstammen. Aber dieser Schluß scheint mir zu kühn. Die ersten Hälften der Namen Sady, Aly geben keine sichere semitische Etymologie, und die Nachstellung des Gottesnamens finden wir auch im griech. Δωρόϑεος = Θεόδωρος. Man darf sich zur Annahme einer solchen Scheidung zweier ganz verschiedener Volkselemente bei den Lydiern schwerlich auf den Doppelnamen Mäoner-Lydier stützen; denn wenn auch die Spätern, zu deren Zeit sich die Völkerverhältnisse Kleinasiens durch die weitgreifende Hellenisirung gründlich verändert hatten, über das Verhältniß der Mäoner und Lydier zueinander im Unklaren sind (vgl. Strabo, XV, 625), so spricht das Zeugniß Herodot's (I, 7; VII, 74), wonach die Lydier (s. Lydien) früher Mäoner hießen, wenigstens gegen eine totale Verschiedenheit beider.

Wir betrachten die Ableitung der Lydier von Sem als den Ausdruck eines staatsrechtlichen Verhältnisses. Lydien war in alten Zeiten ein Nebenreich von Assyrien, und da Assur unter den Söhnen Sem's erscheint, wird auch Lud unter ihnen aufgeführt. Nach Herodot (I, 7) war der erste König der Lydier der Heraklide Agron, Sohn des Ninos (Personification der assyr. Hauptstadt Ninive), Enkel des Belos (des assyrisch-babylonischen Gottes Bel). Das ist, wie man leicht sieht, eine etwas andere Bezeichnung desselben Verhältnisses.

Welchem Volksstamm übrigens die Lydier angehörten, steht noch nicht fest; denn bei aller Anerkennung des Scharfsinnes, welchen Lagarde in seinen Untersuchungen über diese Völker bewiesen, hat er ihre iranische (pers.) Herkunft nicht außer Zweifel gestellt. Gerade

die beiden dem Anschein nach entscheidenden Wörter beweisen nichts. Wenn nämlich ein sehr unkritischer Byzantiner des 6. Jahrh., Johannes Lydus (De magistratibus reipublicae Romanae, III, 14), sagt, der Name der Stadt Sardes bedeute nach einigen auf lydisch „Jahr“, wie man ja das Neujahr noch jetzt νέον σάρδιν nenne, so denken seine Gewährsmänner allerdings an das iranische Wort sard, d. h. Jahr, und bei νέον σάρδιν an das armen. navasard, d. h. Neujahr; schon die große Zahl armen. Unterthanen des byzantinischen Reichs erklärt die Bekanntschaft mit diesem Wort. Daß aber diese Ableitung falsch ist, ergibt sich gerade aus des Johannes Lydus eigener Angabe, daß Xanthus der Lydier, der ältere Zeitgenosse Herodot's, die Stadt Sardes Xyaris nenne (eigentlich wol Xyardis, womit sich der Name, den die sardianische Provinz auf den Inschriften des Darius führt, Sparda [für Swarda], leicht in Einklang setzen läßt). Diese Originalform hat mit sard nichts zu thun, und man ist auf diese Erklärung nur gekommen, weil man bemerkte, daß der Zahlenwerth des griech. Accusativs σάρδιν gerade 365, also die Zahl der Tage des Jahres ist. Das sagt uns Johannes Lydus selbst, der übrigens den Xanthus höchstens aus zweiter oder dritter Hand citirt. Ebenso wenig darf man aus dem Vers des Hipponax:

Ἑρμῆ κυνάγχα Μῃονιστὶ Κανδαύλα

entnehmen, daß κανδαύλα auf lydisch „Hundewürger“ heiße, und daraus Schlüsse auf den Charakter dieser Sprache ziehen. Aus dem Vers sehen wir blos, daß der Gott, der griechisch Hermes heißt, nach Ansicht des Dichters mit dem lydischen Kandaules identisch ist (von andern wird letzterer für Herakles erklärt). „Hundewürger“ ist hier blos ein Beiname des griech. Gottes. Und so läßt sich auch gegen die andern Beweismittel Lagarde's manches einwenden. Einigermaßen wahrscheinlich bleibt seine Ansicht oder wenigstens der indogermanische Charakter dieser Sprache freilich immerhin.

Neben Lud erscheint nun in der Völkertafel (1 Mos. 10, 13 = 1 Chron. 1, 11) noch Ludim (eine Pluralform) als Sohn des Mizraïm (Aegypten). Brugsch („Geograpische Inschriften altägyptischer Denkmäler“ [Leipzig 1857—60], II, 89) nimmt an, Lud sei hier = Rut (ursprünglich Retu), wie sich die Aegypter selbst benannt hätten, und de Rougé (Monuments des six premières dynasties, S. 6) billigt diese Erklärung. Aber mit Recht verwirft de Goeje (Het tiende hoofdstuk der Genesis [in den Verhandelingen der koninklijke akademie van wetenschappen], S. 22) dieselbe, da man in den Ludim nach allen Analogien entweder eine Unterabtheilung oder ein Nebenvolk der Aegypter erwarten muß. Er selbst denkt mit Movers („Die Phönizier“ [Berlin 1849—50], II, 277) an das große Berbervolk der Lewāta, die Λευάϑαι der Byzantiner, und will Lewādîm aussprechen. Bedenklich bleibt dabei, daß dies Volk vor dem 6. Jahrh. n. Chr. gar nicht bekannt ist, sowie daß der Hebräer in dem Namen ein D statt ein T hat. Daß man aber an ein Nachbarvolk der Aegypter denken muß (was auch einige jüd. Quellen fühlten, die Ludim, an sich freilich falsch, durch „Nabatäer“ wiedergeben), dafür spricht namentlich, daß Lud bei mehrern Propheten (Jer. 46, 9; Ez. 27, 10; 30, 5; Jes. 66, 19) neben Kusch (Aethiopien), Put (wahrscheinlich auch ein afrikan. Volk) u. s. w. in Verbindung mit den Aegyptern steht, aber von ihnen unterschieden wird. Schon Bochart widerlegt die Meinung, daß diese Lud die Lydier seien (die LXX Λυδοί), und man muß sich wundern, daß Gesenius (im Thesaurus u. d. W.) dieselbe wieder aufgenommen und durch die bekannte Verwendung kleinasiat. Söldner bei den Aegyptern unterstützt hat. Karier und Jonier haben allerdings solche Söldnerdienste geleistet, nicht aber die Lydier, welche von alters her höchst weichlich waren und nach dem besten Gewährsmann Xanthus (in den Auszügen aus Nikolaus von Damaskus) ihre eigenen Kriege mit Miethstruppen führten (vgl. auch Herodot, I, 154), während sie allerdings nach Herodot's sehr naiver Erzählung (I, 155 fg.) erst seit der Unterjochung durch Cyrus auf künstliche Weise weibisch gemacht sein sollen. Außerdem bemerkt Bochart, daß die Lud hier als Bogenschützen auftreten, während die lydischen Heere zu Pferde mit der Lanze fochten (Herodot, I, 79; vgl. VII, 74). Nöldeke.

Luftspiegelung oder Kimmung (šarâb). Dieses Phänomen entsteht infolge ungleicher Erhitzung der Luftschichten über der Wüste. Die höhern Schichten bleiben kühler und darum dichter, nach unten steigt die Hitze und damit die Verdünnung der Luft. Indem nun Strahlen, die von irgendeinem erhabenen Gegenstand in schräger Richtung ausgehen, durch immer dünnere Medien dringen, entfernen sie sich nach bekanntem optischem Gesetz zuletzt so weit vom Einfallsloth, daß sie nicht bis zum Erdboden gelangen, sondern an

der Grenze zweier Luftschichten ganz zurückgeworfen werden, und der Wanderer, in dessen Auge die reflectirten Strahlen fallen, in der nach unten verlängerten Richtung derselben ein umgekehrtes Bild von dem betreffenden Gegenstand erhält, während er zugleich durch die directen Strahlen diesen selbst sieht. So entsteht für das Auge nothwendig die Täuschung, als ob die heiße Luftschicht über dem Boden eine spiegelnde Wasserfläche wäre. Das Phänomen findet nur bei außerordentlich ruhigem Wetter statt und zwar am Vormittag, wo sich der Temperaturunterschied der Luftschichten noch nicht ausgeglichen hat (s. die Abbildung).





Läßt sich eine Karavane von der Täuschung gefangen nehmen und irrt vom Wege ab, dem vermeintlichen See entgegen, so kann sie in die größte Gefahr kommen, indem sie zum mindesten eine kostbare Zeit unnütz verliert, ihre Wasservorräthe früh erschöpft oder dann gar den rechten Pfad nicht mehr findet und mitten in der Wüste elend verschmachten muß. Wohl ihr daher, wenn sie einen Führer hat, der sich durch den zauberisch lieblichen Schein nicht beirren läßt! Solch ein Führer wird Gott sein für die heimkehrenden Exulanten nach der Verheißung des Propheten (Jes. 49, 10). Einem Volk aber, welches die Leiden einer Wüstenreise aus eigener Erfahrung kannte, mußte die andere Verheißung des Propheten noch größern Eindruck machen, daß nämlich die Kimmung sich zum Teich verwandeln werde (Jes. 35, 7). Luftspiegelungen kann man schon auf den steinbesäeten und baumlosen Ebenen im Nordwesten der el-Ledscha (Trachonitis) beobachten (vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, II, 810). Gleiche Phänomene zeigen sich in der Wüste et-Tih und auf jener breiten Sandebene el-Kaa im Westen der sinaitischen Gebirgsmassen (Ritter, a. a. O., I, 485, 907, 1014; Robinson, „Palästina" [Halle 1841], I, 290), sehr oft auch in der Wüste zwischen Syrien und dem Euphratgebiet.

Furrer.

Lüge. Die Bibel drückt schon dadurch ihre Ehrerbietung vor der Wahrheit (s. d.) aus, daß sie Gott die Eigenschaft des Wahrhaftigen beilegt (s. Eigenschaften Gottes). Das Verbot der Wahrheitsverletzung oder der Lüge ist auch als neunter Satz in den Dekalog (s. Gesetz) aufgenommen, wonach gegen den Nächsten (allerdings zunächst vor Gericht) nicht mit Lüge, d. h. nichts Unwahres, ausgesagt werden soll (2 Mos. 20, 16; 5 Mos. 5, 18). Im allgemeinen ist das Lügen 3 Mos. 19, 11 verboten: man soll überhaupt nicht lügen an seinem Nächsten. Das Verbot wird anderwärts damit begründet, daß Gott den Menschen „gerade" (jašar; Koh. 1, 29) geschaffen hat. Er selbst ist ein Gott, der schlechterdings nicht lügt, überhaupt seinen Sinn niemals ändert (4 Mos. 23, 19; 1 Sam. 15, 29, womit freilich V. 11 und 35 an letzterer Stelle in Widerspruch zu stehen scheinen). Das Abweichen von der Wahrheit, sozusagen ein Abbiegen vom geraden Wege, ist daher eine vom Menschen verschuldete schwere moralische Verirrung. Die Schlange im Garten Eden hat den Menschen durch eine Lüge zur ersten Sünde verführt; sie hat ihm vorgespiegelt, er werde durch den Genuß der verbotenen Frucht so intelligent werden wie Gott selbst (3 Mos. 3, 5). Das Lügen wird jedoch nicht nur im Gesetz, sondern im A. T. überhaupt durchweg aufs entschiedenste verworfen (vgl. Ps. 4, 3; 62, 5; 119, 118). Zu den Dingen, welche Jahve insbesondere haßt, gehört die lügnerische Zunge (Spr. 6, 16 fg.); der Gerechte haßt die Lüge (Spr. 13, 5). Der Prophet Hosea zählt (Kap. 4, 2) das Lügen neben den größten Verbrechen, Stehlen, Ehebrechen und Morden, unter den Missethaten des zeitgenössischen Israels auf. Zu Lüge und Täuschung haben (Jes. 28, 15) die Gottlosen in Juda ihre Zuflucht genommen. Sirach zieht (Kap. 20, 25) sogar den Dieb dem Lügner vor. In dieser unbedingten Verwerfung der Lüge manifestirt die altteft. Offenbarungsreligion, den paganistischen Religionen gegenüber, ihren tiefen sittlichen Ernst. Darüber, ob das Lügen in einzelnen Fällen, z. B. in der Noth (die sogenannte Nothlüge), erlaubt sei, spricht sich das A. T. nicht aus. Von Abraham wird berichtet (1 Mos. 12, 11 fg.), daß er in Aegypten seine Gattin wahrheitswidrig für seine Schwester ausgegeben habe. Eigenthümlicherweise wird diese Lüge nicht an ihm, dem Schuldigen, sondern an dem König, der, unkundig, daß Sara eine Ehefrau war, sie in sein Harem aufnahm, gestraft (1 Mos. 12, 17). Daß Rebekka ihren Mann belügt und täuscht (1 Mos. 27), erscheint dem Erzähler als gerechtfertigt. Auch die Täuschung, die sich die Israeliten beim Auszug aus Aegypten den Aegyptern gegenüber vermittels der Entlehnung der Festgewänder und Festgeräthschaften erlaubten (vgl. Knobel zu 2 Mos. 12, 35 fg.), wird vom Berichterstatter nicht getadelt. Demnach scheint das Lügen in theokratischem Interesse unter gewissen Umständen für erlaubt gegolten zu haben, wie denn auch David auf der Flucht vor Saul dem Priester Ahimelech gegenüber einer Lüge sich bediente (1 Sam. 21, 2 fg.), wofür nicht er, sondern der schuldlose Priester und sein ganzes Haus mit dem Leben büßen mußte (1 Sam. 22, 12 fg.). Aus der Annahme, daß im Dienst und Interesse Jahve's und seiner Erwählten das Lügen erlaubt sei, erklären wir uns die Abfassung pseudonymer heiliger Schriften unter autorisirten theokratischen Namen, welche ihnen eine günstige Aufnahme und Ansehen verschafften. Auf diesem Wege war es auch möglich, daß Rahab (s. d.), ein unzüchtiges Weib, welche das Leben der von Josua ausgesandten Kundschafter durch eine Lüge in Jericho rettete (Jos. 2, 4 fg.), sogar noch im Hebräerbrief (Kap. 11, 31) als ein Glaubensvorbild gefeiert werden konnte.

Das N. T. hat die Lüge noch entschiedener und jedenfalls principieller verworfen als das A. T. Jesus preist die Seinen selig, wenn über sie gelogen wird (Luk. 6, 22; Matth. 5, 11). Wenn er (Matth. 5, 34—37) alles Schwören verbietet, so kann ihn bei diesem Verbot nur die Rücksicht auf die unbedingteste Wahrheitspflicht geleitet haben, indem ja wirklich jede unnöthige Wahrheitsversicherung schon einen Mangel an Wahrheitssinn voraussetzt. Für den in der apostolischen Gemeinde herrschenden Abscheu vor der Lüge legt die Erzählung von dem über Ananias, der „den Heiligen Geist oder Gott belogen hatte" (Apg. 5, 3 fg.), verhängten Strafgericht ein bemerkenswerthes Zeugniß ab. Das „Lügen gegen die Wahrheit" wird von Jakobus (Kap. 3, 14 fg.) als dämonische Weisheit bezeichnet, und ganz nach der Vorschrift Jesu alles Schwören verworfen (Jak. 5, 12). Paulus versichert nicht nur zu wiederholten malen, daß er für seine Person nicht lüge (2 Kor. 11, 31; Gal. 1, 20; Röm. 9, 1), sondern er ermahnt auch die Christen ernstlich, das Lügen abzulegen und Wahrheit im Verkehr untereinander zu reden (Eph. 4, 25; Kol. 3, 9). In sehr eigenthümlicher Weise leitet er den Götzendienst aus einem Mangel

an Treue gegen die Wahrheit ab; die Heiden vertuschten oder verwechselten nämlich, nach seiner Auffassung, die Wahrheit Gottes mit der Lüge (Röm. 1, 9—25), und so entstand der Götzendienst. Daher auch seine heilige Entrüstung über jede Art von Heuchelei, jedes Abweichen vom „geraden Wege nach der Wahrheit des Evangeliums", die er auch gegen den die Wahrhaftigkeit verleugnenden Petrus keineswegs zurückhielt (Gal. 2, 11 fg.). Wenn beinahe alle neutest. Urkunden diesem Abschen gegen die Lüge einen Ausdruck geben (vgl. auch noch 1 Petr. 2, 1 fg.; Offb. 21, 27; 22, 15), so legen doch insbesondere die Johanneischen Schriften hervorragendes Gewicht darauf, daß der Christ aus der Wahrheit sei (1 Joh. 3, 19). Allerdings fassen dieselben den Begriff der Lüge zunächst dogmatisch. Wer die wirkliche menschlich-geschichtliche Erscheinung Jesu Christi auf Erden leugnet, der ist ihrem Verfasser „der Lügner" (1 Joh. 2, 22 fg.). Ein Lügner ist ihm aber auch, wer behauptet, Gott zu lieben, und seinen Bruder haßt (1 Joh. 4, 20), und demnach faßt er die Lüge auch ethisch. Die Verlogenheit ist also an ganz eigenthümlichen Merkmalen erkennbar; sie ist ein persönlicher Charakterzug, und der Verfasser mahnt von dem Lügen als einem sittlichen Fehler ab, der mit der sittlichen Bestimmung des Christen unvereinbar ist, wobei er die Menschen überhaupt in zwei Klassen eintheilt, von denen die eine die „Wahrhaftigen", die andere die „Verlogenen" enthält. Als die Verlogenen gelten ihm alle, welche an den geschichtlichen Christus nicht glauben. Bei dem Verfasser des vierten Evangeliums finden wir auch eine bestimmte Theorie über den Ursprung der Lüge, die unverkennbar auf 1 Mos. 3, 5 zurückgeht. Christus charakterisirt Joh. 8, 44 den Teufel als denjenigen, „der nicht in der Wahrheit steht, weil Wahrheit sich in ihm nicht vorfindet". Die Lüge zu reden gehört zu seinen specifischen Eigenthümlichkeiten; er ist ein Lügner und dessen (des Lügners, nicht der Lüge) Vater, d. h. das Lügen stammt vom Teufel her, der gewissermaßen als eine Incarnation der Lüge, wie Christus als eine Incarnation der Wahrheit, vorgestellt ist (Joh. 14, 6). Wenn es 1 Joh. 3, 8 heißt, daß der Teufel von Anfang an sündige, so ist wol auch hier an die verführende Schlangenlüge 1 Mos. 3, 5 zu denken. Wenn bei diesem neutest. Schriftsteller die Lüge ihrem Wesen nach als satanisch bezeichnet wird, so ist hiermit der Abscheu gegen dieselbe, welcher der Offenbarungsreligion überhaupt, und dem Christenthum insbesondere, eigen ist, mit ganz besonderer Energie ausgedrückt. Schenkel.

Lukas. Der Name begegnet uns zunächst in den Ueberschriften des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, und man darf es heutzutage als ausgemacht ansehen, daß der Verfasser dieser und jener Schrift ein und dieselbe Person ist. Der Name Lukas ist übrigens zusammengezogen aus Lukanus (vielleicht Lucilius?), wie ähnliche Beispiele öfters vorkommen (Silas, Demas, Zenas, Epaphras, Hermas). Nach Kol. 4, 14 war er ein Arzt, und die spätere Sage macht ihn, freilich erst seit Thomas von Aquin und Nicephorus, jedenfalls ohne alle historische Grundlage, sogar zum Maler. Vermuthlich war er ein geborener Heide und wird deshalb Kol. 4, 11. 14 von „denen aus der Beschneidung" unterschieden. Die Hebraismen in seinen Schriften nöthigen mitnichten, an jüd. Geburt des Lukas zu denken, da sie sich erklären aus den Quellen und aus der Liebhaberei für hebr. Colorit, wozu er die Farben aus der Lektüre der LXX sich angeeignet hatte. Das Hebräische verstand er nicht, citirt auch niemals ein aram. Wort Jesu, noch erklärt er z. B. Kap. 1, 31 den Namen Jesus aus seiner Wortbedeutung, wie Matth. 1, 21 geschehen war. Ein geborener Jude hätte schwerlich so fließend griechisch geschrieben, wie Lukas gleich im Prolog seines Evangeliums oder im zweiten Theil der Apostelgeschichte thut. Auch hätte ein Judenchrist schwerlich gerade so, wie Luk. 7, 3; 23, 51, von „Juden" gesprochen. Auch ob er ein Proselyt gewesen, ist ungewiß. Jedenfalls aber besaß er eine verhältnißmäßig größere wissenschaftliche Bildung, was wenigstens nicht im Widerspruch steht mit der, seit Eusebius öfters vorkommenden Annahme, der zufolge er aus Antiochia gebürtig gewesen wäre. Allzu vorschnell sind einige Neuere dieser Nachricht gefolgt, die doch am wahrscheinlichsten auf einer leicht möglichen Verwechselung mit dem, Apg. 13, 1 freilich als Cyrenäer genannten Lucius beruht. Noch weniger ist an den Röm. 16, 21 genannten Lucius zu denken, und vollkommen abenteuerlich ist es, den Lukas mit Silvanus zu identificiren (weil lucus = silva). Seit Sedulius und Victor von Capua läßt man unsern Lukas übrigens ehelos leben und bald 74, bald 84 Jahre alt werden — vielleicht nach Luk. 2, 36. 37. Ferner ist die alte Tradition, wonach er unter den siebzig Jüngern gewesen sein soll, auf Grund seines eigenen Evangeliums entstanden,

welches ja allein von solchen redet (Kap. 10, 1. 17); sie scheitert übrigens schon an dem ersten Vers des Evangeliums, darin sich dessen Verfasser ausdrücklich von den „Augenzeugen" unterscheidet. Als letzter Aufenthaltsort des Lukas wird bald Achaja und Böotien, bald Bithynien angegeben. Beachtenswerther hinsichtlich seiner persönlichen Verhältnisse ist die seit dem Muratorischen Kanon begegnende Annahme, wonach das dritte Evangelium von einem Paulusschüler herrühren soll; denn daß wenigstens der biblische Lukas ein ständiger Begleiter des Paulus war, ist außer allem Zweifel. Auch abgesehen vom Kolosserbrief grüßt Paulus mehrfach von ihm (Phil. 24; vgl. noch 2 Tim. 4, 11; schwerlich gehört hierher auch 2 Kor. 8, 18). Vielleicht ist er mit dem Apostel in Rom gewesen. Dies wäre um so glaublicher, wenn die, seit Apg. 16, 10 in den Zusammenhang der Apostelgeschichte eintretende erste Person wirklich keine bei der schließlichen Redaction stehen gebliebene Redeform eines Timotheus oder beliebigen andern Quellenschriftstellers wäre, sondern den Lukas selbst mit einschlösse (s. Apostelgeschichte). Unter letzterer Voraussetzung würden sich die Abfassungsverhältnisse des Evangeliums weiter dahin gestalten, daß Lukas sich dem Apostel auf seiner zweiten Missionsreise in Troas anschloß, aber in Philippi zurückblieb, um denselben wieder auf seiner letzten Reise nach Jerusalem zu begleiten. Er wäre also einige Wochen daselbst geblieben, um dann zwei Jahre lang mit dem Gefangenen in Cäsarea zuzubringen. An beiden Orten hat er die, meist jud. Localitäten berührenden Geschichtstheile gesammelt, die er z. B. Kap. 3, 10—14. 23—30; 7, 11—11. 36—50; 10, 38—42; 19, 1—10, vor allem aber in der Leidensgeschichte dem gemeinsamen synoptischen Zusammenhang einfügt. Der in Cäsarea sich aufhaltende (Apg. 8, 40; 21, 8) Diakon Philippus und seine vier Töchter (Apg. 21, 9) bieten sich ganz naturgemäß als derartige Quellen dar, namentlich auch hinsichtlich der Luk. 9, 52 fg.; 10, 30 fg.; 17, 11 fg. vorliegenden Erzählungen, in denen es sich um Samariter handelt, mit welchen Philippus zu thun gehabt hatte (Apg. 8, 5 fg.). Es verdient gewiß Beachtung, daß auch Volkmar („Die Evangelien" [Leipzig 1870], S. 647, 653), welcher den Verfasser des dritten Evangeliums ein Menschenalter später als den Pauliner Lukas setzt, doch auch genöthigt ist, jenem eine erfahrungsmäßige Kenntniß von Palästina zuzuschreiben.

Die alte Ueberlieferung läßt übrigens das dritte Evangelium in ganz ähnlicher Weise unter dem bestimmenden Einfluß des Paulus geschrieben sein, wie Markus den Inhalt seiner Schrift aus der Verkündigung des Petrus geschöpft haben sollte. Dies bezeugt, abgesehen von den Marcioniten, die das Evangelium geradezu dem Paulus zuschrieben, zuerst Irenäus: Lukas habe die Berichte des Paulus niedergeschrieben (vgl. Eusebius, „Kirchengeschichte", V, 8). Nach Origenes soll er bereits unter der Approbation des Apostels als dritter Evangelist sein Werk herausgegeben haben (Eusebius, a. a. O., VI, 25), und Eusebius (a. a. O., III, 4) meint geradezu, die in den Paulinischen Briefen vorkommende Redensart „mein Evangelium" (Röm. 2, 16; 16, 25; 2 Tim. 2, 8) beziehe sich auf die dritte kanonische Schrift. Wenigstens als Vermuthung einiger berichtet das letztere auch Hieronymus (Catal. vir. illustr., Kap. 7). Aber gerade, daß man den dritten und zweiten Evangelisten in dieser Beziehung so parallel stellte, erweckt gerechte Bedenken, ob man sich hierbei auch auf historischem Boden befinde, ob nicht vielmehr die Ueberlieferung sich erzeugt habe aus dem dogmatischen Interesse, den beiden Evangelien der Apostelschüler eine höhere Autorität zu vindiciren. Jedenfalls gibt der Ausspruch Tertullian's (Adv. Marc., IV, 5: „Lucae digestum Paulo adscribere solet"), wonach das Werk des Lukas dem Paulus zugeschrieben wurde, den leitenden Gedanken der Tradition an.

Doch verhält es sich hierbei mit dem dritten Evangelium theils günstiger, theils ungünstiger als hinsichtlich des zweiten. Das letztere insofern, als 1) jene patristische Deutung des Paulinischen Ausdrucks „mein Evangelium" anerkanntermaßen exegetisch unmöglich ist; 2) schon Hieronymus meint, Lukas könne seine Berichte auch von andern Personen, außer Paulus, bezogen haben, und Luk. 1, 1—4 erhebt diese Vermuthung zur Gewißheit, sodaß Schleiermacher, Köstlin u. a. aus dem Prolog, weil derselbe auf die Urapostel zurückgeht und des Paulus gar keine Erwähnung thut, geradezu gegen die Autorschaft des historischen Lukas argumentirt haben. Von einer solchen könnte auch dann nicht die Rede sein, wenn, wie Zeller, Volkmar u. a. wahrscheinlich finden, das dritte Evangelium erst um das J. 100 (dies der denkbar späteste Termin) verfaßt sein sollte; 3) jedenfalls muß bei Lukas ein anderes Verhältniß angenommen werden als bei Markus, da Paulus für den historischen Theil eines Evangeliums nicht in derselben Weise,

wie etwa Petrus, Gewährsmann sein konnte. Alles zugegeben, was schon Kuhn („Das Leben Jesu" [Mainz 1838], I, 59 fg.), neulich insonderheit Keim „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867 fg.], I, 35 fg.), für den historischen Gehalt der Paulinischen Theologie geltend gemacht haben, so mußte doch immer dieser Paulus seine eigenen Kenntnisse von dem irdischen Leben Jesu aus den Mittheilungen anderer schöpfen; 4) überhaupt erstattete Paulus keinen ausführlichen historischen Bericht, sondern nahm blos die dogmatisch wichtigen Höhepunkte der evangelischen Geschichte in seinen Vortrag auf (s. Evangelium). Hiernach ist die Ansicht von Thiersch („Die Kirche im apostolischen Zeitalter" [1. Ausg., Frankfurt a. M. 1852], S. 158, 177) zu beurtheilen, der zufolge Paulus nach 2 Tim. 4, 13 schriftliche Aufzeichnungen für Lukas herbeikommen ließ und so dem Evangelium zur Existenz verhalf.

Dagegen hat die Kirche, und dies ist die andere Seite an der Sache, auf jeden Fall mit wesentlicher Richtigkeit den dogmatischen Gesammtcharakter des Evangeliums aufgefaßt, wenn sie dasselbe als eine Paulinische Schrift verzollte. In der That ist auch die neuere Kritik seit Gieseler („Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien" [Leipzig 1818], S. 126 fg.) einig hinsichtlich des Paulinischen Gepräges dieses Werks im allgemeinen. Am übertriebensten hat der Verfasser der anonymen Schrift: „Die Evangelien, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zueinander" (Leipzig 1845), diese Entdeckung ausgebeutet, indem er das Evangelium geradezu dem Paulus zuschreibt und nichts als bittere Judenfeindschaft, Satire gegen Petrus, Persiflage des Matthäus u. dgl. darin wahrnimmt. Zeller, Schwegler, Ritschl, Baur, Köstlin, später auch Renan, Strauß, Keim u. a. untersuchten die Sache genauer und fanden, es seien in unserm Lukas divergirende Richtungen, Elemente sowol Paulinischer als judenchristl. Art in conciliatorischer Weise und im Interesse des Paulinismus vereinigt. Ein Gegensatz besteht nur noch in Bezug auf den Grad des antijudaistischen Tendenzcharakters, in dessen Bestimmung z. B. Schenkel weniger weit geht als Hilgenfeld, während Volkmar wieder eine äußerste Spitze der, allen geschichtlichen Gehalt in absichtsvoller Dichtung auflösenden Tendenzkritik erreicht hat. Ihm ist (a. a. O., S. 647) das Lukasevangelium „die organische Erneuerung der ursprünglichen evangelischen Lehrschrift in entschiedener Paulinischem Sinne gegen die judenchristl. Reaction, welche Christum als Sohn Joseph's zu einem Messias Israels beschränkt, den Apostel der Heiden verworfen hatte".

Aber auch sonst hat es an Uebertreibungen und Täuschungen nicht gefehlt. Dieselben beruhen seitens der Tübinger Kritik bezüglich des Lukas zumeist darauf, daß man seine Darstellung immer im Contrast zu der des ersten judenchristl. Evangelisten auffaßt, während doch keineswegs erwiesen ist, daß Lukas den Matthäus gekannt. Als Beispiel mag die Vergleichung der Aussendungsrede Matth. 10 mit den Luk. 9, 1—6 an die Zwölf, Luk. 10, 1—16 an die Siebzig gerichteten Worten dienen. Hier soll Lukas angeblich eine ganze Reihe von Bestandtheilen der, ursprünglich an die Zwölf gerichteten, langen Instructionsrede in der ehrenvollsten und für die Zwölf zugleich empfindlichsten Weise der Rede an die Siebzig zugetheilt haben. Näher besehen steht die Sache aber nicht so, daß Lukas eine längere Rede in zwei kürzere zerspalten hat, sondern gegentheils hat Matthäus auch hier, wie immer, componirt, was seine beiden Quellen, Markus und die Redesammlung, sachlich Uebereinstimmendes darboten, während Lukas für eine und dieselbe Rede, die ihm in zweierlei Quellen und infolge dessen auch in doppelter Redaction entgegentraten, verschiedene Zuhörerkreise aufsuchte und dem, nach der Zahl der 12 Stämme bestimmten, engern Jüngerkreise einen, nach der Zahl der 70 Gehülfen des Mose (4 Mos. 11, 16. 25) oder nach der Zahl der Synedristen bestimmten, weitern beigab. Die Zahl 12 steht zu der Zahl 70 hier so wenig im Gegensatz als die 70 Palmbäume zu den 12 Wasserbrunnen in der Beschreibung der Station Elim (2 Mos. 15, 27). Insonderheit aber werden ja Luk. 24, 47 gerade die Zwölf auch mit der Heidenmission betraut, welche letztere vorzugsweise Sache der Siebzig also nur in dem Sinne sein kann, als es überhaupt in der Natur der Sache liegt, daß auf dem verhältnißmäßig größern Arbeitsfeld auch die verhältnißmäßig größere Zahl der Arbeiter steht.

Nichtsdestoweniger sind es dieselben Aussendungsreden, aus denen der wirkliche und unleugbare Tendenzcharakter des Evangeliums deutlichst hervorgeht. Denn wenn die sicherlich ursprünglichen Worte, mit denen Jesus bei Matthäus (Kap. 10, 5. 6) seinen Jüngern gebietet, nicht der Heiden Straße und der Samariter Städte zu betreten, sondern

allein zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel sich zu wenden, bei Lukas fehlen, so ist dies sicherlich mit Absicht geschehen, und daraus der heidenfreundliche Standpunkt des Verfassers ebenso zu erkennen, wie insonderheit seine Annäherung an Paulus aus den Anklängen der Verse Luk. 10, 7. 8 an 1 Kor. 9, 5—14; 10, 27 erhellt. Ganz ähnlich bedarf es nur eines Blicks auf die von Markus und Matthäus abweichende Relation der Abendmahlsstiftung Luk. 22, 19. 20, um die Quelle der Differenzen in dem Paulinischen Bericht 1 Kor. 11, 23—25 zu entdecken.

Wir werden nicht irregehen, wenn wir das viel besprochene dogmatische Verhältniß des Lukas zu Matthäus dahin bestimmen, daß beiden, abgesehen von dem geschichtlichen Bericht des Markus, als eine weitere gemeinsame Quelle die sogenannte Redensammlung des Apostels Matthäus zu Grunde liegt, deren einzelne Bestandtheile allerdings nicht selten bei dem ersten Evangelisten in einer Umgebung und Fassung erscheinen, darin sie etwas charakteristisch anderes ausdrücken als bei Lukas. So läßt sich der dogmatisch verschiedene Standpunkt des letztern vom erstern z. B. in sehr bezeichnender Weise an der Parallele Matth. 7, 21—23 = Luk. 13, 25—27 erkennen. Der Spruch der Bergrede vom Herrherrsagen derer, welche sich am Gerichtstage auf ihr Prophezeien, Teufelaustreiben und Wunderthun im Namen Jesu berufen, von diesem aber als Thäter der „Ungesetzlichkeit", von denen er nichts wisse, zurückgewiesen werden, ist von Matthäus ohne Zweifel auf denselben gesetzesfeindlichen Paulinismus gedeutet, welcher, als „überhandnehmende Ungesetzlichkeit" nach einer von Matthäus (Kap. 24, 12) in die eschatologische Rede eingeschobenen Bemerkung an dem Zwiespalt innerhalb der Christenheit selbst die Hauptschuld trägt, und dessen Urheber daher auch am Anfang der Bergrede (Matth. 5, 19) als „der Geringste im Himmelreich" auftritt, insofern er die Gebote auflöst „und lehrt die Leute also". Bei Lukas dagegen erscheinen jene Worte in einem Zusammenhang, in welchem sie offenbar besagen wollen, daß die Galiläer am Gerichtstag sich darauf berufen werden, daß sie vor Jesus gegessen und getrunken, und er auf ihren Straßen gelehrt habe; dessenungeachtet werden sie von ihm als Thäter zwar nicht der Ungesetzlichkeit, aber der Ungerechtigkeit, zurückgewiesen und brechen, wie Lukas (Kap. 13, 28. 29) über Matthäus hinaus berichtet, in lautes Wehklagen aus, wenn sie Leute von Abend und Morgen, von Mitternacht und Mittag kommen und mit Abraham, Isaak, Jakob zu Tische sitzen, sich selbst aber trotz ihrer jüd. Nationalität hinausgeworfen sehen. Derselbe Spruch begegnet uns also dort im judenchristlich-antipaulinischen, hier im paulinisch-antijüd. Sinne. Daraus darf man aber nicht mit Hilgenfeld und Strauß sofort schließen, daß die Umbiegung auf Rechnung des Lukas allein kommt, da ja die Matthäischen Beziehungen auf den erst nach Christus aufgetretenen Paulus offenbar auch nicht das Ursprüngliche darstellen können, und jene Weissagung von der Substituirung der Heiden an die Stelle des ausgeschlossenen Israels, in welche die Rede bei Lukas ausläuft, sich auch bei Matthäus, nur an anderm Ort (Kap. 8, 11. 12), findet.

Immerhin ist das Alleinrecht der Juden an das Reich Gottes bei Lukas durch häufigere und stärkere Erklärungen aufgehoben als bei irgendeinem andern Synoptiker. Wir verstehen es daher auch, weshalb Kap. 4, 16—30 die Scene in Nazareth nicht blos aus ihrem spätern Zusammenhang herausgehoben und an die Spitze gestellt, sondern auch in einer Weise erweitert ist, daß sie als deutlich redendes Programm des ganzen Auftretens Jesu, wie Lukas es faßt, erscheint. So wie die Predigt in Nazareth hier lautet, zerschlägt sie allerdings gleich von vornherein die theokratischen Illusionen der Juden und zieht dem jüd. Unglauben die Heiden vor, welchen schon Simeon den Heiland verheißen hatte (Luk. 2, 32). Daher denn auch die oft hervorgehobene Empfänglichkeit der Samariter, von der die Juden beschämt werden, die Reisen durch Samaria, die zahlreichen Worte der Toleranz und der Heidenberufung, das Paulinische Interesse an der freien Gnade und der Barmherzigkeit Gottes, die Hervorhebung des Glaubens und der Rechtfertigung.

Diese heidenchristlich-universelle Tendenz des Evangeliums kündigt sich auch gleich von vornherein an in der Genealogie Christi, welche nicht, wie bei Matthäus, auf Abraham, den Stammvater des jüd. Volks, sondern auf Adam, den Stammvater des Menschengeschlechts, zurückgeführt wird (Luk. 3, 23—38). Die Kehrseite hierzu bietet die Paulinische Auffassung Christi als des zweiten Adam. Freilich bezeugt dieselbe Genealogie, daß Jesus zur Zeit ihrer Abfassung noch als wirklicher Sohn Joseph's galt. Aber schon

Lukas sucht (Kap. 3, 23) diese ursprünglichere Auffassung zu verbessern durch die charakteristische Einschiebung der Worte „wie dafür gehalten ward“ vor „Sohn Joseph's“. Denn nicht blos ist sein Christusbild schon entschieden den irdischen Ursprüngen entwachsen, sondern es überragt sogar bereits die Höhenlinie des Matthäus und steht überhaupt zwischen der synoptischen und der Johanneischen Auffassung. Er ist der vom Heiligen Geist Erzeugte, von der Jungfrau Geborene, der Wundermann, dem Engel erscheinen, der die Todten aus dem Sarge ruft, den Teufel entthront, alles weiß, wunderbar entflieht, am Kreuz, statt bangen Schmerzensrufs, fürbittend und sich befehlend mit Gott verkehrt und endlich sichtbar zum Himmel fährt. Das Christusbild ist hier bereits eingetreten unter die Einflüsse jener metaphysischen Behandlung, unter welchen es zuletzt zum Fleisch gewordenen Logos werden sollte.

Nichtsdestoweniger hat Strauß („Das Leben Jesu für das deutsche Volk“ [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 124) nicht unrecht mit der Behauptung, daß Lukas sich noch nicht, wie der Verfasser des vierten Evangeliums, als der Mann fühlte, „die evangelische Tradition frischweg einzuschmelzen und umzugießen, sondern sich begnügte, durch Auseinandernehmen, Umbiegen und Umschweißen sie in eine andere Gestalt zu bringen“. Im ganzen und großen verfährt er doch nur sammelnd und berichtend. Zweimal (Kap. 7, 11—8, 3; 9, 51—18, 14) unterbricht er den gemeinsamen Faden der Geschichtserzählung durch Einschaltungen, in welchen er die Erträgnisse seiner anderweitigen Quellenforschung anhäuft. Auslassungen erlaubt er sich nur, wo ihm Wiederholungen vorzuliegen scheinen, wie bei den zwei Speisungsgeschichten, oder, wo er die Unverträglichkeit einer geschichtlichen Notiz mit seinen dogmatischen Voraussetzungen, z. B. der Erzählung von dem Mutterwahn der Maria mit der wunderbaren Geburt Jesu, sofort bemerkt. Im allgemeinen aber ist sein Absehen auf Reproduction seiner Quellen gerichtet, nur daß er dieselbe durchgehends seiner Sprachweise nicht nur, sondern auch seiner, das Subjective und Visionäre durchweg verobjectivirenden Darstellungsweise aneignet. Volkmar sagt (a. a. O., S. 649) richtig: „Wo dem Lukas das Grundbuch noch wesentlich entspricht, da nimmt er das Entsprechende an gleicher Stelle gleicherweise auf, nur durchgängig in seiner Sprache und prosaisirend, so es zur Chronik erhebend und befestigend.“ Daß er ein ähnliches Verfahren allen seinen Quellen gegenüber beobachtet, das ist die Wahrheit der von Schwegler, Zeller, Köstlin u. a. gemachten Entdeckung, daß der Paulinische Charakter des dritten Evangeliums ein bedeutendes Gegengewicht finde in andern, der judaisirenden Tradition angehörigen Elementen. Man rechnet dahin die der Sprache und dem Inhalt nach jüd. Vorgeschichte, die Versuchungsgeschichte, ferner eine ganze Reihe von Sprüchen, in welchen der irdische Reichthum verdammt, das Gebet und andere ascetische Dinge empfohlen oder auf das Gesetz in seiner unvergänglichen Bedeutung hingewiesen wird (Kap. 16, 17). „Der Verfasser ist doch kein schroffer oder auch nur strenger, sondern ein vermittelnder Pauliner. Die Verträglichkeit seines Meisters ist hier im Geist nachapostolischer Zeit bis zur Nachgiebigkeit in der Theorie und bis zu Compromissen in der Kirchenbildung erweitert“ (Keim, a. a. O., S. 79). Letztere Auffassung hat allerdings an den Resultaten der Kritik des zweiten Lukanischen Geschichtswerks eine mächtige Stütze. An sich aber beweisen jene in einem und demselben Evangelium zu Tage liegenden Gegensätze nur für das friedliche Nebeneinandergehen judenchristlicher und heidenchristl. Traditionen. Jedenfalls stellt es das Minimum der an die Kritik nothwendig zu machenden Zugeständnisse dar, wenn man bei dem, von dem Unterzeichneten schon früher („Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter“ [Leipzig 1863], S. 401) formulirten Resultat stehen bleibt, „daß, wie schon die Redesammlung, das älteste nachweisbare Schriftstück, ohne alle dogmatisirende Absichtlichkeit, ganz nur im Interesse des großen Inhalts abgefaßt war, so auch noch das letzte umfangreichste Werk der synoptischen Literatur die Tendenz seines Autors nur erkennen läßt theils in der Ordnung und Auswahl des Stoffs, theils in leichten, äußerlich aufgetragenen Modificationen der Darstellung“.

Holtzmann.

Lus, der ursprüngliche Name der kanaanit. Stadt, welche später Bethel (s. d.) hieß (1 Mos. 28, 19; 35, 6; 48, 3; Jos. 18, 13; Richt. 1, 23). Beide Namen treten einmal auch unmittelbar miteinander verbunden („Bethel-Lus“) auf, vermuthlich soll der jüngere, Bethel, den geheiligten Hügel, der alte, Lus, die westlich bei diesem Hügel gelegene Stadt bezeichnen (Jos. 16, 2). Bei der Einnahme dieser Stadt durch die Nachkommen Joseph's

zog ein Mann, der das alte Lus an die Ephraimiten verrieth, mit seiner Familie in das „Land der Hethiter" und baute dort eine neue Stadt, Namens Lus. Da das „Land der Hethiter" lediglich jenseit des Jordans, im Norden oder Nordosten Gileads und ostwärts von Basan, zwischen der Syrischen Wüste und dem Libanon gegen den Euphrat hin gesucht werden kann (s. Geschur), so muß auch hier, im Nordosten Palästinas, die neugebaute Stadt Lus gelegen haben, obwol es noch nicht gelungen ist, ihre Lage nachzuweisen. Eusebius und Hieronymus suchten Lus auf der Insel Cyprus, als dem Lande der Chittim (Kittim; s. d.); ähnlich redet die talmudische Ueberlieferung von Lus als einer (phöniz.) Stadt (auf einer Insel des Mittelmeers?) mit Purpurfärbereien, welche weder der Assyrer Sanherib noch der Babylonier Nebukadnezar habe zerstören können. In neuerer Zeit wollte man Lus in jener Stadt wiederfinden, welche Eusebius und Hieronymus Luza nennen, und in die Nähe von Sichem, 3 röm. Meilen von Neapolis, setzen, dessen Ruinen am Berg Garizim, 10 Minuten vom samaritanischen Opferplatze, mit dem alten Namen Lus gefunden werden, während andere Lus für die Stadt Lysa gehalten haben, welche auf der „Peutinger'schen Tafel" an der Straße von Jerusalem nach dem Aelanitischen Meerbusen sich findet und westlich von dem Hochlande der Azâzimeh bei dem heutigen Wadi Lussân, 14 Stunden südwärts von Eboda, gelegen war. Alle diese Vermuthungen fallen durch ihre innere Unwahrscheinlichkeit in nichts zusammen. Vgl. übrigens Rosenmüller, „Handbuch der biblischen Alterthumskunde" (Leipzig 1823—31), II, II, 129; van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land (Gotha 1858), S. 331; Studer, „Das Buch der Richter" (2. Ausg., Bern 1842), S. 45; Robinson, „Palästina" (Halle 1841), I, 310 fg. Kneucker.

Lust, in der Bibel meist in der Bedeutung des sinnlichen ungeregelten Verlangens nach Unerlaubtem, táawah (Lust, starkes Verlangen haben, hamad). Schon in der Erzählung vom Sündenfall (s. d.; 1 Mos. 3, 6) ist die Lust als die sinnliche Quelle der sittlichen Vergehung dargestellt. Aeußerst sinnreich hat der Gesetzgeber den Dekalog mit dem Verbot der ungeregelten, gesetzwidrigen Lust geschlossen; denn es genügt nicht, die gesetzwidrigen Handlungen zu verbieten, sondern es muß auch ihre Quelle, das leidenschaftliche Begehren nach Unerlaubtem, verstopft werden (2 Mos. 20, 17; 5 Mos. 5, 18). Es liegt hierin ein Verständniß der tiefen Wahrheit, daß die guten oder bösen Schicksale des Menschen sich in seinem Innern entscheiden, daß es also in seinem Leben auf seine Selbstbestimmung in der rechten Richtung ankommt. Das Böse erscheint demzufolge (vgl. besonders auch 1 Mos. 4, 7) als eine die Sinne beherrschende Macht, die im Innern der Seele lauert und dort niedergekämpft werden muß, bevor sie als leidenschaftliche Aeußerung hervorbricht. Darum bekämpft auch der Weisheitsspruch (Spr. 6, 14. 18) das böse Gedanken schmiedende Herz, und Koheleth erinnert (Kap. 11, 9) den Jüngling, der „in den Wegen seines Sinnes und nach dem Schauen seiner Augen", d. h. nach den Eingebungen seiner sinnlichen Lust, wandelt, an die nicht ausbleibende göttliche Strafgerechtigkeit. Besonders die Geschlechtslust, wenn sie auf ungeregelten Bahnen treibt, wirkt nach der Weisheitslehre der Hebräer (Spr. 5, 1 fg.; Sir. 9, 8 fg.) verderblich, und das Buch der Weisheit (Kap. 4, 12) vergleicht sie daher mit einem Taumel oder Schwindel, durch welchen der Geist verwirrt und der Mensch verdreht wird.

Im allgemeinen jedoch war das A. T. weniger darauf angelegt, das Böse in der begriffs- und gesetzwidrigen Lust, und somit an der Wurzel zu fassen, da die theokratische Institution doch eigentlich nur gute Handlungen gebot oder böse bestrafte. Dagegen begründete Jesus Christus (s. d.) wesentlich eine Gemeinschaft, in welcher die Wurzel des Bösen, die dem Gesetz Gottes zuwiderlaufende sinnlich-selbstsüchtige Gesinnung, vernichtet und eine lediglich auf Gott und dessen heiligen Willen gerichtete Gesinnung gepflanzt werden sollte. Er selbst hat den Fortschritt, den seine Gemeinschaftsstiftung in dieser Beziehung im Vergleich mit der alttestamentlichen bezeichnet, in dem Abschnitt Matth. 5, 17—48, vermittels einer siebenfachen Exemplification, ausgeführt. Denn wenn er auch in dem betreffenden Abschnitt zunächst die Sittenlehre der Pharisäer und Schriftgelehrten bekämpft (Matth. 5, 20), und ungeachtet seines angeblichen Ausspruchs Matth. 23, 3, daß alles zu halten und zu thun sei, was die Pharisäer und Schriftgelehrten vorschreiben, ohne Zweifel der Moraltheologie der Schultheologen seiner Zeit nicht gleichen Werth wie der alttest. Sittenlehre beilegen wollte — so hat er doch mit den Erklärungen jenes Abschnitts (vgl. Matth. 5, 21. 27. 33) sich überhaupt gegen den sittlichen Standpunkt der „Alten", d. h. den-

jenigen Mose's und seiner Nachfolger, mit Einschluß der Schultheologen seiner Zeit, gewendet (vgl. auch Meyer zu Matth. 5, 21). Wenn das alttest. Gesetz sich an die äußere, das öffentliche Recht verletzende Handlungsweise hält und diese verbietet, so hält sich Jesus dagegen durchweg an die der Handlungsweise zu Grunde liegende und sie hervorbringende Sinnesart, und verbietet diese, soweit sie auf böser Lust beruht. Die sinnliche Lust, in welcher sich die Selbstsucht des Subjects manifestirt, kann aber nur durch die vom Geiste Gottes geheiligte Sinnlichkeit, die Liebe (s. d.), überwunden werden (Matth. 5, 44 fg.). Daher die Aufforderung Jesu zur Sinnesänderung (Mark. 1, 15), sein Aufruf zur sittlichen Erneuerung seines Volks und der Menschheit. Daher seine Erklärung, daß aus dem „Herzen" böse Gedanken und Thaten entspringen, daß die Quelle des Unreinen im Innern des Menschen zu suchen sei (Matth. 15, 17 fg.).

Bei den Vertretern der verschiedenen theologischen Richtungen in den neutest. Schriften finden wir dieselbe Grundüberzeugung, daß das Böse (mit seinem Sitz im Fleisch) seine Action innerlich mit der Lusterregung beginnt. Jakobus bekämpft (Kap. 1, 13 fg.) das Vorgeben gewisser Sünder, wonach die Versuchung zum Bösen von Gott kommen soll, mit dem psychologisch wohl begründeten Satz, daß jeder Mensch von seiner „eigenen", d. h. ihm individuell angehörigen, Neigung zum Bösen, der bösen Lust, fortgezogen und verlockt werde. Nicht jede böse Lust hat jedoch die Thatsünde zur Folge. Die Lusterregung kann ja mit Hülfe der sittlichen Reaction überwunden und unterdrückt werden. Aber wenn sie einmal „empfangen" ist, d. h. infolge sittlicher Ohnmacht in der Persönlichkeit die Vernunft und den Willen sich dienstbar gemacht hat, dann „gebiert" sie unvermeidlich die böse That, die „fortzeugend Böses muß gebären". Paulus setzt (Gal. 5, 16) das Fleisch als den Mutterschos voraus, aus dem die Lust oder die Lüste, d. h. die besondern gesetzwidrigen Neigungen und Begehrlichkeiten, entspringen. Die böse Lust durchbricht, nach seiner psychologisch treffend wahren Schilderung Röm. 1, 21 fg., die von Gott gesetzten Schranken der sittlichen Zucht und Ordnung bis zur naturwidrigen Auflösung und Zerstörung auch der unter den Schutz des sittlichen Instincts gestellten Geschlechtsverhältnisse. Dem Apostel ist (Röm. 7, 7 fg.) die Ansicht eigenthümlich, daß die böse Lust erst durch das Gebot und Verbot in Action gesetzt werde und ohne den Stachel der Postulate des Gesetzes eigentlich gar nicht zur Erscheinung käme. Diese Ansicht hat wol in vielen Fällen einen tiefern psychologischen Grund, weil Gebote und Verbote zum individuellen Widerstand und somit zur Uebertretung reizen. Allein es ist doch nur das Bewußtsein des Bösen, das durch Gebote und Verbote erzeugt wird, und die böse Lust als solche, als innere die Vernunft und den Willen unterjochende Macht, ist auch ohne jene, nur unbewußt, im Subject vorhanden. Auch der Verfasser des 1. Johannesbriefs nennt (Kap. 2, 16) die Fleisches- und Augenlust als verführende Factoren des Weltsinnes, wie ihm ja der Begriff der „Welt" den Paulinischen des „Fleisches" ersetzt. Die gesteigerte und entfesselte Lust wächst in höhern Graden zur Leidenschaft heran (Gal. 5, 24; Röm. 7, 5). Da die Lust in dem sinnlichen Naturorganismus der Persönlichkeit wurzelt, so ist ihrem verderblichen Einfluß das jüngere Alter, in welchem die Sinnlichkeit durch Erziehung, Erfahrung und Tugendübung noch nicht gedämpft ist, ganz besonders ausgesetzt. Daher die Ermahnung 2 Tim. 2, 22, die „jugendlichen", d. h. die das jugendliche Alter insbesondere bedrohenden, Lüste zu fliehen. Schenkel.

Lustgarten, s. Eden.

Lycien, diejenige Küstenprovinz Kleinasiens, welche westlich an Karien, nördlich und nordöstlich an Phrygien und Pisidien, östlich an Pamphylien und südlich an das Pamphylische Meer, einen Theil des Mittelmeeres, grenzt. Ein Ausläufer des Taurusgebirges umschließt das Land auf der Nordwestseite und verbindet sich mit einem andern Bergrücken, Kragus mit Namen, der in paralleler Richtung mit jenem das Land durchzieht. Zwischen beiden Bergzügen fließt der Xanthus dem Mittelmeer zu, welches hier eine in schroffen Felsen abfallende Küste bildet. So ist die Landschaft ganz von Gebirgen umgeben und durchzogen, übrigens nicht unfruchtbar; doch liegen ihre besondern Vorzüge nicht sowol in den Landesproducten als in der Lage am Meer und in der mit vielen und bequemen Häfen versehenen Küste. Die Lycier waren als Seefahrer schon im Alterthum den Griechen wohlbekannt, wie sie denn überhaupt in naher Beziehung zu diesen gestanden haben; denn neben den Termilen oder Milyern, den ältesten Bewohnern der innern Hochebene, wonach diese den Namen Milyas behielt, und denen der östlichen Tauruskette, den

phöniz. Solymern, so benannt vom Gebirge Solyma, d. i. Treppe, erscheinen besonders im Küstenlande in ältester Zeit den Griechen verwandte oder selbst griech. Bewohner, von denen wahrscheinlich das Land den Namen erhielt. Nur einzelne Küstenpunkte im Osten, namentlich das frühere phöniz. Phaselis, werden direct als dorische Colonien genannt; daher finden sich seit ältester Zeit viele bedeutende Städte, welche den pers. Eroberungszügen kräftigen Widerstand entgegensetzen konnten. Auch den Römern gegenüber vermochten sich die Lycier lange Zeit zu halten, bis es Kaiser Claudius gelang, Lycien mit Einschluß des südlichen Milyas zur röm. Provinz zu machen. Von den 23 Städten, welche die alte Geographie in dieser Landschaft kennt, und unter denen sie besonders Xanthus, Patara, Pinara, Tlos, Myra, Olympus hervorhebt, werden in der Bibel nur drei erwähnt: Phaselis, Patara, Myra. Erstere Stadt (1 Makk. 15, 23) lag nordöstlich von letzterer auf einer felsigen Landspitze mit drei Häfen, und wurde im Krieg der Römer gegen die Seeräuber von Paulus Servilius erobert und zerstört, in späterer Zeit weniger prächtig wieder aufgebaut. Die zweite der genannten Städte, Patara, lag ebenfalls an der Küste, östlich von der Mündung des Flusses Xanthus; hier stand ein berühmter Tempel des Apollo mit einem in den sechs Wintermonaten thätigen Orakel; dahin gelangte auch der Apostel Paulus von Rhodus aus auf seiner Reise von Milet nach Jerusalem (Apg. 21, 1). In gleicher Weise berührte er auch die dritte Stadt Myra, welche jedoch nicht unmittelbar am Meer, sondern 20 Stadien, d. i. eine halbe Meile, davon entfernt auf einem Felsen lag. Als ihr Hafen galt Andriaca, und hier landete das Schiff, welches bestimmt war, den Apostel Paulus nach Italien zu bringen (Apg. 27, 5. 6).

Grundt.

Lydda, s. Lod.

Lydien, eine kleinasiat. Landschaft am Aegäischen Meer, zwischen Karien, Phrygien und Mysien gelegen (Plinius, V, 30), gehörte nach der pers. Zeit zum Seleucidenreich, mußte aber nach 1 Makk. 8, 8 von Antiochus dem Großen, als er den Römern unterlegen war, an deren Bundesgenossen Eumenes II., König von Pergamus, abgetreten werden (vgl. Livius, XXXVII, 56; Strabo, XIII, 624; Appian, Historia Syriaca, Kap. 38). Nach Josephus („Alterthümer", XII, 3, 4) befahl Antiochus der Große, daß 2000 jüd. Familien unter für sie günstigen Bedingungen von Mesopotamien und Babylonien nach Lydien und Phrygien übersiedelten. Als das pergamenische Reich durch das Testament König Attalus III. Philometor im J. 133 v. Chr. nach kräftiger Gegenwehr des Prätendenten Aristonicus an Rom fiel, wurde Lydien zur röm. Provinz Asia geschlagen (Justinus, XXXVI, 4; Florus, II, 20; Strabo, XIII, 624). Später christianisirt hatte das schöne Land unter röm. Herrschaft immerhin noch eine Nachblüte, bis es im 7. Jahrh. von den Arabern erobert allmählich dem Mohammedanismus anheimfiel, bei dem es bis heute verblieb. Lydien war frühzeitig ein Culturland; theils gebirgig, theils aber auch aus fruchtbaren Ebenen bestehend, lieferte es mannichfaltige Producte, als Wein, Feigen, Oel (Xenophon, Cyrop., VI, 2, 22); die Bewohner zeichneten sich durch Kunstfleiß aus und trieben Handel; freilich machte sie der Reichthum auch weichlich, und besonders wird die Unzucht ihrer Töchter hervorgehoben (Herodot, I, 51. 92—94). In ältester Zeit bewohnten Mäonier das Land (Knobel, „Die Völkertafel der Genesis" [Gießen 1850], S. 213; über Lud zu 1 Mos. 10, 22 und die Abstammung der Lydier s. Lud); später erhob sich Lydien neben Medien und Babylonien zum mächtigsten und reichsten Staat Asiens, dem Cyrus im J. 594 v. Chr. durch die Eroberung der Hauptstadt Sardes ein Ende machte. Der letzte König war Krösus, den Cyrus in seinen Rath aufnahm (Herodot, I, 6—94). Unter pers. Herrschaft bildete Lydien mit Jonien eine besondere Satrapie.

2) Nach Apg. 16, 14. 15. 40 befand sich in Philippi eine Purpurhändlerin, d. i. wol eine Händlerin mit purpurfarbenen Stoffen, Namens **Lydia** aus Thyatira in Lydien, die durch den Apostel Paulus gläubig wurde, sich mit ihrem Hause taufen ließ und den Paulus nöthigte, mit seinen Begleitern in ihrem Hause Wohnung zu nehmen. Der Frauenname Lydia findet sich bei Horaz (Od., I, 8, 1. 13, 1; III; 9, 6. 20), möglich indeß, daß sie eigentlich anders hieß, in Philippi aber Lydia als Lydierin genannt wurde. Uebrigens war gerade Lydien durch seine Purpurfärbereien berühmt. Fritzsche.

Lykaonien (Λυκαονία; Apg. 14, 6. 11), Provinz in Kleinasien, in welche die Apostelgeschichte die Städte Lystra und Derbe versetzt. Beide Orte gehörten zwar nach der damaligen Administrativeintheilung zur Provinz Galatia (Plinius, V, 42; Strabo, XII, 569),

allein der alte ethnographische Name hatte sich in ähnlicher Weise erhalten wie heute die Namen der Bretagne, Normandie, Provence oder der Name Thüringen, Schwaben, Pfalz sich erhält, trotz der entgegenstehenden administrativen oder politischen Eintheilung. So gab es zur Zeit des Apostels Paulus zwar noch Lykaonier, aber keine Provinz Lykaonien, es wäre denn, daß nach Plinius (V, 25) ein kleiner District im Osten gegen Kappadocien hin sich den Namen „eigentliches Lykaonien" bewahrt hätte. Im weitesten Sinne nannte man Lykaonien die Landschaft nördlich vom Taurus, deren Grenzen im Westen (nach Strabo, XIV, 663) Tyriarium, nach Osten Loropassus waren. Im Norden wird noch Ikonium der Landschaft zugetheilt (Ptolemäus, V, 6). Sie war ein vom Taurus und seinen Ausläufern eingeschlossener Bergdistrict, den Strabo (XIV, 665) folgendermaßen beschreibt: „Die Berggegenden der Lykaonier sind kalt und kahl und beherbergen wilde Esel, haben aber großen Mangel an Wasser. Dennoch ernährt das Land, wenngleich wasserlos, außerordentlich viele Schafe mit starrer Wolle, sodaß sich einige dadurch den größten Reichthum erworben haben.... In dieser Gegend ist auch Ikonium, ein gut bevölkertes Städtchen, und dessen Gebiet fruchtreicher ist als das vorhin genannte Esel ernährende." Der Reichthum an Schafen hängt mit der Beschaffenheit der Gegend zusammen, die so stark mit Salz geschwängert ist, daß in großen Districten nur wenige Quellen mit trinkbarem Wasser vorhanden sind, sodaß in einigen Gebieten sogar das Wasser gegen Geld verkauft wurde. Desto geeigneter war das Land für Kleinvieh, und seine Angorawolle war weithin berühmt. Ikonium nennt Plinius (V, 25) nicht blos ein Städtchen, sondern eine volkreiche Stadt, es war also in der Kaiserzeit in die Höhe gegangen, da man es zur Hauptstadt einer eigenen Tetrarchie von 14 Städten erhoben hatte. Von den übrigen Ortschaften nennt die Apostelgeschichte noch die höher gelegenen Lystra und Derbe, die weiter südlich im Taurus zu suchen sind und bereits in der Nähe der Raubnester der Isaurier und Kliten lagen. Die sämmtlichen Beschreiber dieser Landschaften aus dieser Periode (Cicero in den Briefen aus seinem Proconsulat in Cilicien, Ad familiares und Ad Atticum, Strabo und Plinius, a. a. O.) sind darin einstimmig, daß dieselben dem größern Theil nach zur Cultur nicht geeignet, und daß es unmöglich sei, hier geordnete Zustände herbeizuführen. Namentlich Homonadäer und Isaurier, deren Castelle auf der Höhe zwischen Perge und Derbe gelegen waren, machten die Gegend zum Schrecken wie der Kaufleute so der röm. Besatzungen. Es gab in ganz Kleinasien kaum ein Gebiet, das in ähnlicher Weise im Zustand ungebrochener Wildheit verharrt hatte. Nicht einmal die griech. Sprache, die sonst Kleinasien beherrschte, hatte hier Eingang gefunden (Apg. 14, 11). Wenn Paulus 2 Kor. 11, 26 von den beschwerlichen Reisen und Gefahren brückenloser Ströme und von Räubern redet, muß man unwillkürlich an diese Landschaften denken, die er mehrmals, sowol vom Taurus her als vom Innern Kleinasiens kommend, durchwandert hat (Apg. 14; 16, 1—5). Um so dringender erhebt sich die Frage, warum Paulus und Barnabas gerade diese Gegenden am Taurus zu ihrer Wirksamkeit sich erwählten, während Straßen zu Lande und zur See offen standen, Großstädte und Landschaften aller Art, die eine größere Zukunft boten als diese versteckten Falten des wilden Taurus? Man kann diesen Weg gerade in die abgelegensten Thäler, in denen noch Juden zu finden waren, nur aus der Maxime (Röm. 15, 20) begreifen: „Ich habe mich beeifert, das Evangelium zu predigen, wo Christi Name nicht bekannt war, um nicht auf fremdem Grund zu bauen." Dazu kommt aber auch, daß für Paulus, der schon in Cilicien gearbeitet hatte, sich vielleicht persönliche Anknüpfungspunkte in Derbe und Lystra bieten mochten. Sicher sind die Judenschaften Lykaoniens Filiale der Juden Ciliciens und Cyperns, deren Handelsverbindungen hierher reichten. Gerade Tarsus war reich durch den Handel mit „Cilicium", dessen Rohstoff aus Lykaonien bezogen ward. So lag es dem Apostel nahe, eine Diaspora aufzusuchen, die mit seiner Vaterstadt Tarsus in so vielfältiger Verbindung stand.

Was die Apostelgeschichte von dieser Wirksamkeit in Lykaonien erzählt, entbehrt zwar des Hintergrundes der gefährlichen und wilden Verhältnisse, wie sie andere Zeitgenossen schildern, doch läßt sich aus manchem Zug indirect auf das schließen, was dem Verfasser der Apostelgeschichte unbekannt war. Von Ikonium fliehen Paulus und Barnabas vor den Nachstellungen der Juden nach Lystra, wo sie von der abergläubischen und rohen Bevölkerung erst vergöttert, dann mishandelt werden und Paulus sogar gesteinigt wird (2 Kor. 11, 25?). Unter den in Lykaonien gestifteten Gemeinden scheint Ikonium, nach

seiner häufigen Erwähnung im N. T., zu einer hohen Blüte gekommen zu sein. Auch eine gewisse Romantik umkleidete das Andenken an Pauli Aufenthalt in diesen wilden Gebirgsthälern des obern Lykaonien und in dem idyllischen Hügelland des Schafe weidenden Ikonium. Wie das Opfer der Lykaonier für Paulus-Hermes und Jupiter-Barnabas an die Reise des Jupiter und Mercur in der benachbarten Heimat von Philemon und Baucis erinnert (Ovid, Metamorph., VIII, 621—726), so hat der Verfasser des Apokryphum „Paulus und Thekla" für seine romantische Episode im Leben des Apostels keinen bessern Schauplatz gewußt als Lykaonien. Immerhin liegt darin ein Beweis, daß die Stiftung der christl. Kirche in Lykaonien durch Paulus im 3. Jahrh. unvergessen war.

Hausrath.

Lysanias, s. Abilene.

Lysias, ein häufig vorkommender griech. Eigenname, unserm Löser entsprechend. Erwähnt wird in der Bibel 1) ein am seleucidischen Hof viel bedeutender Mann dieses Namens, der aus königlichem Geschlecht stammte. Als König Antiochus Epiphanes, erbittert über die Siege des Judas Makkabäus, seine gesammte Kriegsmacht gesammelt, zog er im J. 147 der seleucidischen Aera (165 v. Chr.) mit der einen Hälfte derselben gegen Persien, um durch Tributeinziehung seinen erschöpften Finanzen aufzuhelfen, während er den Lysias zum Reichsverweser diesseit des Euphrats und zum Vormund seines Sohnes Antiochus bestellte und ihm die andere Hälfte des Heeres mit der Weisung überließ, den Vernichtungskrieg gegen die Juden zu führen und ihr Land mit neuen Colonisten zu bevölkern (1 Makk. 3, 27—37; Josephus, „Alterthümer", XII, 7, 2). Lysias entsandte zunächst seine Generale mit großer Streitmacht gegen Judäa, aber als Judas über den Gorgias einen bedeutenden Sieg errungen hatte (1 Makk. 3, 38—4, 25; Josephus, a. a. O., XII, 7, 3. 4), stellte sich Lysias im J. 164 v. Chr. selbst an die Spitze von 60000 erlesener Mannschaft und 5000 Reitern und belagerte Bethsura. Judas trat ihm mit 10000 Mann entgegen und es kam zur Schlacht, in der Lysias gegen 10000 Mann verlor. Lysias zog sich jetzt nach Antiochia zurück, um verstärkt wieder nach Judäa zurückzukehren (1 Makk. 4, 26—35; Josephus, a. a. O., XII, 7, 5). Im folgenden Jahre (163 v. Chr., im März) starb der König in Persien, der, gebeugt durch die Niederlage des Lysias, kurz vor seinem Tode den Philippus zum Reichsverweser und Vormund seines Sohnes bestellte. Lysias kehrte sich an diese Bestimmung nicht, sondern erklärte seinen Mündel als Antiochus Eupator zum König (1 Makk. 6, 5—17; Josephus, a. a. O., XII, 9, 1. 2). Unterdessen hatte Judas mit bedeutenden Erfolgen gekämpft, und da er nun auch darauf ausging, die syr. Besatzung der Burg Jerusalems, die die Juden drängte, zu vertreiben, und den Tempel und Bethsura befestigte, so erschien der König im J. 162 v. Chr. mit großer Heeresmacht, und es kam zu einem längern Krieg. Obgleich der Feldzug zu Gunsten des Königs ausfiel, beredete Lysias diesen aus Furcht vor dem aus Persien heranrückenden Philippus, der sich der Gewalt bemächtigen wollte, mit den Juden Frieden zu schließen. Als der König nach Antiochia kam, war Philippus Herr der Stadt, sodaß sie der König mit Gewalt nehmen mußte (1 Makk. 6, 18—63; Josephus, a. a. O., XII, 9, 3—7). Schon im folgenden Jahre (161 v. Chr.) bemächtigte sich der Prätendent Demetrius des Reichs und ließ den König und den Lysias umbringen (1 Makk. 7, 1—4; Josephus, a. a. O., XII, 10, 1; vgl. Appian, Historia Syriaca, Kap. 46, 47). Von diesem Bericht über Lysias weicht der des sehr unzuverlässigen 2. Buchs der Makkabäer fast durchgehends ab, zunächst darin, daß er den Lysias erst mit dem Regierungsantritt des Antiochus Eupator auftreten läßt. Von diesem königlichen Knaben wird Lysias sofort zum Reichsverweser und zum Oberbefehlshaber in Cölesyrien und Phönizien bestellt (2 Makk. 10, 10. 11). Da Judas den Gorgias, die Idumäer und den Timotheus mit Glück bekriegt (2 Makk. 10, 14—38), zieht Lysias mit 80000 Mann, der gesammten Reiterei und 80 Elefanten gegen die Juden, wird aber mit Hülfe einer himmlischen Erscheinung geschlagen, verliert 11000 Mann und 1600 Reiter und muß fliehen. Auf seine Veranlassung schließt der König im J. 148 der seleucidischen Aera (164 v. Chr.) mit den Juden Frieden (2 Makk. 11, 1—38). Bald nachher wird Gorgias geschlagen (2 Makk. 12, 32—37). So ziehen im J. 149 (163 v. Chr.) der König und Lysias mit gewaltiger Streitmacht gegen die Juden. Judas macht einen glücklichen nächtlichen Ueberfall, und da der König auch nachher bei Bethsura nicht glücklich ist, so schließt er mit den Juden Frieden und zieht nach Antiochia ab (2 Makk. 13, 1. 2. 9—26). Es war ein

unfruchtbares Unternehmen, beide Berichte vereinigen zu wollen, der letztere ist offenbar ein trüber und in ihm hat sich mehreres verrückt; dennoch hat er die geschichtliche Substanz, den erstern bestätigend, festgehalten, daß Lysias als Reichsverweser damals in dortigen Gegenden befehligte, Gorgias eine bedeutende Niederlage erlitt und Lysias zweimal gegen die Juden auszog (vgl. übrigens Grimm, „Das erste Buch der Maccabäer" [Leipzig 1853], S. 70 fg., und „Das zweite, dritte und vierte Buch der Maccabäer" [Leipzig 1857], S. 165, 172 fg., 191).

2) Claudius Lysias hieß der Tribun der röm. Cohorte in Jerusalem, als die Juden den Apostel Paulus bei seinem letzten dortigen Aufenthalt im Aufruhr tödten wollten. Der Tribun trat dazwischen und ließ den Apostel gefangen in die Burg Antonia abführen. Da sich die Juden auch in den nächsten zwei Tagen nicht beschwichtigen ließen, sondern den Paulus durchaus umgebracht wissen wollten, ließ Lysias den Gefährdeten bei Nacht unter militärischer Bedeckung zum Procurator Felix nach Cäsarea bringen, an den sich die Ankläger in der Sache zu wenden hätten (Apg. 21, 30—23, 35; 24, 7. 22).

Fritzsche.

Lysimachus (d. i. Kampflöser, im Sinne den Kampf zu Ende bringend) war ein sehr gewöhnlicher griech. Eigenname. So heißt in der Bibel 1) ein jüd. Priester, ein Bruder des Hohenpriesters Menelaus und dessen Stellvertreter, als dieser zur Verantwortung nach Antiochia vom König Antiochus Epiphanes (im J. 171 v. Chr.) vorgefordert war (2 Makk. 4, 23. 28. 29). Wie sein übelberüchtigter Bruder erlaubte er sich in dieser Stellung mit dessen Zustimmung Tempelräubereien. Als dies ruchbar wurde, erhob sich das Volk gegen ihn, und obgleich er sich mit 3000 Bewaffneten umgeben hatte, fand er im stürmischen Volksauflauf an der Schatzkammer des Tempels seinen Tod (2 Makk. 4, 39—42).

2) Nach der Unterschrift der Zusätze zu Esther hat ein Lysimachus, Sohn eines Ptolemäus, in Jerusalem die griech. Uebersetzung des Buchs Esther geliefert (vgl. meinen Commentar „Das dritte Buch Esra, die Zusätze zum Buch Esther und Daniel, das Gebet Manasse, das Buch Baruch und der Brief des Jeremia" [Leipzig 1851], S. 72 fg.).

Fritzsche.

Lystra, eine Stadt in der kleinasiat. Provinz Lykaonien (s. d.), zwischen Ikonium und Derbe gelegen (Apg. 14, 6. 20; 16, 1), von Plinius (V, 42) zu Galatien (d. h. zur röm. Provinz dieses Namens, nicht zur eigentlich galat. Landschaft; s. Galater), von Ptolemäus (V, 4, 12) zu Isaurien gezählt. Sicher ist die Lage von Lystra noch nicht bestimmt. Doch haben wir es nach allen Andeutungen im Norden des Taurus am nordöstlichen Fuße des erloschenen mächtigen Vulkans Karadagh (Schwarzberg) zu suchen, der wie eine hochragende Insel über der platten ringsumgebenden Fläche sich erhebt. Hier treffen wir die weithin zerstreuten Ruinen einer ehemaligen christl. Stadt, die jetzt den seltsamen Namen Bin-bir-Kilisse („1001 Kirchen") trägt. Von diesen Ruinen aus schweift der Blick nördlich über die große baumlose, aber von zahlreichen Schafheerden durchzogene lykaonische Hochebene (das ausgedehnteste Plateau von Kleinasien). Wenige Stunden ostwärts lag Derbe (vgl. Conybeare und Howson, The life and epistles of Saint-Paul [London 1865], I, 224 fg.; Renan, Saint-Paul [Paris 1869], S. 42 fg.).

Man sprach in der Stadt lykaonisch, eine Sprache, über die wir gänzlich im Dunkel schweben (Apg. 14, 11), verstand aber jedenfalls auch das Griechische des Paulus (Apg. 14, 9. 18). Eine jüd. Colonie scheint es hier nicht gegeben zu haben (Apg. 14, 19). Um der Heilung eines Lahmen willen, die Paulus gelungen, wurde dieser vom leichtsinnig abergläubischen Volk für den Hermes, sein Begleiter Barnabas für den Zeus gehalten (Apg. 14, 12), als ob die genannten Götter in Lystra eingekehrt seien, wie sie nach der Legende einst im benachbarten phryg. Gebiet bei Philemon und Baucis gethan (Ovid, Metamorph., VIII, 627—726). Bei dem Tempel des Zeus vor der Stadt sollte ein feierliches Opfer dargebracht werden, und schon waren die bekränzten Opferthiere bereit, als noch zur rechten Zeit die Apostel dem eiteln Wahn ein Ende machten (Apg. 14, 13 fg.). Bald nach dieser Scene gelang es jüd. Sendlingen, den Pöbel der Stadt gegen Paulus aufzureizen, sodaß dieser nur mit genauer Noth dem Tod durch Steinwürfe entging (Apg. 14, 19). Auf seiner zweiten Reise durch Kleinasien kam Paulus wieder nach Lystra und gewann diesmal an Timotheus, dem Sohn einer gläubigen Jüdin Namens Eunike, einen treuen Nachfolger (Apg. 16, 1; 2 Tim. 1, 5; s. Timotheus).

Furrer.

M.

Maacha, Maaka, Aram-Maaka (1 Chron. 19 [20], 6), eine Gegend, welche das ostjordanische Land der Israeliten im Norden begrenzte (5 Mos. 3, 14; Jos. 12, 5). Die Manassiten ließen die Maachathiter bestehen (Jos. 13, 11. 13), sodaß diese in David's Zeit die Israeliten befeinden konnten (2 Sam. 10, 6. 8). Ihr Stamm muß am Fuß des Hermon, unweit Geschur (s. d.), gesessen haben; dazu stimmt die Lage von Abel Beth-Maacha (s. d.) und die Angabe des Hieronymus, daß eine Stadt Maacha „der Amorrhäer" (= Amoriter) am Westabhang des südlichen Antilibanon bei den Quellen des Jordan gelegen habe (vgl. Raumer, „Palästina" [2. Aufl., Leipzig 1838], S. 224). Ueber die Ausdehnung des kleinen Reichs von Maacha finden wir im A. T. keine Angaben. Uebrigens wird das Volk schon 1 Mos. 22, 24 und noch 2 Kön. 25, 23 (wo „Sohn des Maachathiters" zu übersetzen) erwähnt. Kneucker.

Maalzeichen, s. Malzeichen.

Maarath, eine Stadt auf dem Gebirge Judas (Jos. 15, 59), bisjetzt nicht näher nachzuweisen. Kneucker.

Maaße, s. Maße und Gewichte.

Macedonien. Die Landschaft der Balkanhalbinsel, welche diesen Namen im Alterthum und unter den Byzantinern führte, jetzt den größten Theil des Ejalet-Selanik und Rumili bildet, grenzt an seiner Südseite an Hellas, speciell Thessalien, westlich an Illyrien, nördlich an Mösien, östlich an Thrazien, und umfaßt im wesentlichen die Flußgebiete des Haliakmon (Indsche Karasu oder Wistritza), des Axios (Vardar) mit dem Erigon, des Strymon (Struma), ja des Nestos (Mestu), während im weiten Umkreis die Gebirge des Skardos (Schardagh), Skomios, Rhodope (Despadadagh) im Norden und Osten, im Westen die Südkette des Barnos, Grammos bis zum Gebirgsknoten Tymphe (Metzowo), im Süden die kambunischen Berge mit der gewaltigen Schlußerhebung des Olympos (Tscheleh) sie umkreisen. Die Südküste ist durch die in drei Halbinseln zerfaserte Landschaft Chalkidike mit dem hochragenden Vorsprung des Athos (Hagion-Oros, Athone) und die tiefeinschneidenden Meerbusen von Therma (Salonik) und des Strymon (Busen von Kontessa) gegliedert. Ein großer Theil ist gebirgig, reich die östlichen Theile an Mineralschätzen, Silber und Gold; eine Reihe großer Kesselthäler enthalten Seen oder ihre Flüsse haben durch enge Schluchten (Stena) mühsam einen Ausgang gefunden. Der kleinere Theil um den Thermäischen Meerbusen und weiter östlich zum Strymon hin hat Tiefebenen von großer Fruchtbarkeit, aber auch leichter Versumpfung. Dieser geographische Begriff Macedoniens ist das Resultat einer langen ethnographischen und politischen Entwickelung, welcher sogar für ein paar Jahrhunderte dem Namen eine universelle Bedeutung gegeben.

Der echte Stamm der Macedonier (Μακεδόνες, Μακηδόνες, Μακέται, Μακεδνον ἔθνος) ist ein urgriechischer, den Doriern und Magneten nächstverwandter Stamm, welcher in der Südostecke des spätern Macedoniens an den Nordabhängen des Olymps und der kambunischen Berge, am mittlern Haliakmon, hinüber zum Bermiosgebirge wohnte und ein Herakleidengeschlecht, welches mit Argos zusammenhängen sollte, als Königshaus besaß. Alter Sitte eines freien griech. Bauern- und Edlenlebens getreu wehrte es sich lange tapfer gegen die vordrängenden illyr. Stämme, wie der Eordäer, Elymioten, Lynkesten, Atintanen, Dardanier, Trerer, und brachte sie zum Theil in eine Art Vasallenverhältniß zu ihrem Königshaus. Ebenso waren im obern Axios- und Erigonthal wie weiter zum Strymon hin thrazisch-phryg. Stämme, wie die Pelagonen, Päonen, Brygen, Mygdonen, Odomanten, Sintier, lange die Grenze macedon. Macht. Und an der Küste des Aegäischen Meeres kamen zu den alten pelasgischen Stämmen, wie den Pieriern, den Bottiäern, den tyrrhenischen Pelasgern, frühzeitig ionische und korinthische Colonien, die allein auf Chalkidike zu 30 Städten emporwuchsen, darunter blühende und mächtige, wie Potidäa, Apollonia, Olynth.

Erst in der Zeit der Perserkriege gelang es der politischen Klugheit des Freundes von Athen, des ersten Alexander, seinem kleinen Reich größere Grenzen zu geben, zu dem Bergland (ἡ ἄνω Μακεδονία) auch die reiche Tiefebene (ἡ κάτω Μακεδονία) hinzuzufügen und über den Axios hinaus sich auszubreiten. Unter König Perdikkas ward bereits der Strymon zur Grenze Macedoniens (Thucydides, II, 99), und dadurch eine Anzahl griech. Städte in seine Machtsphäre gezogen. Der Usurpator Archelaus verlegte die Residenz von Aegä oder Edessa im Gebirge in die Ebene nach Pella; die neue Stadt ward nun in griech. Weise mit Bauten und Kunstwerken aller Art ausgestattet, Dichter lebten an seinem Hofe, Spiele und Feste wurden von ihnen ausgestattet. Mit Philippus' II. Alleinherrschaft (seit 360) beginnt die Großstaatsperiode des militärisch geeinten, kräftigen, überwiegend hellenisirten Landes. Zuerst ward Amphipolis am Strymon im J. 388 erobert, die Stadt Philippi (s. d.) neu gegründet und zum Mittelpunkt der Goldgewinnung gemacht, der Holzreichthum der Wälder, die Fruchtbarkeit der Ebenen ausgenutzt (Strabo, VII, 323) und an der nachbarlichen Küste die Neustadt (Neapolis) der Datenoi (Δατηνῶν) neben dem alten Daton gestiftet. Die Grenze erweiterte sich zum Nestos, ja, das thraz. Küstenland ward bis zum Hebros, bis nach Kypsela hin, zu Macedonien geschlagen (Strabo, VIII, 48). Weiter geht Philippus' II. lange angelegter Plan dahin, die Halbinsel Chalkidike mit den griech. Colonien sich zu unterwerfen, das Schicksal von Olynth (im J. 348 v. Chr.) beschließt diese Kämpfe. Auch gegen das obere Axios- und Erigonthal wird nun vorgegangen und nach langwierigen Kämpfen selbst in das eigentliche Illyrien hinübergeschritten, der See von Lychnidus noch gewonnen und der Drilon (Drin) erreicht. Es war damit der Weg der zum Adriatischen Meer zuströmenden Flüsse, Aoos und Apsos, entlang gebahnt, und der Name Macedoniens reichte bald nach Dyrrhachium und Apollonia. Ebenso hatte Philippus II. bereits den Grund zum überwiegenden Einfluß seines Landes auf Thessalien gelegt, die Thessalier zur macedon. Heeresfolge gezwungen. Eine großartige Verpflanzung der Volksstämme ward nun durch Philippus II. durchgeführt: von den Ebenen zum Gebirge und umgekehrt mußte man wandern, in einer trefflichen Organisation eines Volksheeres, in Anlagen von Straßen, Handelsplätzen, Stationen, Festungen ward die Einheit des Reichs hergestellt (Justinus, VIII, 6). Dieses so geeinte Reich war der Ausgangspunkt und die Kraftquelle für die wunderbaren Züge Alexander's des Großen (s. d., in den J. 336—323), welche den macedon. Namen bis über die Donau, dann nach Asien, über den Indus, an den Indischen Ocean und die Afrikanische Wüste trugen, ja ihn bei den Celten und Karthagern zu einem gefürchteten machten.

Mit Alexander dem Großen tritt dieser Name daher zuerst in den biblischen Schriften auf (1 Makk. 1, 1). Wir finden ihn hier, wie bei König Philippus V. und Perseus (1 Makk. 8, 5), mit einem Namen der Völkertafel in enge Beziehung gesetzt. Alexander kommt, heißt es, aus dem Lande der Chittim (Χεττιείμ) und herrscht über Hellas, Perseus heißt König der Kittäer; auch Dan. 11, 30 werden kittische Schiffe, am wahrscheinlichsten macedonische, genannt. Wie erklärt sich wol diese specielle Anwendung des Namens Kittim (s. Chittim) auf Macedonien, abgesehen von seiner allgemeinen Verwendung für griech. Inseln und Küsten (vgl. auch Josephus, „Alterthümer", I, 6, 20)? Sichtlich liegt eine Verschmelzung echt macedon. Namen mit diesem biblischen vor: Kittos, Kissos, hieß ein Gebirge neben dem Pangäon in Macedonien, wo viele wilde Thiere hausten (Xenophon, Cyrop., II, 1), ebenso eine Stadt, die in Thessalonich aufging (Strabo, VII, 24), Kisseïs, Kisses, bei Homer (Ilias, II, 223), wohnen in Macedonien, Kisthäa war Name eines thraz. Gebirges (Isokrates, IV, 143), Kitros war alter Name für Pydna (Strabo, VII, 330), Kissa war in der Sage Tochter des Pieros (Antoninus Liberalis, Transformat., Kap. 9), Κίτιον war eine noch heute nachweisbare Stadt am Abhang des Bermios, zwischen Beröa und Edessa (Livius, XLII, 51), in deren Nähe Perseus seine große Heerschau hielt. Ob zwischen Kypros und den Macedoniern thatsächlich eine alte Colonialverbindung stattfand, wie mehrfach erwähnt wird, steht dahin; bestimmter ist sie für Kreta und Macedonien nachweisbar.

Macedonier bezeichnen im Orient zunächst die griech. Macht der Seleuciden (2 Makk. 8, 20, wo den Galliern, d. h. den empörten gallischen Truppen, in Babylonien Juden als Hülfstruppen neben den Macedoniern gegenüberstehen).

Aus der Ländermasse des gewaltigen Macedonischen Reichs sondert sich unter Kassander, Antipater's Sohn, seit dem J. 318 v. Chr. das Königreich Macedonien ab in

jenen oben erwähnten ausgedehnten Grenzen, mit dem Annex von Thessalien, zeitweise selbst von Epirus, und mit dem Anspruch eines überwiegenden Einflusses in Griechenland, das durch Besatzungen in Demetrias, Chalcis, Munychia, auch Korinth, befestigt wurde. Kassander hinterließ unter 40 von ihm ausgegangenen Städtegründungen zwei wichtige Denkmale seines und seiner Gattin Thessalonike (einer Halbschwester Alexander's des Großen) Namens, Kassandrea und Thessalonich (s. d.). Jenes, am Halse der Halbinsel Pallene gelegen, war an die Stelle von Potidäa getreten, dieses neben Therma, durch Zusammenfassen von 26 Städten und Ortschaften, zu einer wichtigen und glänzenden Seestadt (Livius, XLIV, 10) und Residenz gemacht worden; sie ist die volkreichste Stadt (Strabo, VII, 323), hat ihre eigenen Poliarchen, eine religiös und politisch organisirte Judengemeinde, die auf die Juden anderer Städte des Landes bestimmend einwirkt (Apg. 17, 1 fg. 13).

Unter mannichfachem gewaltsamem Thronwechsel zwischen der Familie des Kassander, des Antigonus und Demetrius Poliorketes, des Lysimachus, endlich des Pyrrhus von Epirus, dabei zeitweise überschwemmt durch die in die Balkanhalbinsel vordringenden celtischen Stämme (in den J. 280—272 v. Chr.), die furchtbar hausten, dann als Söldner im Lande Dienste thun, ja, auch z. B. in der Nähe von Beröa angesiedelt, als tüchtige Bauern dort sich erwiesen, dauert dieses macedon. Königreich wesentlich in jenen weiten Grenzen bis zu dem Auftreten der Römer diesseit der Adria; die Pässe nach dem obern Aoosthal werden durch Stadtanlagen befestigt, das südliche Illyrien, als das griechische, dadurch bis an das Meer zwischen der Bai von Lissos (Cattaro) und dem Cap Linguetta in Botmäßigkeit gehalten (Strabo, VII, 326). Nach Epirus bis Ambrakia gehen bald die Eroberungen Philippus' II. Philippus V. sah bei seinem Regierungsantritt im J. 220 v. Chr. sich außerdem als Herr des nördlichen Griechenland, fester Plätze in Pelagonia, eines guten Theils der Inseln des Archipels, der thraz. Küste, bis Perinth, ja, auch einer Reihe von festen Punkten in Kleinasien, besonders in Karien. Mit dem J. 215 beginnen die Feindseligkeiten mit Rom, sie führen nach längerer Unterbrechung, vom J. 200 v. Chr., zu dem ersten verhängnißvollen großen Krieg mit Rom, zur Niederlage bei Kynoskephalä im J. 197 v. Chr. Die Grenzen Macedoniens werden in dem darauf folgenden Frieden wieder enger gezogen, Thessalien abgelöst, ebenso die illyr. Theile, z. B. Lychnis, Orestis, Parthiner an illyr. Fürsten gegeben, die macedon. Besatzungen aus den hellenistischen Freistaaten entfernt und die Seemacht gänzlich gebrochen (Livius, XXXIII, 30; Polybius, XVIII, 28 fg.). Sechsundzwanzig Jahre später begann Philippus' V. Sohn, Perseus, nach langer Vorbereitung den zweiten, das Schicksal Macedoniens entscheidenden Kampf im J. 170 v. Chr. (Livius, XLII, 52), der in Thessalien und Illyrien mit wechselndem Glück geführt ward, dann aber in Pierien bei Pydna und in der Gefangennehmung des Perseus auf Samothrake im J. 167 seinen Abschluß fand. Wie Aemilius Paullus, der Sieger, dem ergreifenden Eindruck des furchtbaren Wechsels im Geschick des Perseus zu seiner Umgebung Worte verlieh, so weist Livius (XLV, 9) einfach dabei auf die weltgeschichtliche Wendung hin: „Das war das Ende des vierjährigen Kriegs zwischen Römern und Perseus, das war auch das Ende des durch ganz Europa und Asien hochberühmten Reichs." „Bis auf Amyntas' Sohn, Philipp, war der Name der Macedonier ziemlich unbekannt, dann fing sein Ansehen durch ihn zu wachsen, hielt sich jedoch noch in den Grenzen Europas, indem er ganz Griechenland, einen Theil Thraziens und Illyriens umfaßte. Da ergoß er sich hinüber nach Asien, in den dreizehn Jahren, in welchen Alexander herrschte, und machte, soweit das Reich der Perser in beinahe ungemessene Ferne reichte, dasselbe sich unterthan. Die Araber, die Indier, soweit das Rothe Meer die äußersten Grenzen der Erde umfaßt, durchwanderte es. Da steht auf Erden am höchsten das Reich und der Name der Macedonier. Mit Alexander's Tode ward es in viele Reiche zerrissen, jedes reißt die Macht an sich, mit seinen eigenen Kräften es zerfleischend. Vom höchsten Gipfel des Glücks bis zum letzten Fall dauert es durch 150 Jahre." Und Plinius (IV, 40) sagt: „Das ist das Macedonien, welches sich einst der Weltherrschaft bemächtigte, das Asien, Armenien, Iberien, Albanien, Kappadocien, Syrien, Aegypten, Taurus und Kaukasus überschritt, das über Baktrier, Meder, Perser herrschte, das als Sieger von Indien auf den Spuren eines Liber und Hercules einherging, das ist eben dasselbe Macedonien, von dem Aemilius Paullus an Einem Tage die Beute von 72 Städten verkaufen ließ. Einen so gewaltigen Wechsel des Schicksals führten zwei Menschen herbei!" Kein Wunder,

daß der Name der Römer mit diesem Fall Macedoniens unter Philippus V. und Perseus besonders mächtig zu den Ohren des Judas Makkabäus drang (1 Makk. 8, 5).

Macedonien ward auf dem Tage zu Amphipolis für frei erklärt, die einzelnen Gemeinden blieben in ihrem Landbesitz, wählten jährliche Magistrate, die Hälfte des Tributs, den sie an die Könige zahlten, zahlten sie fortan an die Römer, das ganze Land ward in vier Regionen zerschlagen, die unter sich weder durch das Band des connubium, also gültiger Eheschließung, noch durch das des commercium, d. h. gültiger Eigenthumsveränderungen, noch bürgerlich zusammenhingen, außerdem nach außen, z. B. nach Norden, gegen Dardanien, möglichst im Handel abgesperrt wurden, besonders im Salzhandel und dem des Schiffsbauholzes; jede Region hatte ihren Mittelpunkt, ihre gemeinsame Kasse und gewählte gemeinsame Vertretung (Μακεδόνων σύνεδροι), den Grenzgegenden ward keine Besatzungen zu halten erlaubt, der Bergbau auf Gold ward untersagt, der auf Eisen und Kupfer gestattet. Die erste Region umfaßte die Strymongegend, dann das Land zum Nestos und einen Küstenstrich von Thrazien, mit Ausnahme von Aenos, Abdera, Maronea, und hatte Amphipolis (Apg. 17, 1) zum Mittelpunkt, das auch noch später die Ehren einer freien Stadt genoß (Plinius, IV, 39). Die zweite Region umfaßte das Land westlich vom Strymon bis zum Axios und fand in Thessalonich ihre Hauptstadt, dem ebenfalls auch später der Charakter einer freien Stadt blieb (Plinius, IV, 36). Die dritte erstreckte sich vom Axios bis Peneios, umfaßte also das nördliche Thessalien mit, und erhielt noch ein Stück von Päonien am Axios, hier lagen altmacedon. Städte, die Residenz Pella ward Hauptstadt. Die vierte Region war die nordwestlichste jenseit des Boragebirges und an Illyrien grenzend mit der Hauptstadt Pelagonia am Erigon; es umfaßte noch Atintanien am Aoos und die Berglandschaft Tympheia. Diese Anordnungen des Aemilius Paullus haben sich als wesentliche Grundlagen der spätern Verwaltung auch noch in Livius' Zeit erhalten (Livius, XLV, 32; vgl. auch Justinus, XXXIII, 2).

Die freie Stellung des Landes den Römern gegenüber ward freilich zwanzig Jahre später vernichtet, als gleichzeitig mit dem Achäischen Krieg (in den J. 149—146 v. Chr.) ein gewisser Andriskos, der sich Philippus nannte und Sohn des Perseus, den Aufstand erhob und zuerst ein röm. Heer unter Juvencus vernichtet hatte, durch Quintus Cäcilius Metellus besiegt und gefangen genommen ward (Livius, Epitome, 50; Florus, II, 14; Obsequens, De prodegiis, Kap. 78; Orosius, Hist. adversus paganos, IV, 22; Eutropius, IV, 13; Porphyrius bei Eusebius, Chron., I, 38; Pausanias, VII, 13, 1). Bezeichnend genug ist es, daß eine macedon. Aera auf Inschriften und Münzen zum Ausgangspunkt das J. 146 v. Chr. = 608 nach Erbauung Roms hat (Becker-Marquardt, „Handbuch der römischen Alterthümer" [Leipzig 1843—67], III, 1, 115 fg.). Die Provinz Macedonien umfaßte wesentlich den von den spätern macedon. Königen innegehabten Umfang, also das südliche Illyrien bis Dyrrhachium und Apollonia, umfaßte ebenso Thessalien bis zum Oeta und reichte bis zum Nestos und weiter, ebenso die anliegenden Inseln, wie Thasos, Samothrake. Einige Städte und Inseln sind als autonome der Verwaltung der röm. Beamten nicht unterworfen. An der Spitze standen Proprätoren mit dem Titel Proconsuln, zur Seite standen legati und quaestores sowie die ganze Reihe röm. Unterbeamten. Thessalonich ist der Sitz der römischen obersten Verwaltung, genoß aber unverkümmert seine autonomische griech. Stadtverfassung und erhielt den Ehrentitel πρώτη Μακεδόνων. Die Proconsuln Macedoniens erhielten aber zugleich nach der Einnahme Korinths und der Einrichtung der Provinz Achaja im J. 146 v. Chr. diese meist als Dependenz, die dann durch Legaten verwaltet wurde. So erscheint Macedonien und Achaja eng verbunden, doch so, daß Macedonien in erster Linie stand. Später ward Epirus und dann auch Thessalien als gesonderte Provinz davon getrennt, seit Ende des 2. Jahrh. v. Chr. Bei der Auseinandersetzung zwischen Kaiser Augustus und dem röm. Senat im J. 27 v. Chr. blieb Macedonien senatorische Provinz (Dio Cassius, LIII, 12; Strabo, XVII, 840); es scheinen damals, wie Strabo, der kundige (fast) Zeitgenosse, andeutet, Bezirke vom nördlichen Epirus, die zu Macedonien bisher gerechnet wurden, zu Achaja gezogen zu sein und als Epirus eine besondere Verwaltung erhalten zu haben. Mit Tiberius' Regierungsantritt wird Macedonien mit Achaja der kaiserlichen procuratorischen Verwaltung überwiesen, man betrachtet das als besondere Erleichterung in Bezug auf die zu tragenden Lasten (Tacitus, Annal., I, 76, 80; V, 10; Dio Cassius, LVIII, 24). Claudius stellte die Augusteische Anordnung wieder her im J. 54 n. Chr., und seitdem blieb Macedonien proconsulare Provinz (Dio Cassius,

LX, 14; Sueton, Vita Claud., Kap. 25). Die spätere Zeit hat das nördliche Macedonien als Macedonia secunda oder salutaris mit der Hauptstadt Stobi sowie Thessalien abgelöst. Macedonien ward endlich seit Diocletian eine der großen Diöcesen des Orients.

Die langwierigen Kämpfe mit Rom hatten Macedonien, besonders die westlichen Theile, furchtbar verwüstet und verödet, wie Strabo (VII, 327) mehrfach hervorhebt. Dazu kamen fortwährende Einfälle der nördlichen Stämme, der Triballen, Dardanier, Skordisker, der Päonen und Dalmatier (Vellejus Paterculus, II, 110), die erst unter Augustus durch fortgesetzte Kämpfe und Bildung nördlicher Provinzen beruhigt wurden; außerdem das Schicksal, daß Macedonien mit Thessalien und Epirus der Schauplatz der großen entscheidenden Schlachten in den Bürgerkriegen zwischen Cäsar und Pompejus, zwischen Antonius und Brutus und Cassius, zwischen Octavian und Antonius wurden; dazu traten die oft furchtbaren Erpressungen der röm. Proconsuln (Cicero, Oratio in Pisonem in seinen Opera, ed. Baiter et Kayser [Leipzig 1860—69], III, 136—170; vgl. besonders §. 40 fg.). Andererseits wurde mit echt röm. Sinne eine großartige gepflasterte befestigte Heerstraße vom Adriatischen Meer zum Archipel, an den Hellespont, ja, bis nach Byzanz hin quer durch hohe Gebirge, an Seen hin und über tiefe Thäler geführt, die Via Egnatia, die Via nostra militaris des Cicero; Dyrrhachium und Apollonia als Ende eines Nebenzweigs bildeten den Ausgangspunkt, der Lychnidussee, Heraklea, Edessa, Pallene, Thessalonich, Philippi, Neapolis Stationen in Macedonien. Mit ihr standen andere Straßen in Verbindung, so von Pella über Beröa nach Larissa, nach Thessalien, so eine andere über Dium, Pydna, also an der Küste hin auch nach Larissa, so von Thessalonich nordöstlich an dem obern Axios, über Stobi und Scupi, von Philippi an dem Strymon aufwärts. Unter den Städten findet ein bedeutender Wechsel des Zustandes statt: während Pella, die glänzende Residenz Alexander's des Großen, nun ein armseliger Ort ward (Lucian, Alexander, Kap. 6), obgleich röm. Colonie (Plinius, V, 34), blüht im Gegentheil Philippi (s. d.) nach der Schlacht mit Brutus und Cassius erst recht als röm. Colonie auf (Strabo, VII, 43). Sie sind stolz, Römer zu sein, aber müssen um so mehr an Paulus die an einem röm. Bürger verübte Vergewaltigung wieder gut machen (Apg. 16, 23 fg.). Eine Judengemeinde gab es da nicht, wol aber Juden, darunter Purpurhändler, die außerhalb der Stadt am Fluß Angites ihre Andacht verrichteten. Auch Bullis und Dium, und vor allem Kassandrea, wurden röm. Colonie (Plinius, V, 42), Stobi ward von röm. Bürgern zunächst als Municipium, dann als röm. Colonie bewohnt. Beröa (Verria), an den herrlichen Abhängen des Bermios in fruchtbarster Landschaft gelegen, in seiner politischen Stellung unverändert (es wird oppidum genannt [Plinius, IV, 17, 33], wird zu den nobiles urbes gerechnet [Livius, XLV, 30]), erhielt sich in seiner Blüte, und noch heute zeugen Theile von seinen antiken Mauern, Thoren, Marmortempeln, die dortigen Funde an Statuen und griechischen und röm. Inschriften von seiner ununterbrochenen Bedeutung. Hier fand auch der Apostel Paulus, gewiß ein Beweis für seine mercantile Bedeutung, eine blühende Judengemeinde (Apg. 17, 12) und nicht wenige edle griech. Frauen und Männer. Thessalonich, wie wir sahen, als freie Stadt und erste Macedoniens anerkannt, spielte in der Kaiserzeit eine sehr hervorragende Rolle, hat diese im Mittelalter bewahrt und ist noch heute die zweite Handelsstadt der Türkei; über dieselbe und ihre glänzenden Denkmäler aus der röm. Zeit s. Thessalonich, und vor allem vgl. Tafel, De Thessalonica ejusque agro dissertatio geographica (Berlin 1839). In der Zeit des Kaisers Claudius blühte hier eine organisirte fanatische Judengemeinde mit Synagoge; es gab viele fromme Hellenen, die sich zur Gemeinde hielten, es gab aber auch einen unruhigen Stadtpöbel, welcher leicht zu Lärm und Gewaltthat aufgereizt wurde; die städtische Obrigkeit bildeten Politarchen, und zwar sechs an Zahl nach Böckh (Corpus Inscriptionum Graecarum [Berlin 1825—58], Nr. 1967); es gab daneben eine ταμιεία, einen Schatzmeister der Stadt, und als angesehene Würde den Gymnasiarchen, den Leiter und Vertreter der öffentlichen agonistischen Anstalten und deren Feste.

Dies griechisch-röm. Macedonien ist dasjenige, welches im N. T. in der Apostelgeschichte und in den Sendschreiben des Paulus an die Gemeinden zu Thessalonich und Philippi uns entgegentritt, und welches als ein so fruchtbarer Boden für die Verkündigung des Evangeliums sich erwies, welches zugleich der Ausgangspunkt der Christianisirung der Donauländer ward und noch heute zu der Kirche des russ. Reichs in so nahen Beziehungen steht (s. Paulus). Wir verstehen es nun, warum gerade Macedonien und Achaja

so vielfach zusammen genannt werden, warum hier eine gemeinsame Thätigkeit von beiden Provinzen ausgeht, um die Armen in Jerusalem zu unterstützen (Apg. 19, 21; Röm. 15, 26; 2 Kor. 9, 2; 1 Thess. 1, 7. 8). Wir verstehen es auch, wenn der Apostel Paulus in Bezug auf die brüderliche Liebe und gegenseitige Unterstützung an den Thessalonichern es lobt, daß sie sie erweisen an den Brüdern im ganzen Macedonien, d. h. den also unter sich gesetzlich so getrennten vier Theilen der Provinz (1 Thess. 4, 16).

Vgl. Flathe, „Geschichte Macedoniens“ (2 Bde., Leipzig 1832—34); Abel, „Macedonien vor König Philipp“ (Leipzig 1847); Gisele, „Thrakisch-pelasgische Stämme der Balkanhalbinsel und ihre Wanderungen in mythischer Zeit“ (Leipzig 1858); Desdevises-du-Dezert, Géographie ancienne de la Macédoine (Paris 1862); Heuzey und Daumet, Mission archéologique de Macédoine (Paris 1864 fg.); Tafel, a. a. O., und De via militari Romanorum Egnatia (Tübingen 1842). Stark.

Machanaim, s. Mahanaim.

Machbena, Malbena, s. Kabbon.

Machir, Makir, hieß angeblich der erstgeborene Sohn Manasse's (Jos. 17, 1), der Stammvater der kriegerischen Machariter (4 Mos. 26, 29), welche den Landstrich Gilead (s. d.), das Bergland zwischen dem Jarmuk und Jabbok, das heutige Adschlûn, einnahmen, die daselbst wohnenden Amoriter vertrieben und sich darin niederließen, weshalb Machir bald als Repräsentant des Manasse(-Stammes) (s. d.) auftritt (Richt. 5, 14), bald der Vater Gilead's genannt wird (4 Mos. 27, 1; Jos. 17, 1). Uebrigens sollen Macharitische Geschlechter weiblicher Linie auch diesseit des Jordans, in Westmanasse, Wohnsitze erhalten haben (vgl. Jos. 17, 3 fg. mit Richt. 5, 14). Kneucker.

Machmas, s. Michmas.

Machtesch (d. i. Mörser), so nannte man das Quartier Jerusalems, in dem der Bazar sich befand (Zeph. 1, 11), und das wir daher in der sogenannten Vorstadt zu suchen haben. Der Name rührte von der muldenförmigen Gestalt des Terrains in jener Gegend her; 1 Makk. 12, 37 wird derselbe Stadttheil Chaphenata genannt. Da an der Gestaltung der Mulde das Nordsüdthal der Stadt einen Hauptantheil hat, so möchte vielleicht der Name desselben bei Mudschir ed-din, „Mühlenthal“, eine Erinnerung an das alte Machtesch sein (s. Jerusalem). Furrer.

Madai, s. Medien.

Made, s. Wurm.

Madianiter, s. Midianiter.

Madmanna, eine Stadt im südlichen Theil des Stammgebiets Juda (vgl. Jos. 15, 31 mit 1 Chron. 2, 49), wo Hieronymus ein Städtchen Menoïs bei Gaza erwähnt, wahrscheinlich erhalten in Minjây oder Mimieh, südwärts von Gaza (Robinson, „Palästina“ [Halle 1841], I, 440; Seetzen, „Reisen durch Syrien“ [Berlin 1854—59], III, 44). Madmanna (d. i. Düngerhausen) scheint (Jos. 19, 5; 1 Chron. 4, 31) auch Beth-Markaboth (d. i. Wagenhausen) (s. d.), als Stadt der später daselbst angesiedelten Simeoniten, genannt worden zu sein. Kneucker.

Madmen, in der Stelle Jer. 48, 2 gewöhnlich für den Namen einer Stadt im Moabiterlande gehalten, ist nicht als Eigenname anzusehen, sondern die Stelle ist mit Hitzig zu übersetzen: „zu einem Düngerhaufen wirst du zerstört“, insofern nämlich die Leichen der Erschlagenen das Land bedecken werden (vgl. Jer. 25, 33). Kneucker.

Madmena (d. i. Düngerhausen), nicht mit Madmanna (s. d.) zu verwechseln, lag nordwärts bei Jerusalem, in der Nachbarschaft von Gebim (Jes. 10, 31), zwischen Gibea und Nob (s. d.). Valentiner (in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, XII, 169) nimmt die Lage dieser Stadt für die des heutigen Dorfes Schafaat im Westen der Straße von Jerusalem nach Nablûs, westlich von Anâta (Anathot).

Kneucker.

Madon (Jos. 11, 1; 12, 19), eine kanaanit. Königsstadt im nördlichen Palästina, darf vielleicht mit Rabbi Schwarz für das heutige Kefr Menda gehalten werden, ein beträchtliches Dorf am Fuß des Dschebel Kaukab, im westlichen Theil der Ebene el-Buttauf, d. i. Ebene Sebulons, mit weiter Aussicht über die Ebene und ihre Umgebungen. Dagegen vermuthet Robinson („Neuere biblische Forschungen“ [Berlin 1857], S. 141 fg.) in diesem Dorf mit Ueberresten aus dem Alterthum die Ortslage der alten Stadt Asochis

bei Josephus („Leben", Kap. 41; vgl. Kap. 45, 68; „Jüdischer Krieg", I, 4, 2; „Alterthümer", XIII, 12, 4), von welcher die „große Ebene" ihren Namen hatte. Kneucker.

Magbisch, dem Zusammenhang der Stelle Esra 2, 30 gemäß Name eines Ortes, der sonst nicht mehr erwähnt und gänzlich unbekannt ist. Andere haben darin einen Mannesnamen finden und an den pers. Megabyzus (Herodot, III, 70, 160 u. a.) denken wollen. Kneucker.

Magdala, der griech. Name für das hebr. Migdal oder Migdal-El, d. i. Thurm (Gottes), bezeichnet einen Ort am See Tiberias, welcher seine Benennung vermuthlich einem alten Thurm, den man daselbst vorfand, verdankt, und ist dem Zusammenhang der evangelischen Erzählung (vgl. Matth. 15, 29. 39 mit Mark. 6, 10; s. Dalmanutha) gemäß auf dem Westufer des Galiläischen Meeres zu suchen. Es ist hauptsächlich als die Geburtsstadt der Maria Magdalena (s. d.) bekannt geworden, und wird im Jerusalemischen Talmud öfters als ein Tiberias (s. d.) und Hammath, d. h. heiße Quellen, benachbarter Wohnort jüd. Gelehrten genannt. An seiner Stelle liegt heute das kleine mohammedanische Dorf el-Medschdel (Madschdel) von fast ruinenartigem Aussehen, 1½ Stunde nördlich von Tiberias, wo sich nordwärts die 1 Stunde lange und 20 Minuten breite Ebene von Genezareth (s. Galiläisches Meer) eröffnet und längs dem Ufer des schönen Sees bis nach Khân-Minjeh (wol = Kapernaum; s. d.) hinzieht. Im Südwesten des Dorfs erhebt sich zwischen der Ebene am See und der Ebene (Sahel) von Hattîn, dem östlichen Ende der el-Buttauf-Ebene, d. i. die Ebene von Sebulon, ein 300—400 hoher Bergrücken, welchen eine Viertelstunde westlich von el-Medschdel der Wadi el-Humâm, auch Taubenthal genannt, durchbricht, der von Norden her zur Ebene el-Buttauf herabkommt, als ein steiles enges Thal in jähem östlichen Lauf zur Ebene Medschdel herabstürzt und gerade nördlich bei dem Dorf zum See hinunterläuft (Robinson, „Palästina" [Halle 1841], III, 529 fg.). Hier fand Buckingham („Reisen durch Syrien und Palästina" [Weimar 1827], I, 404) noch Ruinen eines alten Thurmes.

Bachiene („Historische und geographische Beschreibung von Palästina", deutsch von Maas [Kleve 1766—75], II, IV, §. 829), Cellarius u. a. setzen Magdala auf die Ostseite des Sees und berufen sich dafür theils auf Josephus, welcher („Leben", Kap. 24) ein Castell Magdala in der Nähe von Magdala im Ostjordanlande erwähnt, wo aber statt „Magdala" vielmehr „Gamala" zu lesen ist; theils auf den Talmud, welcher (Gemara, Taanith, XX, 1) ein „Migdal-Geder" nennt, welches Lightfoot (Opera omnia, ed. Leusden [Franeker 1699], II, 226) „Migdal bei Gadara" (s. d.) übersetzt, das aber ebenso gut einen einfachen „Mauerthurm" bedeuten konnte (Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 559, 1056). Uebrigens hat es mehrere Ortschaften Namens Migdal oder Magdala gegeben; denn jenes Migdal-El im Stammgebiet Naphtali (Jos. 19, 38; s. Horem) ist ohne Zweifel von Magdala am Westufer des Galiläischen Meeres zu unterscheiden, weil (vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, I, 325) südwärts von Kapernaum, das nach Matth. 4, 13 an der Grenze von Sebulon und Naphtali liegt, das Stammgebiet Sebulons beginnt und Magdala also zu diesem gerechnet werden muß (vgl. auch Raumer, „Palästina" [2. Aufl., Leipzig 1838], S. 130; van de Velde, „Reise durch Syrien und Palästina" [Leipzig 1855—56], II, 339). Kneucker.

Magdalena, s. Maria.

Magier. Nach herrschendem Sprachgebrauch fällt die Magie in den allgemeinen Begriff des Aberglaubens (s. d.) hinein und ist daher von der Sache selbst schon an anderm Ort die Rede gewesen. Hier haben wir es speciell mit der historischen Erscheinung und dem Namen zu thun. Letzterer ist nun freilich, wenigstens der vorherrschenden Ansicht zufolge, indogermanisch (im Pehlwi Mag oder Mog, verwandt mit dem griech. μέγα und dem lateinischen magis), während die damit bezeichnete Sache in Mesopotamien und Vorderasien ihre ältesten nachweisbaren Sitze hat. Babylonien (s. d.) war bekanntlich die Heimstätte der Astrologie, und, wo einmal die Sterne Einfluß auf menschliche Schicksale ausüben, liegt es nahe, auch die Götter als Naturwesen einer höhern Nothwendigkeit unterworfen zu denken. Die im Besitz der geheimnißvollen Kräfte, welche auch auf Götter Zwang ausüben, Stehenden — das sind die Magier, wie sie zuerst bei den Chaldäern (vgl. Jer. 39, 3. 13: „Nergal-Sarezer, der Oberste der Magier") vorkommen. Auch der babylonische Jesaja hat mit diesen Wahrsagern (Kap. 44, 25), Zauberern und Beschwörern

(Kap. 47, 9. 12), Himmelsabzirklern und Sternsehern (Kap. 47, 13) zu thun; ebenso Jeremia (Kap. 27, 9). Im Buch Daniel werden die „Weisen Babels" (Kap. 2, 12. 14. 18. 24. 48; 4, 3; 5, 8) unterschieden als Zeichendeuter, Beschwörer, Zauberer, Sternseher (Kap. 1, 20; 2, 2. 27; 4, 4; 5, 7. 11), schließlich aber unter dem Namen „Chaldäer" zusammengefaßt (Kap. 2, 4. 5. 10; vgl. auch Kap. 2, 2; 4, 4; 5, 7. 11). Somit fallen dem Verfasser die Magier entweder ganz zusammen mit den Chaldäern (s. d.) des griechisch-röm. Sprachgebrauchs oder unterscheiden sich von ihnen vielleicht nur durch ihre med. Abkunft. Nach Herodot (I, 101) und Plinius (V, 29) sind nämlich die Magier ein Stamm der Meder; wenigstens finden wir bei den Medern, sobald sie in Babylonien sich geltend machen, ganz dieselbe, mit Sternkunde und Traumdeutung beschäftigte Priester- und Gelehrtenkaste wie bei den Chaldäern. Dagegen ist die Sache der ursprünglichen Zendreligion fremd, und insofern beruht es auf einem Misverstand, wenn man die Religion Zoroaster's schlechtweg als Magie oder Magismus bezeichnet. Im Zendavest erscheint vielmehr die Zauberei als Dienst der bösen Geister (Daews). Erst babylonische Einflüsse trugen dem med. Priesterstamm den Namen der Magier ein, und von da übertrug Cyrus Name und Sache in das Perserreich. Sowol bei den Griechen als in den Keilinschriften heißen die pers. Priester jetzt Magier. Daß nichtsdestoweniger das Bewußtsein um die ursprüngliche Verschiedenheit noch eine Zeit lang anhielt, beweist die Thatsache, daß die kurze Herrschaft des falschen Smerdis nach dem Tode des Kambyses als ein Versuch der Magier, sich des Thrones zu bemächtigen, dargestellt wird, und demgemäß Darius ihrer vierzig an Einem Tage hinrichten ließ. Allmählich aber (etwa seit dem J. 400 v. Chr.) neigte sich das Uebergewicht in dieser Vermischung der Zendlehre mit babylonischen Elementen auf die Seite der letztern. Wie in der Kunst, so stand Persien auch in der Wissenschaft unter dem Einfluß des unterworfenen Culturreichs. Noch weiter entfernte man sich von der Zendreligion unter der Herrschaft der Parther (seit dem J. 250 v. Chr.). Seither tritt denn auch das zauberische Treiben der Magier mit immer größerer Bestimmtheit und Bedeutung auf. Nicht blos sind sie die berufenen Räthe und Propheten der Partherkönige, sondern treiben auch auf eigene Hand ausgedehnte Privatgeschäfte mit allen Arten von Zauberei und schwarzer Kunst. Ueberall in den Diadochenreichen, und von da aus dann auch im Sprachgebrauch der griechischen und röm. Schriftsteller, wurde der Name Magier gleichbedeutend mit Zauberer. So gebrauchen ihn daher auch die hellenistischen Juden in den LXX, und „magische Kunst" ist laut der Weisheit Salomo's (Kap. 17, 7) jetzt keineswegs mehr blos in Babylonien und Persien, sondern ebenso gut auch in Aegypten von jeher zu finden gewesen. In diesem Zusammenhang wollen denn auch im evangelischen Mythus (s. „Bibel-Lexikon", III, 266 fg.) die „Magier aus dem Morgenlande" (Matth. 2, 1. 7. 16) mit ihrer astrologisch motivirten Reise nach Bethlehem verstanden sein, welche nach Justin (Dial. c. Tryph., Kap. 77 fg., 88 fg., 102 fg., 106) und Tertullian (Adv. Marc., III, 13; Adv. Jud., Kap. 9) speciell aus Arabien kommen. Sie bezeugen dem Messias ihre Huldigung, ähnlich wie Seneca (Epist. 58) erzählt, daß Magier, die bei Plato's Tode zufällig in Athen waren, den Manen des übermenschlich gesegneten Weisen ein Opfer dargebracht hätten. Derartige Huldigungen dem Genius zu erweisen, schienen die sachverständigen Inhaber der höhern Geheimnisse als ihr Privilegium zu betrachten und mit einer gewissen Ostentation vor der Masse zu üben. Als „magische Künste treibend" (μαγεύων) tritt Apg. 8, 9 der bekannte falsche Prophet Simon (s. d.) auf, und geradezu Magier und „falscher Prophet" gleichzeitig heißt Apg. 13, 6. 8 Barjesus (s. d.). Von Menschen dieser Klasse, Gauklern, Wahrsagern, Wunderärzten, Geisterbeschwörern, Verkäufern von Amuleten und Zauberschriften (Apg. 19, 19) waren damals überhaupt alle Länder, vor allem alle großen Städte, voll, und als vergeblich erwiesen sich jene, der großen Judenvertreibung unter Claudius ähnlichen Gewaltmaßregeln, mittels deren man sich zu Rom von Zeit zu Zeit der „Mathematiker" und „Chaldäer" zu entledigen trachtete. Selbst der Feuertod, der zuerst unter Caracalla über sie verhängt wurde, vermochte natürlich nichts gegen eine so tief gewurzelte Gehirnkrankheit der Menschheit. Wenigstens nichts in dem absterbenden, wenngleich christlich werdenden Römerreich. Wol aber fand gleichzeitig eine durchgreifende Reaction gegen das Unwesen des Magierthums in der eigentlichen Heimat desselben statt, seitdem die Sassaniden im Neuperserreich (seit dem J. 226 n. Chr.) nicht blos die alte Lichtreligion Zoroaster's wiederherstellten, sondern mit der Zeit auch Sache und Name des Magierthums ganz auslöschten. Holtzmann.

Magog, s. Gog.

Mahalaleel, Mahalal-El (d. i. Lob Gottes) erscheint in dem mythischen Geschlechtsregister der vorsintflutlichen Patriarchen (1 Mos. 5, 12 fg.). Näheres über die beiden Genealogien s. Enos, Jabal und Patriarchen. Kneucker.

Mahanaim, genauer **Machanaim**, d. h. Doppellager, ein sehr alter Ort im Lande Gilead jenseit des Jordans, der schon in der Geschichte Jakob's (1 Mos. 32, 2 [3]) vorkommt und dessen Name hier von Engelscharen abgeleitet wird, die dem Patriarchen auf seiner Rückkehr aus Mesopotamien begegnet sein sollen. Zu Josua's Zeiten gehörte die Stadt zum Stammgebiet Gad, lag aber auf der Grenze zwischen Gad und Ostmanasse (Jos. 13, 26. 30) und wurde den Leviten zugetheilt (Jos. 21, 38; 1 Chron. 6, 65 [7, 80]). Hier ließ sich Isboseth (s. d.) von Abner als König ausrufen (2 Sam. 2, 8. 12. 29); hier suchte David auf seiner Flucht vor Absalom ein Asyl (2 Sam. 17, 24. 27; 19, 33; 1 Kön. 2, 8). Salomo machte Mahanaim zu einer Amtsstadt, die, nebst elf andern, seine Hofstatt je einen Monat lang mit Lebensmitteln zu versehen hatte (1 Kön. 4, 14). Die Stadt hat ihren Namen wol nicht von dem Umstande erhalten, daß hier in alter Zeit einmal zwei Heere einander gegenübergestanden und „zwei Lager" aufgeschlagen waren, sondern trug denselben, ähnlich wie auch eine andere „Grasplatz des Reigens" (s. Abel-Mehola) hieß, vom Reigentanz (HL. 7, 1 [6, 13]), der von zwei Reihen Tanzender, der Jünglinge einer-, der Jungfrauen andererseits, ausgeführt wurde und insofern als ein Abbild des Kriegs erscheinen konnte (Homer, Ilias, VII, 241). Die einst bedeutende Stadt ist weder mit Knobel („Die Genesis" [2. Aufl., Leipzig 1860], S. 264 fg.) in dem heutigen Ort Meisera, auf der Höhe eines Bergs mit schöner Aussicht, 2 Stunden südlich vom Jabbok, noch mit Smith (bei Robinson, „Palästina" [Halle 1841], III, 920) in dem Ruinenort Mahneh, auf einem terrassenartigen Bergabhang oberhalb des zweiästigen Wadi Jâbes, im Norden des Jabbok, zu suchen; vielmehr muß dieselbe in der Nähe des Jordans (wegen 1 Mos. 32, 11 [10]), und zwar nach 2 Sam. 2, 29 (s. Bithron) an der Nordgrenze der durch die beiden Flüsse Jabbok (s. d.) und Jarmuch mit dem Jordan gebildeten „Halbinsel", also am Einflusse des Jarmuch in den Jordan, gelegen haben, wie denn auch Raumer („Palästina" [2. Aufl., Leipzig 1838], S. 244) dieselbe, weil zu Gad gehörig, in die Jordansaue verlegt. Vgl. Hitzig, „Das hohe Lied" (Leipzig 1855), S. 84. Kneucker.

Mahlen, s. Mühlen.

Mahlzeit. Während die amerikan. Waldindianer gesättigt den ganzen Tag, in den Hangematten liegend, verschlafen, und nur wenn der Hunger erwacht, sich in Bewegung setzen, finden wir bei allen Culturvölkern, wo ein mit geregelter Arbeit erfülltes Leben eine geordnete Lebensweise mit sich bringt, eine bestimmte Zeit, Nahrung zu sich zu nehmen, eine Hauptmahlzeit. Wann diese bei den Hebräern stattfand, gibt die Bibel nicht ausdrücklich an, daher auch verschiedene Meinungen darüber; es ist aber wahrscheinlich, daß die Israeliten, als Viehzucht und Ackerbau treibendes Volk, nach einem leichten Morgenimbiß (Joh. 21, 22) oder Mittagsmahl (Ruth 2, 14; 1 Kön. 20, 16; Luk. 14, 12) die Hauptmahlzeit am Abend einnahmen, ohne sie durch einen besondern Ausdruck auszuzeichnen. Abraham ladet zwar die Wanderer am Vormittag zu einem Mahl ein (1 Mos. 18, 1), allein er bewirthet sie eben zur Zeit ihrer Einkehr. Lot hingegen bereitet seinen Gästen das Mahl am Abend (1 Mos. 19, 1 fg.). Das Mahl, wozu Jakob seine Brüder eingeladen, fand abends statt (1 Mos. 31, 54), und allem Anschein nach auch das Festmahl Jethro's (2 Mos. 18, 12 fg.). Elia erhält Brot und Fleisch durch die Raben am Morgen und Abend (1 Kön. 17, 6). Wenn Joseph in Aegypten mit seinem Hause zu Mittag speiste (1 Mos. 43, 16. 25), so mochte dies altägypt. Brauch sein und gibt keinen Beweis für hebr. Sitte in Palästina, so wenig als das Abendfest des Herodes (Josephus, „Jüdischer Krieg", I, 17, 4) oder die mittägige Schwelgerei der Belagerer Jerusalems (1 Kön. 20, 16). Die Israeliten sollten vor dem Auszug aus Aegypten eine Hauptmahlzeit abends halten (2 Mos. 12, 6), was mit ihrer gewöhnlichen Hauptmahlzeit „in der Dämmerungsstunde" wohl übereinstimmt (5 Mos. 16, 6). Eine Andeutung liegt auch in der Verheißung an die Israeliten in der Wüste: „zum Abend werdet ihr Fleisch essen und am Morgen Brot zur Sättigung" (2 Mos. 16, 12), wo mit ersterm das Hauptmahl gemeint ist. Auch die Passahfeier ist auf den Abend gelegt (3 Mos. 23, 5). Das Mahl, woran Ruth zur „Essenszeit" während des Tags (Ruth 2, 14) theilnahm, war ein leichter Imbiß der Feldarbeiter, nach welchem sie ihr Tagewerk wieder fortsetzten, wogegen Boas

die Hauptmahlzeit abends hielt, wozu das ganze Haus sich versammelte (Ruth. 3, 2. 7), wie im N. T. das Mahl bereitet wird, wenn der Knecht am Feierabend vom Felde heimgekehrt ist (Luk. 17, 7. 8). Auch die Essäer hielten ein Vormittags- und ein Abendmahl (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 5). Bei den Griechen war, außer dem leichten Frühstück, die Hauptmahlzeit am Abend, und ebenso war die coena die Hauptmahlzeit der Römer. Die Beduinen halten die Hauptmahlzeit gewöhnlich gegen Abend. Bei den heutigen Persern bildet, außer dem Frühstück (nahar), die Hauptmahlzeit das Abendbrot (schâm), und ebenso in den meisten Theilen Asiens wie im modernen Aegypten. Wenn in der Bibel, außer der Mahlzeit, noch des Essens erwähnt wird (Richt. 19, 5. 6. 8. 21; Luk. 24, 29 fg.), so liegt es in den Umständen, z. B. vor oder nach einer Reise u. s. w.

Wie bei den alten Aegyptern, Griechen und Römern in früher Zeit, so war es auch bei den Hebräern in der Patriarchenzeit und noch unter den ersten Königen Brauch, beim Essen zu sitzen (1 Mos. 27, 19; 43, 33; Richt. 19, 6; 1 Sam. 20, 5. 34 fg.; 1 Kön. 13, 20; Spr. 23, 1). Wahrscheinlich durch Bekanntschaft mit ausländischer Sitte (Esth. 1, 6; Jud. 12, 15; Tob. 1, 2) wurde später das Liegen auf Kissen gebräuchlich, zunächst bei Gastgelagen, daher der Prophet die üppigen Schwelger als „liegend auf Elfenbeinlagern und hingegossen auf ihren Ruhebetten" (Am. 6, 4. 7) beschreibt. Im N. T. erscheint die Sitte des Liegens auch beim einfachen Mahl als ständig (Matth. 9, 10; 14, 19; 26, 7. 20; Mark. 2, 15; 14, 18; Luk. 7, 37; 11, 37; 13, 2. 9), wie bei den Persern, den spätern Griechen und Römern, obschon letztere für Frauen nur sitzend zu speisen für anständig hielten. Auf einem Kissen oder Divan (κλίνη, lectus) lagen gewöhnlich drei (triclinium) oder auch mehrere Personen, auf den linken Arm gestützt, die Füße nach hinten ausgestreckt, sodaß des rechts Liegenden Hinterkopf der Brust des Nachbars zugekehrt war (Joh. 13, 23; 21, 20). Die heutigen Morgenländer sitzen mit unterschlagenen Beinen um eine runde, auf dem Boden ausgebreitete Decke (hebr. šulhan, das Ausgebreitete, dann so viel als Tisch, Mahl), auf das ein schemelartiges, etwa einen Fuß hohes Gestell, welches den Tisch bildet, gesetzt wird, um die auf einer Platte aufgetragenen Speisen darauf zu stellen. Nach dem Essen wird die am Rande mit Löchern oder Ringen versehene, mittels einer Schnur beutelartig zusammengezogene Decke an einen Nagel gehängt. Der Brauch, vor und nach dem Essen die Hände zu waschen, welchen wir bei den Griechen und Römern finden, wird, besonders in späterer Zeit, von den Israeliten erwähnt (Matth. 15, 2; Mark. 7, 2; Luk. 11, 38), wobei ein Segensspruch das Mahl eröffnete und ein Dankgebet schloß (Matth. 14, 19; 15, 36; 26, 26; Luk. 9, 16; Joh. 6, 11; vgl. 1 Sam. 9, 13; 5 Mos. 8, 10). Auch der heutige Morgenländer beginnt das Mahl „in Gottes Namen" und schließt es mit „Gott Lob", und mehrere Völker des Orients haben auch den Brauch des Waschens, welchen die Beduinen vor dem Essen streng einhalten. Die Talmudisten beschränken das Händewaschen auf das mit Brotgenuß verbundene Mahl (Schulchan Aruch., S. 158), nach dessen Beendigung sie es für weit wichtiger halten (Joma, S. 83) und seine Unterlassung einer Mordthat gleichstellen. Denn „das Händewaschen vor dem Mahl ist ein Gebot, während desselben freie Sitte und nach demselben eine Pflicht", heißt es im Tractat Cholin., S. 105.

Aus den rabbinischen Satzungen wie aus der im N. T. erwähnten strengen pharisäischen Observanz ist die religiöse Bedeutung der symbolischen Handlung des Händewaschens deutlich, sie wurde aber zur leeren Formel und ins Kleinliche zerfasert, worüber sich Jesus hart ausließ (Mark. 7, 1 fg.). Allerdings war das Händewaschen auch eine Bedingung der Reinlichkeit bei der damaligen Weise zu essen, da man sich keines Eßzeugs bediente, sondern jeder in die gemeinsame Schüssel langte und die gewöhnlich dickgekochte oder kleingeschnittene Speise stückweise herausholte, wie noch die heutigen Orientalen pflegen. Der israelitische Hausherr legte den Tischgenossen bisweilen vor (1 Mos. 43, 34; 1 Sam. 1, 4; 9, 24; Joh. 13, 26). Wenn die Bibel Gabel oder Messer erwähnt, so wurden diese zum Zurechtlegen und Zertheilen der Speisen bei ihrer Bereitung gebraucht (1 Sam. 2, 13 fg.; 1 Mos. 22, 6. 10). Anstatt des Tellers diente der Brotfladen, der gebrochen bissenweise in die Brühe eingetaucht wurde (Spr. 19, 24; 26, 15; Matth. 26, 23. 26; Mark. 14, 20; Luk. 22, 19; Joh. 13, 26; 1 Kor. 11, 24). Quantität und Qualität der Speisen war durch die Vermögensumstände bedingt. Aermere begnügten sich mit Brot, Essig, Geröstetem, Milch (Ruth 2, 14); Wohlhabendere genossen auch Backwerk, mancherlei Gemüse, Honig, Früchte, Fleisch, Fische u. s. w. Der Proviant, welchen David als

Flüchtling erhält (1 Sam. 25, 18; 2 Sam. 16, 1 fg.; 17, 28), kann als Durchschnittskost des Hebräers gelten, und Brot, Fleisch und Getränk werden (1 Sam. 25, 11; 2 Sam. 6, 19; 1 Chron. 16, 3) als Hauptbestandtheile der Mahlzeit genannt. Wie königliche Mahle beschaffen waren, ist aus Esth. 1, 6 fg.; 1 Kön. 5, 2 fg.; 4, 22; Neh. 5, 18 ersichtlich.

Die alten Aegypter, Griechen und Römer tranken den Wein gewöhnlich nach dem Essen, wie noch heute die Araber und Perser. Das übertriebene Lob, welches der ägypt. Mäßigkeit in dieser Hinsicht gezollt zu werden pflegte, wird durch die Wandgemälde in Beni-Hassan (Wilkinson, History of ancients Egyptians [London 1844], II, 168) widerlegt, wo trunkene Herren von Dienern weggetragen werden, und in Theben liefern abgebildete Damen den Beweis genossenen Ueberflusses (Wilkinson, a. a. O., II, 167). Auch Herodot (II, 60) ist über den vielen bei dem Fest zu Bubastos getrunkenen Wein erstaunt.

Die Israeliten tranken während des Essens und nach dem Mahl, in der Mischna wird beides als üblich vorausgesetzt, und es scheint das Trinken ein Wesensbestandtheil des hebr. Gastmahls gewesen zu sein, weil der Name Mište, zunächst Trank, Trinkgelage, für Gastmahl gebraucht wird (1 Mos. 21, 8; 29, 22), was die Schilderungen (1 Sam. 25, 36; 2 Sam. 13, 28; Esth. 1, 7. 8; 1 Makk. 16, 16; Dan. 5, 1; Jes. 5, 12 fg. 22; Am. 6, 6) bestätigen. Der Wein, in Schalen oder Bechern gereicht (Jer. 35, 5), wurde ungemischt, aber auch mit Gewürzen und starken Ingredienzen versetzt, getrunken (Jes. 25, 6). Man veranstaltete Gastmahle bei einem Besuch werther Gäste (1 Mos. 18, 6 fg.; 19, 3; 2 Sam. 3, 20; 12, 4; 2 Kön. 6, 23; Tob. 7, 9; 1 Makk. 16, 15; 2 Makk. 2, 28; Luk. 15, 23 fg.; Joh. 12, 2), bei wichtigen Familienereignissen, als Hochzeiten (1 Mos. 29, 22; Richt. 14, 10; Esth. 2, 18; Tob. 7, 17; 8, 1; Matth. 22, 2 fg.; Joh. 2, 1 fg.), bei der Entwöhnung der Kinder (1 Mos. 21, 8), bei Leichenbegängnissen (2 Sam. 3, 35; Jer. 16, 7; Tob. 4, 18), wahrscheinlich auch bei der Beschneidung, obschon die Bibel darüber schweigt und die Geburtstagsfeier nur von Königen erwähnt (1 Mos. 40, 23; 2 Makk. 6, 71; Matth. 14, 6); bei andern häuslichen Festen, als Hausbau (Spr. 9, 1 fg.), Schafschur (2 Sam. 13, 23; 1 Sam. 25, 2. 36), Weinlese (Richt. 9, 27), überhaupt bei freudigen Ereignissen (Esth. 8, 19; 9, 17) oder wichtigen Angelegenheiten, als Abschluß eines Bündnisses (1 Mos. 26, 30; 31, 54), Regierungsantritt eines Königs (Hos. 7, 5; 1 Kön. 1, 9 fg.), um jemand zu ehren (Esth. 5, 8; Matth. 9, 16; Luk. 5, 29). Anlaß zu Gastmahlen gaben auch die Festtage (5 Mos. 16, 10 fg.; Tob. 2, 1), Opfer (5 Mos. 12, 5 fg.; 14, 22; 1 Sam. 9, 13. 22; 1 Kön. 1, 9; 3, 15; Zeph. 1, 7) und Zehntabgaben (5 Mos. 14, 26). Ein Gastmahl, dessen Anordnung bisweilen der Speisemeister besorgte (vgl. Joh. 2, 8 mit Sir. 32, 1) unterschied sich vom gewöhnlichen Mahl durch Menge, Mannichfaltigkeit und Güte der Speisen und Getränke (1 Kön. 1, 25; Jes. 25, 6; Am. 6, 4; Matth. 22, 4), durch die Anzahl der Gäste (1 Mos. 29, 22; 1 Sam. 9, 22; 1 Kön. 1, 9. 25; Luk. 5, 29), welche gewöhnlich durch Leibeigene geladen (Spr. 9, 3; Tob. 8, 2; Matth. 22, 3 fg.; Joh. 2, 2), bei ihrer Ankunft bewillkommnet, wol auch geküßt (Tob. 5, 6; Luk. 7, 45), denen die Füße gewaschen wurden (Luk. 7, 44). Man erwies sich den Gästen auch angenehm durch Salbung des Hauptes, Bartes, selbst der Füße, mit duftendem Oel und Parfumiren der Kleider (Ps. 23, 5; Am. 6, 6; Weish. 2, 7; Luk. 7, 38. 46; Joh. 12, 3). Die Sitte, beim Gastmahl Blumenkränze zu tragen, wird in der Bibel angedeutet (Jes. 28, 1; Weish. 2, 8), unter den spätern Juden ausdrücklich angeführt (Josephus, „Alterthümer", XIX, 9, 1). Beim Gastmahl wurden den Gästen Ehrenplätze angewiesen, bedingt durch die Würde des Geladenen (Luk. 14, 8; Mark. 12, 39), sein Alter (1 Mos. 43, 33), durch die ihm zu erweisende Ehre (1 Sam. 9, 12) oder sein freundschaftliches Verhältniß zum Gastgeber (Joh. 13, 23). Bekanntlich hielten sich die Pharisäer für die würdigsten, die ersten Plätze einzunehmen (Luk. 14, 7). Der Hausherr zeichnete die besonders Geehrten dadurch aus, daß er ihnen bessere Stücke (1 Sam. 9, 5. 24) oder eine größere Menge vorlegte (1 Mos. 43, 34; 1 Sam. 1, 5), während er den übrigen gleiche Portionen (1 Sam. 1, 4; 2 Sam. 6, 19; 1 Chron. 16, 3) und den Becher Weins darzureichen pflegte, daher letzterer bildlich für „Los" gebraucht wird (Ps. 75, 9; 11, 6; 16, 5; 23, 5; Jes. 51, 22; Ez. 23, 31 fg.; Matth. 20, 22; 26, 39). Daß in bürgerlichen Häusern der Israeliten das weibliche Geschlecht und Kinder von den Gastmahlen nicht ausgeschlossen waren, liegt in ihrer freiern Weise und ist aus dem Gebote (5 Mos. 16, 11. 14) klar, wonach an den Opfermahlzeiten, außer Knechten, Leviten und Fremdlingen, auch Mägde, Witwen und Waisen theilnehmen sollten. Jedoch scheinen

den schwelgerischen Trinkgelagen, welche bei Musik und Gesang bis in die Nacht dauerten (Jes. 5, 12; Am. 6, 5; Ps. 69, 13; Sir. 32, 7), keine Frauen beigewohnt zu haben, so wenig als den königlichen Gastmahlen (2 Sam. 13, 23 fg.; Esth. 1, 9; vgl. dagegen Dan. 5, 2). Wie die Propheten gegen die spätere Schwelgerei der hebr. Gastmahle (vgl. dagegen 1 Mos. 18, 6 fg.; 19, 3) einst geeifert, so warnen die Apostel vor der Völlerei und Ausgelassenheit gewisser römischer, zu ihrer Zeit gebräuchlichen Schmausereien (Röm. 13, 13; Gal. 5, 21; 1 Petr. 4, 3). Man erhöhte die Feier des Gastmahls durch Scherz und Räthselspiel (Richt. 14, 12 fg.), Musik und Gesang (Am. 6, 5; Jes. 5, 12; Ps. 69, 13; Sir. 32, 5 fg.), wol auch durch Tanz (Matth. 14, 6). Ueber das Verhalten bei einem Gastmahl vgl. Sir. 31, 12 fg. 17. Roskoff.

Majestät, s. Herrlichkeit.

Makaz, eine Stadt in Palästina, vielleicht im Stammgebiet Dan, Sitz eines der Salomonischen Amtleute (1 Kön. 4, 9). Kneucker.

Maked (Luther nach der Vulgata **Mageth**), eine große und feste Stadt in Gilead, die von Judas Makkabäus (s. d.) erobert wurde (1 Makk. 5, 26. 36). Ihre Lage ist unbekannt. Kneucker.

Makeda, genauer **Makkeda,** eine kanaanit. Königsstadt in der Niederung des Stammgebiets von Juda (Jos. 10, 28; 12, 16; 15, 41), wo sich eine Höhle befand (Jos. 10, 16. 17. 22), in der Nachbarschaft von Libna und Aseka (s. d.; Jos. 10, 10. 29—31). Eusebius setzt den Ort 8 röm. Meilen, d. i. 3 Stunden, östlich von Eleutheropolis, etwa in die Gegend des heutigen Kerkumieh. Dadurch würde aber die Stadt schon ins Gebirge Judas, und nicht mehr in die Ebene fallen. Es dürfte also der Stelle bei Eusebius ein Irrthum zu Grunde liegen und mit Keil („Commentar über das Buch Josua" [Erlangen 1847], S. 176) für „gegen Osten" vielmehr „gegen Westen" zu lesen sein. In diesem Fall wäre Makkeda in Dhikrîn oder wahrscheinlicher noch in dem heutigen Summeil mit seiner Höhle, $2^1/_2$ Stunden nordwestlich von Beit-Dschibrîn, d. i. Eleutheropolis, zu vermuthen. Vgl. van de Velde, „Reise durch Syrien und Palästina" (Leipzig 1855—56), II, 175; Memoir to accompany the map of the Holy Land (Gotha 1858), S. 332; Robinson, „Palästina" (Halle 1841), II, 610. Kneucker.

Makheloth, 4 Mos. 33, 25 als eine Lagerstätte der Israeliten in der Wüste, und zwar auf ihrem angeblichen Zug von Kades zurück nach Ezjongeber, genannt, ohne daß deren Ortslage festgestellt werden könnte. Kneucker.

Makkabäer nennt man die angesehene jüd. Priesterfamilie der Hasmonäer (s. d.), unter deren Führung sich das Volk durch heldenmüthige Kämpfe seit dem J. 166 v. Chr. von dem seleucidischen Joch befreite und die über hundert Jahre die Regierung des Volkes führte. Der Name wurde von dem Beinamen Makkabi, Makkabäos, den Judas als der erste gewaltige Kämpe erhielt (s. Judas der Makkabäer), schon in alter Zeit auf die ganze Familie übergetragen. Als Makkabäerbücher haben vier unter den Apokryphen des A. T. Aufnahme gefunden.

1) Das 1. Buch der Makkabäer ist das wichtigste. Nachdem der Verfasser kurz auf Alexander den Großen und auf die Theilung seines Reichs hingewiesen, geht er auf den syr. König Antiochus IV. Epiphanes über und schildert wie dieser, durch eine ethnisirende Partei der Juden veranlaßt, gegen den Tempel und die heilige Stadt frevelte und, die gesetzestreuen Juden grausam verfolgend, auf Ausrottung der Volksreligion und Einführung des heidnischen Cultus ausging. Empört hierüber erhebt sich im Glaubenseifer der Priester Mattathias in seiner Vaterstadt Modin und bewirkt, daß die Strenggläubigen, in die Berge fliehend, sich sammeln und im Lande herumziehend dem heidnischen Unwesen entgegentreten. Nach dem baldigen Tode des Mattathias (Kap. 1 und 2) beginnt der eigentliche Freiheitskampf unter Führung seiner Söhne, die ihn nach schwankenden Verhältnissen glücklich zu Ende führen und zur geistlichen und weltlichen Herrschaft des Volks gelangen. Der Zeitfolge nach wird nun erzählt, was unter den Brüdern Judas (Kap. 3, 1—9, 22), Jonathan (Kap. 9, 23—12, 53) und Simon (Kap. 13, 1—16, 18), die einander in der Führerschaft folgten, geschah. Mit der Angabe, wie Simon's Sohn, Johannes Hyrkanus, einem Mordanschlag entging, und der Bemerkung, daß seine übrigen Thaten in den Jahrbüchern seines Hohenpriesterthums verzeichnet seien (Kap. 16, 19—24), schließt das Werk.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der auf uns gekommene griech. Text des Buchs Uebersetzung ist; der Verfasser schrieb hebräisch. Der Uebersetzer war wohl geschult, er kannte und benutzte gelegentlich die LXX (vgl. unter anderm Kap. 7, 17 mit Ps. 79, 2. 3 und Kap. 9, 23 mit Ps. 92, 8), und gehörte zu den besten jüd. Uebersetzern seiner Zeit; dennoch hat er nicht verleugnen können, daß er nur Uebersetzer ist. Sein Griechisch liest sich leicht und in gewisser Beziehung fließend, aber daneben trägt es doch einen durchaus hebraisirenden Charakter (vgl. Kap. 1, 36; 2, 57; 13, 17. 18 u. a.), und die Annahme von Uebersetzungsfehlern läßt sich an mehrern Stellen nicht abweisen (vgl. unter anderm Grimm, „Das erste Buch der Maccabäer" [Leipzig 1853], zu Kap. 2, 8; 3, 3; 4, 19. 24). Vom Uebersetzer selbst wissen wir nichts; seine Uebersetzung hat schon Josephus bei seiner Darstellung („Alterthümer", XII, 5, 1—XIII, 7, 4) ganz wesentlich zur Grundlage genommen, doch läßt sich vermuthen, daß sie um ein Erhebliches älter sein und etwa aus der Mitte des 1. Jahrh. v. Chr. stammen möge.

Ueber das Zeitalter des Verfassers erhellt aus Kap. 16, 23. 24 mit Sicherheit, daß er nach dem Tode des Johannes Hyrkanus († im J. 106 v. Chr.) schrieb, aber gewiß nicht sofort, da er auf die Annalen des Johannes Hyrkanus als auf ein bereits bekanntes und verbreitetes Buch verweist. Andererseits sind wir kaum berechtigt, mehr als zwei Jahrzehnte herunterzurücken, da es ganz so aussieht, als ob jener geschichtliche Abschluß auch für den Verfasser, der nirgends auf Späteres hindeutet, ein solcher nicht gar zu fern liegender war. Jedenfalls verbietet das unklare Wissen von den Römern (Kap. 8) und das gute Zutrauen zu ihnen unter das J. 64 v. Chr. herabzusteigen.

In Betreff der Grundsprache des Buchs kann die Frage entstehen, ob sie die hebräische oder die aramäische war. Wir haben uns oben ohne weiteres für erstere entschieden, weil diese als die heilige auch dann noch lange Schriftsprache war, als sie im Volksmunde sich längst umgestaltet hatte, und weil bei der archaistischen Haltung des Verfassers die Nachahmung der ältern Literatur überall scharf hervortritt. Dabei mögen sich freilich in das Hebräische des Verfassers Aramäismen eingemengt haben. Origenes gibt als griech. Titel des außerhalb des hebr. Kanons befindlichen Buchs „Das Makkabäische" (τὰ Μακκαβαϊκά) an, als hebräischen Sarbeth Sabanaiel. Eine andere Lesart für letzteres Wort ist Basanaiel, aber das schon von Stephanus gegebene Sarbane El „des" oder „der Fürsten der Söhne Gottes" (d. i. Israels) wird das Richtige sein; die Deutung von Sarbeth ist unsicher (vgl. Grimm, a. a. O., S. XVII, und Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les sources rabbiniques [Paris 1867], I, 450 fg.). Noch Hieronymus erzählt, das Buch in Hebräisch gefunden zu haben. Daß der Verfasser ein palästinens. Jude war, ergibt sich aus der Sprache und seiner Bekanntschaft mit den Oertlichkeiten Palästinas; seinen Charakter als frommen, strenggläubigen Israeliten hat er in seiner Darstellung ausgeprägt, bemerkenswerth ist aber, daß er weder der messianischen Hoffnung noch der Auferstehung der Todten gedenkt.

Das Buch selbst legt für den Verfasser das günstigste Zeugniß ab. In einfacher, nüchterner Darstellung, die nur einigemal, wie Kap. 1, 25—28, einen gewissen poetischen Schwung nimmt, erzählt es nach den Jahren der seleucidischen Aera den gewaltigen Befreiungskampf der Juden, und läßt uns auch in die wechselnden Phasen desselben tief hineinblicken. Wie die Dinge den gewöhnlichen, aus den Verhältnissen erklärlichen Verlauf nehmen, ohne daß die Gottheit wunderbar eingreift, so hat auch der Verfasser keinen bestimmten religiösen Pragmatismus zur Voraussetzung genommen und sich gehütet, den Leser mit seinen Reflexionen zu behelligen. Ueberhaupt hat er sich bemüht Maß zu halten.

Als der Jesuit Frölich in der fleißigen und werthvollen Schrift Annales compendiarii regum et rerum Syriae numis veteribus illustrati (Wien 1744; 2. Ausg. 1754) die unbedingte Glaubwürdigkeit dieses und des 2. Makkabäerbuches zu erweisen gesucht hatte, erhob sich zwischen ihm und den Brüdern Ernst Friedrich und Gottlieb Wernsdorf im J. 1746 und 1747 ein Streit, den die anonyme Schrift des Jesuiten Khell Auctoritas utriusque libri Maccabaeorum canonico-historica adserta (Wien 1749), abschloß, da keine Entgegnung erfolgte. Wenn sich die Jesuiten durch ihre Kirche eine These gestellt sahen, die auf wissenschaftlichem Boden unmöglich zu halten war, so überschossen aber auch die Lutheraner in ihrem kirchl. Eifer weitaus das Ziel und übten zur Herabwürdigung der Glaubwürdigkeit zum Theil eine kleinliche und etwa auch chicanirende Kritik. (Ueber die Schrift des Patricius, De consensu utriusque libri Maccabaeorum

[Rom 1856], vgl. Ewald in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen", Jahrg. 1857, S. 1095 fg.)

Zwischen dem 1. und 2. Buch der Makkabäer ist scharf zu unterscheiden. Unser 1. Buch zählt unbedingt zu den werthvollsten geschichtlichen Darstellungen alter Zeit. Daß dem Verfasser schriftliche Quellen vorlagen, deutet er Kap. 9, 22 an. Offenbar stand ihm aber auch noch die lebendige und, nach ihm zu urtheilen, wenig getrübte Tradition zu Gebote. Sehr zu seinen Gunsten spricht die Vergleichung mit dem 2. Buch der Makkabäer und die Controle durch griechische und röm. Schriftsteller, sodaß seine Darstellung, wenn auch von Irrthümern durchaus nicht frei, doch im ganzen als treue und glaubwürdige anzuerkennen ist. Er gibt, was er weiß, und wenn er über fremde Völker, wie namentlich über die Römer (Kap. 8), zum Theil Falsches bringt, so wußte er es eben nicht besser, und auch das charakterisirt die Zeit. In den Schlachtenberichten, der Angabe der Größe der Heere und der Zahl der Gefallenen finden sich offenbar manche Uebertreibungen, aber dieser Tadel trifft bis heute so ziemlich alle Berichterstatter, da Mangel an Uebersicht und Interesse unwillkürlich vom Wirklichen weit abführen. Um die Darstellung lebendiger und plastischer zu machen, hat der Verfasser, nach einer weitverbreiteten Sitte des Alterthums, Reden und Gebete handelnder Personen eingeflochten. Diese sind natürlich sein eigenes Product (vgl. Thucydides, I, 22), aber Geschick hat er dadurch bewährt, daß sie im ganzen den gegebenen Situationen entsprechend gehalten sind. Aber auch eine Reihe von Urkunden hat der Verfasser in seiner Darstellung mitgetheilt, und es fragt sich, ob wir in ihnen wirkliche Urkunden oder freie Exercitien des Verfassers zu erblicken haben. Die Urtheile der Gelehrten lauten verschieden; wir glauben unterscheiden zu sollen und folgen dabei dem Fingerzeig des Verfassers. Wenn dieser fünf, das Bündniß Roms mit den Juden (Kap. 8, 23—32), die Correspondenz mit den Spartanern (Kap. 12, 6—18. 20—23; 14, 20—23) und den Volksbeschluß, welcher dem Simon die Würde eines Priesterfürsten erblich ertheilt (Kap. 14, 27—49), geradezu als Abschriften bezeichnet (Kap. 8, 22; 12, 5. 19; 14, 20. 27), so sind wir nicht berechtigt, diesen Verfasser einer Unwahrheit zu zeihen, zumal die Urkunden selbst mehrfach den Stempel der Echtheit tragen. Allerdings ist einiges auffällig, allein der Verfasser gab sie ja in hebr. Uebersetzung, sodaß diplomatische Treue in unserm Sinne nicht zu erwarten war. Da er die übrigen Schriftstücke, die alle Schreiben sind, nicht undeutlich selbst nur als freie Nachbildungen bezeichnet (Kap. 10, 17. 25. 51. 55; 11, 29; 13, 35; 15, 2. 15), so wird hier der Verfasser freier geschaltet und etwa auch ohne Vorlage von sich aus so geschrieben haben, wie er es den Umständen angemessen erachtete.

Aus dem Dargelegten erhellt die hohe Bedeutsamkeit dieses Buchs, welches die Hauptquelle ist für einen höchst denkwürdigen Abschnitt der jüd. Geschichte. Nach richtigem Gefühl erklärte Luther, daß es der Aufnahme in den Kanon würdig gewesen wäre; allein als Geschichtsbuch kam es nach Abschluß des Kanons für den Kanon zu spät.

2) Das 2. Buch der Makkabäer beginnt mit zwei Briefen. Der erste (Kap. 1, 1—9), von den palästinens. Juden an die ägyptischen gerichtet, ist datirt aus dem J. 188 der seleucidischen Aera (aus dem J. 124 v. Chr.). Schon im J. 169 (im J. 143 v. Chr.), unter König Demetrius, hätten sie den Empfängern von den Drangsalen geschrieben, die seit dem Abfall Jason's über sie gekommen, und von der Verbrennung der Thore des Tempels, aber jetzt sei der Tempeldienst wiederhergestellt, und so möchten sich die ägypt. Brüder an der Feier des Tempelweihfestes betheiligen.

Den zweiten, nicht datirten Brief (Kap. 1, 10—2, 18) richten die Palästinenser, der Rath (das Synedrium) und Judas an den Priester Aristobulus, den Lehrer des Königs Ptolemäus, und an die ägypt. Juden. Nachdem sie mitgetheilt, wie ihr Dränger, König Antiochus Epiphanes, in Persien bei dem Versuch, den Tempel der Nanäa zu plündern, umgekommen sei (Kap. 1, 11—17), und daß sie in Begriff ständen, das Fest der Tempelweihe und der Wiederauffindung des heiligen Feuers (vgl. 3 Mos. 6, 6) zur Zeit der Tempelweihe unter Nehemia zu begehen, laden sie die Empfänger zur Betheiligung an der Feier ein (Kap. 1, 18). Hierauf erzählen sie, wie wunderbar das heilige Feuer erhalten und wieder aufgefunden worden sei (Kap. 1, 19—36). Wie der Prophet Jeremia bei der Wegführung das Feuer zu nehmen und die Haltung des Gesetzes anbefohlen habe, so habe er auch nach göttlichem Befehl die Stiftshütte, die Bundeslade und den Rauchaltar mitgenommen und in einer Höhle des Berges Nebo (vgl. 5 Mos. 32, 49; 34, 1) verborgen, die unbekannt bleiben solle, bis der Herr das Volk wieder sammeln, diese Gegenstände

wieder ans Licht bringen und seine Herrlichkeit (Schechinah) wieder erscheinen werde (Kap. 2, 1—8). Auch Salomo habe das Fest der Tempelweihe acht Tage gefeiert, und wie bei Mose (vgl. 3 Mos. 9, 24) sei auf sein Gebet Feuer vom Himmel gefallen, das die Opfer verzehrt habe (Kap. 2, 9—12). Dasselbe werde in den Jahrbüchern Nehemia's erzählt, und daß dieser zur Gründung einer Bibliothek die Nationalschriften gesammelt habe. Ebenso habe Judas die durch den Krieg zerstreuten Bücher gesammelt, die sie von ihnen holen lassen könnten; wenn sie deren bedürften (Kap. 2, 13—15). Nach nochmaliger Einladung zur Festfeier schließt der Brief im Hinblick auf die erfolgte Rettung mit der Hoffnung, daß Gott sich bald erbarmend das Volk wieder im Heiligen Lande vereinigen werde (Kap. 2, 16—18).

Im Rückblick auf den erwähnten Makkabäer Judas folgt nun das Buch selbst, und zwar zunächst (Kap. 2, 19—32) die Vorrede des Epitomators. Was Jason von Cyrene über die Thaten des Makkabäer Judas und seiner Brüder, über die Kriege gegen die syr. Könige Antiochus IV. Epiphanes und dessen Sohn Antiochus V. Eupator, über die Befreiung der Stadt und Wiederherstellung des Tempels in fünf Büchern erzähle, wolle er mit Beseitigung des Zahlenschwalls in einer kurzen Darstellung zur nützlichen und angenehmen Lektüre zusammenfassen. Die Arbeit sei schwierig und mühsam; für die Wahrheit des Erzählten habe aber nicht er, sondern Jason einzustehen. Der Auszug selbst zerlegt sich in zwei Haupttheile (Kap. 3, 1—7, 42 und Kap. 8, 1—15, 32), worauf der Epitomator mit einem kurzen Nachwort (Kap. 15, 37—39) schließt.

Der erste Theil legt dar, wie die Bedrängniß des jüd. Volks, gegen Ende der Regierung des syr. Königs Seleukus IV. Philopator († im J. 175 v. Chr.) beginnend, sich unter Antiochus IV. Epiphanes bis zum Unerträglichen steigerte. Anstifter des Unheils ist der Tempelbeamte Simon, der aus Haß gegen den frommen Hohenpriester Onias III. dem König eine übertriebene Vorstellung von der Größe des Tempelschatzes in Jerusalem beibringt, worauf der Reichskanzler Heliodorus nach Jerusalem gesandt wird, um sich des Schatzes zu bemächtigen. Das Attentat wird jedoch auf wunderbare Weise vereitelt (Kap. 3). Da Simon gegen den Onias zu intriguiren fortfährt, begibt sich dieser zum König, um für sein Volk zu wirken (Kap. 4, 1—6). Unterdessen stirbt der König, und nun erkauft sich des Onias Bruder, Jason, vom neuen König Antiochus IV. Epiphanes das Hohepriesterthum mit der Erlaubniß, bei den Juden griech. Religion und Sitte einzuführen. Wirklich arbeitet jetzt Jason in diesem Sinne mit gutem Erfolg (Kap. 4, 7—22). Nach drei Jahren verdrängt ihn Menelaus, des Simon Bruder, vom Hohenpriesterthum, indem er ihn beim König überbietet (Kap. 4, 23—26). Es folgt eine Schilderung des schmählichen Treibens des Menelaus (Kap. 4, 27—50). Als der König seinen zweiten Zug gegen Aegypten unternimmt, deuten Erscheinungen in der Luft auf Krieg (Kap. 5, 1—4). Auf das falsche Gerücht von des Königs Tode überfällt Jason Jerusalem und richtet ein arges Blutbad an; er wird jedoch wieder vertrieben und stirbt als Flüchtling elendiglich in der Fremde (Kap. 5, 5—10). Da Antiochus IV. Epiphanes bei seiner Rückkehr aus Aegypten in diesen Unruhen eine Empörung erblickt, nimmt er Jerusalem mit Gewalt, mordet oder verkauft viele Tausende als Sklaven, geht sogar unter Leitung des Menelaus in den Tempel und beraubt ihn im Werthe von 1800 Talenten (Kap. 5, 11—21). Bei seiner Rückkehr nach Antiochia bestellt er für Judäa und Samaria feindselige Aufseher und schickt ein großes Heer unter Apollonius, sodaß das Volk furchtbar gedrückt und der Tempel entweiht wird. Durch Grausamkeit soll das Volk vom Judenthum zum Heidenthum gebracht werden (Kap. 5, 22—6, 17). Als glänzende Erscheinungen der Standhaftigkeit werden die Martyrien des neunzigjährigen Schriftgelehrten Eleazar und einer Mutter mit ihren sieben Söhnen ausführlich erzählt (Kap. 6, 18—7, 42).

Im zweiten Theil tritt der Makkabäer Judas als Hauptperson hervor. Nachdem sich dieser, um sich nicht zu beflecken, mit neun Genossen in die Wüste begeben hatte (Kap. 5, 27), sammelte er dort allmählich bis zu 6000 frommer Patrioten, und begann hierauf den Krieg gegen die syr. Dränger, den er mit Unterbrechungen und im ganzen glücklich auch unter dem folgenden König Antiochus V. Eupator und bis zur Niederlage und zum Tode des syr. Feldherrn Nikanor im J. 161 v. Chr. fortführte (Kap. 8, 1—9, 29; 10, 10—15, 36). Noch unter der Regierung des Antiochus IV. Epiphanes konnte die Reinigung und Weihe des Tempels vollzogen werden (Kap. 10, 1—9). Wie Judas damit

ein großes Fest stiftete (Kap. 10, 8), so später im Nikanortag ein zweites (Kap. 15, 36), und mit letzterer hochwichtigen Thatsache läßt der Verfasser den historischen Faden fallen. Ueber den Gang der Erzählung im einzelnen s. Judas der Makkabäer.

Schon aus dieser Inhaltsangabe ist ersichtlich, daß wir die beiden vorangeschickten Briefe und das Buch selbst auseinanderzuhalten haben. Was zunächst letzteres anlangt, so sagt der Verfasser ausdrücklich, daß er nur Jason's Werk im Auszug gebe. Wenn er Kap. 2, 20 bemerkt, daß dieses unter anderm die Kriege gegen die beiden Antioche enthalte, der Auszug aber einleitend mit der letzten Zeit des Königs Seleukus IV. anhebt und am Schluß bis in den Anfang der Regierung Demetrius I. herabgeht, so folgt daraus nicht, daß der Verfasser nur theilweise den Jason excerpirt (nach Grotius nur Kap. 3—11, nach Bertholdt blos Kap. 4—11 und nach Huetius nur Kap. 4, 7—13, 26), sonst aber andere Quellen benutzt habe. Offenbar nämlich genügte es in der Uebersicht, im allgemeinen nur die beiden Hauptfeinde zu nennen, da des Seleukus nur einleitend wegen eines beabsichtigten Tempelraubes gedacht wird, die gewaltige Niederlage des Nikanor aber, mit der das Buch schließen sollte, gleich in den Anfang der Regierung des Demetrius I. fiel. Auch außerdem ermangeln jene Hypothesen jedes Halts (vgl. Grimm, „Das zweite, dritte und vierte Buch der Maccabäer“ [Leipzig 1857], S. 15).

Wie unser Verfasser schrieb jedenfalls auch Jason (s. d.) griechisch. Da uns von des letztern Werk nur durch diesen Auszug Kunde geworden, so können wir über dasselbe auch nur vermuthend sprechen. Daß es der Zeit nach eben nur das enthielt, was der Auszug gibt, scheint aus Kap. 2, 19—23, wie aus der ganzen Haltung des Epitomators hervorzugehen, der, obwol nicht ohne Ruhmrede (Kap. 2, 26), doch nur die Arbeit des Zusammenziehens und der stilistischen Gestaltung für sich beansprucht. Eben darum können nur etwa einzelne eingeschobene Reflexionen seine Zuthat sein. Dagegen muß er, da Jason fünf Bücher schrieb, den historischen Stoff sehr zusammengezogen und viel von demselben weggelassen haben: ein Umstand, der bei der Beurtheilung seines Geschichtsstoffs sehr ins Gewicht fällt.

Als Stilist verdient der Verfasser alle Anerkennung, man merkt nur an wenigen Ausdrücken den Juden, er schreibt den herrschenden Dialekt recht rein und in leichtem Periodenbau, aber er will nur zu gut schreiben. So fällt er ins Rhetorisiren, schreibt gesucht und geziert, und verfällt auf seltene Worte und Ausdrucksweisen. Ungünstig stellt sich das Urtheil in Betreff des Stoffs, theils wegen des bornirten Gesichtspunktes, unter den er gestellt wird, theils wegen seiner oft zweifelhaften Gewähr; dafür machen wir indeß nach Obigem hauptsächlich den Jason verantwortlich, manches mag auch der Epitomator durch Zusammenziehen und Weglassen verschuldet haben.

Der Autor, ein orthodoxer Jude, will die Leser belehren, ermahnen und warnen, und diesen Zwecken gemäß ist der Geschichtsstoff ausgewählt und etwa auch umgeformt. Israel ist das auserwählte Volk Gottes; wenn es Drangsale erduldet, so sind dies Strafgerichte für seine Sünden. Seine Dränger sind, ohne es zu wissen, nur Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit, aber sie werden mit dem Gleichen bestraft, womit sie gegen das Volk gefrevelt. Seines Volks erbarmt sich Gott immer wieder, er wird es in Palästina wieder vereinen. Als Parteimann schmäht der Autor die Feinde, er zeigt patriotisches Pathos und gern macht er über Erzähltes seine Bemerkungen (vgl. Kap. 4, 16. 17; 5, 9. 10. 17 fg.; 6, 12 fg.; 9, 6. 18; 12, 43 fg.; 13, 7. 8). Wenn er den Tempel in Jerusalem als den Centralpunkt des Cultus recht absichtlich hervorstellt (Kap. 2, 19; 5, 15; 14, 13. 31; 15, 18), wie dieser wiederholt selbst von heidnischen Königen geehrt (Kap. 3, 2; 13, 23) und seine Entweihung schwer bestraft worden sei (Kap. 3, 24 fg.), so war es ihm ohne Zweifel darum zu thun, denselben als den einzigen legitimen Tempel, der durch Betheiligung an den großen Festen zu ehren sei, ins besondere den ägyptischen Juden hinzustellen und zu empfehlen, bei denen er durch den Tempel zu Leontopolis in den Hintergrund gestellt werden mochte. Daß sich der Epitomator dieses besondern Interesses bewußt war, dürften die beiden vorangestellten Briefe außer Zweifel setzen.

In Betreff der geschilderten Zeit läuft unser Buch von Kap. 4, 7 an mit 1 Makk. 1, 10—64; 3, 1—7, 50 im ganzen parallel. Da beide Bücher voneinander durchaus unabhängig entstanden sind, so mußten sich nothwendig Differenzen ergeben, nun aber finden sich solche in einem ganz unerwarteten Maße. Allerdings lassen sich wiederholt Erzählungen bei allen Abweichungen im einzelnen als parallele erkennen, andererseits bietet das Buch

aber auch viel Besonderes, was sich mit dem 1. Buch der Makkabäer nicht in Einklang bringen läßt. Wenn die kath. Theologen durch ihre Kirche, welche das Buch als rein geschichtliches und kanonisches nimmt, sich die Aufgabe gestellt sahen, alle Widersprüche zu heben, so mußte sie als unlösbar zu den gewaltthätigsten Operationen verleiten. Die Aufgabe der Kritik kann vielmehr nur sein, die Differenzen sich in aller Schärfe vorzulegen und zu erwägen, was sich im einzelnen Falle nach der Sachlage als historisches Substrat ergeben möchte. Von vornherein beansprucht allerdings das 1. Buch der Makkabäer, als das ältere, aus reinern Quellen geflossene und viel weniger tendenziös gehaltene Buch die größere Glaubwürdigkeit, allein da Jason verschiedene und bei seinem Forschen gewiß nicht immer ganz unlautere Quellen vor sich hatte, so wird er auch Richtiges und zur Correctur Dienliches bieten. So ist beachtenswerth, daß Josephus, der unser Buch nicht kennt, dennoch einiges demselben Eigenthümliche berichtet (vgl. Kap. 6, 2; 13, 3—8; 14, 1 mit Josephus, a. a. O., XII, 5, 5; 9, 7; 10, 1). Auch von dem Priesterzwist (Kap. 4, 1 fg.) berichtet Josephus (a. a. O., XII, 5, 1), wennschon mit einigen Abweichungen. Andererseits fehlt es freilich nicht an historischen Verstößen und starken Uebertreibungen. So ist die Ausmalung der Martyrien (Kap. 6, 18—7, 42) jedenfalls ganz übertrieben und falsch, daß der König selbst dabei zugegen gewesen sei. Der nach Kap. 10, 37 getödtete Timotheus wird kein anderer sein als der, welcher nachher (Kap. 12, 10 fg.; 18, 21) noch als Lebender wieder erscheint. Das Kap. 9 über den Tod des Antiochus IV. Epiphanes Erzählte ist ein tendenziöses jüd. Sagengebilde, zu welchem sich 1 Makk. 6, 12. 13 nur erst ein Ansatz findet. Ueber die vermeintliche Differenz der beiden Bücher in der seleucidischen Jahreszählung, vgl. Grimm zu 2 Makk. 13, 1.

Die Person des Epitomators ist uns gänzlich unbekannt. Nach seiner Sprachgewandtheit zu urtheilen, war er ein griechisch tüchtig gebildeter Jude, also wol Alexandriner, doch finden wir bei ihm nichts von jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie. Zwar haben Gfrörer („Philo und die alexandrinische Theosophie" [2. Aufl., Stuttgart 1835], S. 53 fg.) und Dähne („Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie" [Halle 1834—35], II, 181 fg.) Kap. 3, 24. 29 fg. 38; 14, 15 aus dieser erklären wollen, allein diese Stellen finden um so sicherer ihre anderweitige Erklärung, als sich sonst derartiges nicht findet, und die scharfe Auferstehungslehre (Kap. 12, 44 fg.; 14, 46) dem widerspricht. Dem Geist nach war er Palästinenser und stand auf orthodoxer Seite. In Betreff der Abfassungszeit erhellt nur so viel sicher, daß das Buch vor der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. geschrieben sein muß, da die Stadt und der Tempelcultus als noch bestehend vorausgesetzt wird. Die Worte, daß von Nikanor's Zeit an die Stadt von den Hebräern behauptet worden sei (Kap. 15, 37), sind nicht streng zu nehmen, sonst würden wir in die nächste Zeit nach Nikanor geführt, wogegen der ganze Charakter des Buchs spricht. Somit ist ein weiter Spielraum gegeben, man darf aber wol ziemlich weit herabrücken, da die Sage die makkabäische Heldenzeit schon stark alterirt hat. Mit Namen verweist auf das Buch zuerst zu Ende des 2. Jahrh. n. Chr. Clemens von Alexandria (Strom., V, 595). Mit den Anspielungen auf dasselbe, die man in einer Reihe von Stellen des N. T. hat finden wollen, ist es nichts (vgl. Keerl, „Die Apokryphenfrage" [Leipzig 1855], S. 155 fg.; über die kirchl. Anerkennung des Buchs, s. Apokryphen des Alten Testaments; einige speciellere Angaben s. bei Grimm, „Das zweite, dritte und vierte Buch der Maccabäer", S. 26 fg.).

Wie die beiden vorangeschickten Briefe nebeneinander für sich bestehen, so haben sie auch keinen Bezug zum folgenden Buch, und tilgt man Kap. 2, 19 das schwache, den Uebergang vermittelnde „aber", so fehlt auch jede Rückbeziehung. In beiden laden die Palästinenser die ägypt. Juden ein, daß auch sie das Tempelweihfest (doch in Aegypten, nicht in Jerusalem) begehen sollten, wie es von ihnen eben solle begangen werden (Kap. 1, 9. 18; 2, 16), daneben verfolgt der zweite besondere apologetische Tendenzen. Als Briefsteller ist der Rath, das Synedrium, anzusehen. Kann dieses sie geschrieben haben? Für die Echtheit des ersten könnte sprechen, daß er sich ziemlich deutlich als Uebersetzung aus dem Hebräischen gibt, aber er ist so dürftig, daß er einer solchen Behörde unwürdig erscheint; sodann widersprechen die beiden gegebenen Daten, denn im J. 169 der seleucidischen Aera (Kap. 1, 7), wo die Juden bereits die Partei des Antiochus VI. Sidetes ergriffen hatten, war die schlimmste Drangsal vorüber, und warum laden sie erst im J. 188 (Kap. 1, 9), also 19 Jahre nach jenem Brief und 40 nach Stiftung der Tempelweihe, zur Festfeier ein?

Ein merkwürdiges Product ist der zweite Brief, der nach Kap. 1, 18 kurz vor der Tempelreinigung im J. 148 der seleucidischen Aera (im J. 164 v. Chr.) wird abgefaßt sein wollen. Dieser ist wirklich apokryph, so voll von historischen Verstößen und monströsen Legenden, daß er von einem jüd. Synedrium nicht ausgehen konnte. Falsch und möglicherweise auf einer Verwechselung mit Antiochus III. dem Großen beruhend (vgl. Strabo, XVI, 744; Justinus, XXXII, 2) ist die Erzählung vom Tode des Antiochus IV. Epiphanes (Kap. 1, 13—16); falsch, daß die Tempelreinigung nach dessen Tode stattfand (Kap. 1, 18); falsch und noch dazu ein Anachronismus von etwa 70 Jahren ist, daß Nehemia den Tempel wiedererbaut habe (Kap. 1, 18). Die Legende, wie das heilige Feuer bei der Wanderung ins Exil verborgen und unter Nehemia wieder aufgefunden worden sei (Kap. 1, 19—36), ist so wunderlich, daß sie auch in der spätern Zeit, die viel vertragen konnte, wenig Beachtung fand. Bewiesen sollte durch sie werden, daß der Tempel zu Jerusalem das ursprüngliche heilige Feuer besitze. Was Kap. 2, 1—18 von Jeremia berichtet wird, widerstreitet der kanonischen Geschichte und ist aus uns unbekannten Apokryphen genommen. Auch hier verfolgt der Verfasser eine apologetische Tendenz für den Tempel in Jerusalem, daß diesem jetzt zwar nach göttlicher Anordnung die Stiftshütte, die Bundeslade und der Rauchaltar (auch dieser?) fehle, doch einstens werde der Ort der Aufbewahrung bekannt werden und die Schechinah des Herrn wieder erscheinen. Was Kap. 2, 9—12 von Salomo und Mose bemerkt wird, hat wenigstens einen altteſt. Hintergrund (vgl. 2 Chron. 7, 1. 8. 9; 3 Mos. 9, 24), wennschon ein anderer Sinn untergelegt wird, dagegen ist die Notiz, daß Nehemia, wie auch Judas, die Nationalschriften gesammelt habe (Kap. 2, 13—15), wieder durchaus apokrypher Natur. Die Sprache des Briefs ist holperig, doch halten wir entschieden das Griechische für die Originalsprache, nur das Gebet Kap. 1, 24—29 ist möglicherweise Uebersetzung aus dem Hebräischen.

Ohne Zweifel waren beide Briefe apokryphe Producte späterer Zeit; daß unser Epitomator sie nicht verfaßte, erhellt aus der Sprache, die Frage kann nur sein, ob er oder ein Späterer diese Briefe, die er vorfand, dem Buche vorausschickte. Wir entscheiden uns unbedenklich für ersteres, denn wenn schon die diplomatische Tradition ins Gewicht fällt, so noch mehr, daß die Briefe ganz der Tendenz des Epitomators entsprechen. Wie sie auf eine gemeinsame Feier des hochwichtigen, im Buche hervorgestellten Tempelweihfestes hinarbeiteten, so stellten sie auch den Cultus in Jerusalem als den berechtigten hin. Wenn man dagegen anführt, daß der Epitomator die Briefe chronologisch nach Kap. 10, 9 eingeordnet und die Widersprüche von Kap. 1, 11—16 mit Kap. 9 und von Kap. 1, 7 mit Kap. 15, 37 bemerkt haben würde, so wird nicht erwogen, daß er, der überhaupt nicht verarbeitete und kritisirte, ebenso wenig zufällige Findlinge in seinen Auszug einschieben konnte, als er über sie kritische Betrachtungen anstellte.

3) Der Inhalt des 3. Buchs der Makkabäer ist folgender. Als der König Ptolemäus IV. Philopator von Aegypten im Krieg mit dem syr. König Antiochus III. dem Großen bei Raphia lagerte, ward der Mordanschlag eines Theodotus auf Philopator durch Dositheus, einen zum Heidenthum abgefallenen Juden, vereitelt (Kap. 1, 1—3). Die gewaltige Schlacht bei Raphia entscheidet sich dadurch für Philopator, daß dessen Schwester Arsinoë die Truppen durch Bitten und Versprechungen anfeuert (Kap. 1, 4. 5). Indem nun der Sieger die benachbarten Städte in wohlwollender Weise besucht (Kap. 1, 6. 7), richtet das jüd. Synedrium eine beglückwünschende Abordnung mit Geschenken an ihn, sodaß er sich eilig nach Jerusalem begibt (Kap. 1, 8). Als er hier dem Jahve geopfert und den Tempel geehrt hat, will er, über die Pracht des Tempels erstaunt, denselben betreten, und alles Bitten und Beschwören, alle Verzweiflung der Einwohnerschaft vermag ihn nicht von seinem frevelhaften Vorhaben abzubringen (Kap. 1, 9—29). Da erbarmt sich der Herr auf das feurige Gebet des Hohenpriesters Simon (Kap. 2, 1—20) seines Volks; der König wird gelähmt und halbtodt aus dem Tempel herausgetragen. Als er sich erholt, verläßt er Jerusalem mit schweren Drohungen (Kap. 2, 21—24).

Nach Aegypten zurückgekehrt ergibt sich der König der größten Schwelgerei und richtet gegen die Juden seinen Grimm. Er verbietet allen denen ihren Cultus, welche nicht opferten, er befiehlt, alle Juden in die niedrigste Volksklasse zu versetzen und die sich Weigernden mit dem Tode zu bestrafen; die in die Liste Eingetragenen sind durch Einbrennen eines Ephenblattes als Verehrer des Bacchus zu kennzeichnen, und nur die sollen den Alexandrinern gleichberechtigt sein, die sich freiwillig dem Bacchusdienst ergeben (Kap. 2, 25—30).

Da trotz dieser Maßnahmen die meisten, auf Hülfe hoffend, ihrem Gott treu bleiben, dehnt der erbitterte König seinen Haß auch auf die Juden der Landschaft aus und befiehlt, sie in die Residenz zu schaffen, um sie alle auf schmähliche Weise umzubringen (Kap. 2, 31—3, 1). Während dies bewerkstelligt wird, werden die Juden wegen ihrer besondern Gottesverehrung und ihrer Speisegesetze als schlechte Bürger verdächtigt, obgleich sie sich unbescholten hielten und selbst wohlgesinnte Heiden für sie sich interessirten (Kap. 3, 2—10). Ein königliches Edict, welches bei schweren Strafen alle Juden mit Weib und Kind gefesselt herbeizuschaffen befiehlt (Kap. 3, 11—30), erregt bei den Heiden Jubel, bei den Juden Jammergeschrei, und wird mit schmählicher Härte ausgeführt (Kap. 4, 1—10). Die Herbeigeschleppten werden in der großen Rennbahn Alexandrias untergebracht und ihnen auch bald die Juden der Residenz zugesellt. Nun soll behufs der Hinrichtung jeder einzelne aufgezeichnet werden, aber nachdem man vierzig Tage unverdrossen gearbeitet, zeigt sich, daß dies wegen der Menge unmöglich sei, da Papier und Griffel ausgehen (Kap. 4, 11—20).

Jetzt befiehlt der König dem Aufseher der Elefanten, Hermon, seine 500 Elefanten beim Anbruch des folgenden Tags durch Weihrauch und Wein stark zu berauschen, um die so wild gemachten Thiere gegen die Juden loszulassen. Am folgenden Morgen ward jedoch der König auf das Gebet der Juden um Hülfe von einem so tiefen Schlaf befallen, daß er, da bei seinem Erwachen die Zeit zu weit vorgeschritten war, zum Gastmahl geht und die Execution gegen die Juden auf den folgenden Morgen verschiebt (Kap. 5, 1—22). Auch am folgenden Morgen wird sie nicht vollzogen, weil Gott den König seinen Befehl hat gänzlich vergessen lassen, dieser sich vielmehr der Treue der Juden erinnert (Kap. 5, 23—35). Beim heitern Mahl erinnert sich der König wieder seines Befehls, läßt den Hermon wegen der Nichtvollziehung desselben hart an, und, von den Gästen seiner Unbeständigkeit wegen getadelt, schwört er feierlich, morgen die Juden in den Hades zu schicken und in einem Feldzug Judäa zu verwüsten und den Tempel gänzlich zu zerstören (Kap. 5, 36—43).

Am Morgen ist alles vorbereitet, eine unzählige Menschenmenge harrt des Schauspiels, die Elefanten und die Mannschaften ziehen aus; die Juden jammern und flehen Gott um Hülfe (Kap. 5, 44—51), und auch der alte ehrwürdige Priester Eleazar bittet den Herrn inbrünstig um Erbarmen (Kap. 6, 1—15). Eben hat Eleazar sein Gebet vollendet, als der König mit den Thieren und dem gesammten Troß gegen die Rennbahn heranzieht. Da erscheinen vom Himmel zwei furchtbare, nur für die Juden unsichtbare Engel, die Furcht und Schrecken verbreiten, sodaß die Elefanten, sich umkehrend, die Mannschaft zerstampfen (Kap. 6, 12—22). Der König, nun umgestimmt, richtet sich drohend gegen seine Freunde und befiehlt, die Juden von ihren Fesseln zu befreien und in die Heimat zu entlassen (Kap. 6, 23—29).

In der Stadt feiern die Juden, vom König reich bewirthet, ein siebentägiges Freudenfest und bestimmen, es auch künftig während ihres Aufenthalts in der Fremde zu begehen (Kap. 6, 30—40). Nachdem ihnen der König einen sehr wohlwollenden Schutzbrief an die Befehlshaber Aegyptens ausgestellt hat (Kap. 6, 41—7, 9) und sie mit des Königs Erlaubniß über 300 ihrer abtrünnigen Landsleute getödtet haben, ziehen sie bekränzt und unter Lobgesängen von Alexandria ab (Kap. 7, 10—16). In Ptolemais begehen sie wiederum sieben Tage festlich und beschließen, auch diese künftig zu feiern. In der Heimat angelangt, erhielten sie ihr confiscirtes Vermögen zurück und lebten ferner unangefochten und in Ansehen (Kap. 7, 17—23).

Diese Erzählung ist in einem Griechisch abgefaßt, das nur in wenigen Ausdrücken den jüd. Verfasser erkennen läßt. Die Sprache ist der des 2. Buchs der Makkabäer sehr verwandt, doch geringer, weniger fließend und nachlässiger. Der Verfasser gebietet über einen bedeutenden Sprachvorrath, aber er weiß ihn nicht gehörig zu verwenden; er liebt ungewöhnliche und dichterische Worte und bombastische Redensarten, und seine Darstellung wird dabei wortreich, schwülstig und syntaktisch ungenau, sodaß das Verständniß nicht selten erschwert ist.

Der Boden, auf den die Erzählung versetzt wird, ist insoweit geschichtlich, als der ägypt. König Ptolemäus IV. Philopator (regierte vom J. 221—202 v. Chr.) mit dem syr. König Antiochus III. dem Großen (regierte vom J. 224—187 v. Chr.) mehrere Jahre im Krieg lag, die bedeutende Schlacht bei Raphia (im J. 217 v. Chr.) sich zu Gunsten des erstern

entschied (Dan. 11, 10—12), bei derselben Arsinoë (von Livius, XXVII, 4 Kleopatra, von Justinus, XXX, 1 Eurydice genannt), Philopator's Schwester und Gattin, zugegen war (Polybius, V, 83), nach derselben Philopator drei Monate in Syrien und Phönizien sich aufhielt (Polybius, V, 87), dann der ausgelassensten Schwelgerei fröhnte (Strabo, XVII, 796; Justinus, XXX, 1), und mit Vorliebe dem Bacchuscultus ergeben war. Auch der Kap. 1, 2 genannte Theodotus ist eine historische Reminiscenz. Nach Polybius (V, 40, 46, 61, 62) war dieser ein Aetolier und hatte als Oberbefehlshaber über Cölesyrien dem Philopator gute Dienste geleistet, bis er, von der Unfähigkeit des Hofes überzeugt und Nachstellungen fürchtend, im J. 219 v. Chr. zum Antiochus überging. Für alles Weitere der Erzählung ist nur unser Verfasser Gewährsmann. Es wäre unnütz, im einzelnen nachzuweisen, wie viel Abenteuerliches sie enthält, und unverkennbar liegt uns in derselben eine in späterer Zeit wunderlich ausgeschmückte Sage vor; die Frage kann nur sein, ob aus derselben ein historischer Kern herausgeschält werden kann.

Da weder von Philopator's Anwesenheit in Jerusalem und dessen Eindringen in den Tempel, noch überhaupt von einer Judenverfolgung desselben sonst irgendetwas berichtet wird, so ist hier dieses Schweigen um so sicherer dafür entscheidend, daß in jener Zeit der Erzählung etwas Thatsächliches nicht zu Grunde lag, als wir sonst über Philopator hinlänglich unterrichtet sind, diese Sache aber zu wichtig war, als daß sie wenigstens bei den Juden in Vergessenheit gerathen konnte. Wenn Grimm in den beiden Dankfesten (Kap. 6, 36; 7, 19), „welche zur Zeit der Abfassung wirklich gefeiert sein müssen" (?), und in der Stelle Kap. 7, 20 traditionelle Züge erblickt, so hat er nicht erwogen, daß es bei diesen Schriftstellern jener Zeit so ziemlich stereotyp ist, an irgend wichtige Ereignisse sofort Feste zu knüpfen. Beachtenswerth ist dagegen, was Josephus (Contra Apion., II, 5) erzählt. Als der Jude Onias, Feldherr der Königin-Witwe Kleopatra, für diese gegen Physkon kriegte, ließ dieser alle Juden Alexandrias mit Weib und Kind entblößt und gefesselt berauschten Elefanten vorwerfen, damit sie von diesen zertreten würden. Die Elefanten stürzten sich dagegen auf die Freunde Physkon's und tödteten viele derselben. Es fehlt der Zusatz nicht, daß der Tag von den Juden in Alexandria gefeiert werde. Hüten wir uns, diese Erzählung für baare Münze zu nehmen und flugs zu erklären, daß sie in Umgestaltung auf Philopator übergetragen worden sei, aber das ersehen wir daraus, daß eine Sage umlief, ein Ptolemäus habe die alexandrinischen Juden durch Elefanten zerstampfen lassen wollen, diese aber hätten sich umgekehrt gegen ihre Feinde gerichtet.

Wir wissen nicht, ob und wie weit diese Sage sich an ein bestimmtes Ereigniß anknüpfte, aber in unserer Erzählung fand sie in späterer Zeit eine sehr detaillirte und charakteristische Gestaltung. Dabei zeigte der Verfasser wenigstens insofern Takt, als er Thatsächliches zur Grundlage nahm, an das sich das Gebilde einfach anschließen ließ. Nach Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 614), dem Grimm („Das zweite, dritte und vierte Buch der Maccabäer", S. 218 fg.), auf die Sache näher eingehend, zustimmt, sollte das Buch dem Kaiser Caligula und seinem Begehren ein weissagendes Geschichtsbild gegenüberstellen; allein der einzige Berührungspunkt wäre, daß nach Philo der Statthalter Flaccus Avillius den Juden das alexandrinische Bürgerrecht entzog, alles andere als parallel Herbeigezogene bedeutet nichts.

Während unsere Erzählung am Ende als abgeschlossen erscheint, ergibt sich sprachlich und inhaltlich aus Kap. 1, 1. 2; 2, 25, daß zu Anfang etwas ausgefallen sein muß. Ob viel oder wenig, müßte an sich dahingestellt bleiben, wenn nicht der Titel einen Fingerzeig gäbe. Daß der Name Makkabäer auf Juden übertragen worden sei, die lange vor der Makkabäerzeit in Aegypten verfolgt worden, ist doch wenig glaubhaft. Ewald (a. a. O., IV, 611) wird daher recht haben, daß uns hier nur ein Bruchstück eines größern Werks vorliege, und wegen des Titels vermuthen wir weiter, daß es als Vorgeschichte einer ausführlichen Makkabäergeschichte entnommen war. Daß am Ende diese Erzählung als abgeschlossen erscheint, ist dagegen natürlich keine Instanz.

Ohne Zweifel ist das Buch ein alexandrinisches Product, dagegen sind wir über die Abfassungszeit im Unklaren; sehr möglich, daß sie erst in die christl. Zeit fällt.

Das Buch fand keine große Beachtung und Verbreitung. Die Juden ließen es völlig unbeachtet, von Christen wird es erst spät berücksichtigt (Canones Apostolorum, Kap. 85; Theodoret zu Dan. 11, 7). Nach Photius (Bibl. cod., 40) verwarf es Philostorgius.

Von den alten Kirchen scheint nur die syrische eine Uebersetzung gehabt zu haben, die sehr frei gehalten ist. In der Bibelsammlung der lateinischen Kirche fehlte das Buch, und erst seit dem 16. Jahrh. sind einige lateinische Uebersetzungen desselben angefertigt worden. Aufnahme fand es in der züricher Bibel, sowol in der lateinischen nach der Uebersetzung des Cholinus, als in der deutschen nach der Uebersetzung Jud's, ferner in der deutschen Bibelübersetzung Piscator's und in einigen andern. Die deutsche Uebersetzung, die sich in mehrern Ausgaben der Luther'schen Bibel findet, rührt von Cramer († im J. 1637 in Stettin) her.

4) Das 4. Buch der Makkabäer hat neuestens Freudenthal in der Schrift „Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft [IV. Makkabäerbuch], eine Predigt aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, untersucht" (Breslau 1869) sehr wortreich behandelt und bei manchem Brauchbaren des Gewagten und Unhaltbaren nicht wenig beigebracht. Das Buch nimmt unter den Apokryphen eine ganz eigenthümliche Stellung ein. Es zerfällt in einen philosophischen und einen geschichtlichen Theil; im erstern wird die Thesis aufgestellt und, nach einer Einleitung (Kap. 1, 1—12), nicht ohne dialektische Gewandtheit durchgeführt, daß die Vernunft die Affecte unbedingt beherrsche (Kap. 1, 13—3, 18); im zweiten wird dargelegt, wie sich in den furchtbaren Martyrien des Eleazar, der sieben Brüder und ihrer Mutter (2 Makk. 6, 18—7, 41), die Thesis aufs glänzendste bewährt habe (Kap. 5, 1—18, 23). Dem zweiten Theil geht eine geschichtliche Uebersicht voran, wie die Bedrückung der Juden unter dem syr. König Seleukus und dessen Sohn (!) Antiochus Epiphanes begonnen habe (Kap. 3, 19—4, 26). Eingeflochten sind da und dort Betrachtungen des Verfassers.

Ohne Zweifel haben wir ein schriftstellerisches Product vor uns, das bei allem Forcirten von geistiger Energie zeugt; der jüd. Verfasser hatte sich nicht ohne Selbständigkeit mit dem philosophischen Wissen der Zeit bekannt gemacht, und die Mängel fallen weniger ihm selbst als dem ihm gegebenen Standpunkt und der Zeit zur Last. Was zunächst die Sprache betrifft, so zeugt sie von guter Vertrautheit mit dem griech. Genius, sie ist im ganzen regelrecht und fließend; zu tadeln ist das Haschen nach poetischen ungewöhnlichen und auch wol neugebildeten Worten und der übermäßig rhetorisirende Charakter. Da strotzt es von Figuren und Metaphern aller Art, und Ausrufungen, Declamationen, Selbstgespräche und Wechselreden fehlen nicht. Dabei weiß jedoch der Verfasser je nach dem Gegenstand einen verschiedenen Ton anzuschlagen. Furchtbar schauerlich ist die Schilderung der Märtyrerscenen, von der sich freilich unser Gefühl mit Widerwillen abkehrt, aber es sollte den unmenschlichen Martern gegenüber um so glänzender die Standhaftigkeit und der Sieg der Dulder hervortreten. Der Verfasser war ein tüchtig gebildeter Hellenist, der sich namentlich mit Talent in der griech. Philosophie umgesehen hatte. Wenn er vorzugsweise der Stoa zugänglich war, so benutzte er aber auch andere philosophische Elemente der Zeit (vgl. Freudenthal, a. a. O., S. 37 fg.). Dabei blieb er jedoch seinem jüdisch-gesetzlichen Standpunkt im wesentlichen durchaus treu, ohne sich von der fremden Philosophie mehr als nur formell beeinflussen zu lassen. So spricht er denn auch den Zweck seiner Arbeit als paränetischen dahin aus (Kap. 18, 1), die Juden zu vermögen, dem Gesetz Folge zu leisten und in jeder Beziehung fromm und gottesfürchtig zu sein.

Unser Schriftchen scheint man von jeher, und mit Recht, für eine ethische Abhandlung mit paränetischem Zweck gehalten zu haben; Grimm (a. a. O., IV, 286 fg.) nimmt es für eine nur zum Lesen bestimmte Rede, Ewald (a. a. O., S. 634) nennt es eine jüd. Predigt. Letzteres hat Freudenthal (a. a. O., S. 36) in dem Sinne aufgenommen, daß unsere Schrift ein Synagogenvortrag, eine Predigt gewesen sei, wie solche damals von Hellenisten gehalten worden seien. Dies ist der Hauptpunkt, um den sich seine ganze Abhandlung bewegt, die tendenzmäßig das besondere Interesse verfolgt, daß die christl. Kanzelberedsamkeit den Schritt von den einfachen Vorträgen der ersten zwei Jahrhunderte zur künstlerischen Homilie und formvollendeten Predigt nicht ohne Beihülfe der jüdisch-griech. Beredsamkeit gethan habe. Weiter sucht er (a. a. O., S. 106) denn auch nach dem Festtag, an welchem unsere Predigt gehalten sein möchte, ohne ihn freilich recht finden zu können. Es ist hier nicht der Ort, den Einfluß der jüd. Synagoge (s. d.) auf den christl. Gottesdienst festzustellen, nur um die Bestimmung unsers Buchs handelt es sich. Stellen wir die Philonischen Homilien, die Freudenthal gefunden haben will, bei-

seite, so könnte nur dies für seine Ansicht sprechen, daß wiederholt Personen angeredet werden (Kap. 1, 1. 7; 2, 14; 18, 1. 2). Aber ist dies wirklich beweisend? Richtet sich nicht auch der Geschichtschreiber und Abhandelnde, zumal wenn er Rhetoriker ist und sich paränetisch hält, gelegentlich direct an seine Leser? Was aber die Ansicht Freudenthal's völlig beseitigt, ist die philosophische Haltung der Schrift. Von einem philosophisch geschulten Synagogenpublikum konnte ebenso wenig je die Rede sein wie von einem philosophisch geschulten kirchlichen, und wenn manche alte christl. Homilien, z. B. eines Origenes, hochgehalten sind, so ist eben zwischen wirklich gehaltenen und blos geschriebenen wohl zu unterscheiden. Was soll aber das Gerede, daß sonst der fromme Verfasser das Raffinement so weit getrieben habe, den Namen Gottes und der Religion zu einer blosen Declamirübung zu misbrauchen! Ist denn eine ernste Abhandlung eine blose Declamirübung?

Obwol die handschriftliche Ueberlieferung keine Handhabe bietet, so wollte man doch neuerlich aus innern Gründen entweder Kap. 18, 3—23 (Lowth, Gfrörer, Grimm) oder doch Kap. 18, 6—23 (Haverkamp, Dähne) als unechten Zusatz ansehen. Daß die Rede der Mutter Kap. 18, 6—19 jedenfalls an diesen Ort nicht passe, und, da sie auch sonst Anstößiges hat (vgl. Freudenthal, a. a. O., S. 155), als unechter, wenn auch alter Zusatz zu betrachten sei, darüber kann ein Zweifel nicht obwalten. Dagegen muß ich Freudenthal zustimmen, wenn er für die Echtheit von Kap. 18, 3—5 und V. 20—23 eintritt, denn diese Verse entsprechen ganz der Art des Verfassers und bilden einen passenden Schluß. Möglich, daß nach V. 5 etwas über das weitere Schicksal des Antiochus ausfiel, zumal ein fremdartiger Zusatz sich anschweißte, indeß konnte dies auch der Verfasser bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen. Aber stimmt denn Kap. 17, 24 zu Kap. 18, 5? Auf den ersten Blick nicht, und dies veranlaßte die einen Kap. 18, 3 fg., Freudenthal Kap. 17, 22—24 für unecht zu erklären. Der Widerspruch ist jedoch nur scheinbar. Daß der Tyrann schwer bestraft worden, wußte der Verfasser sehr wohl (Kap. 17, 21; 18, 5), aber er wußte daneben, daß er auch glücklich kriegte, und dies rhetorisch hervorhebend schreibt er als Verdienst den Juden zu, wiefern Antiochus seinen Soldaten die Standhaftigkeit der Juden zum Muster aufstellte. Was weiter Freudenthal (a. a. O., S. 156 fg.) über Kap. 17, 22—24 hinredet, ist Gefasel.

Man hat längst erkannt, daß sich das 2. und 4. Buch der Makkabäer im geschichtlichen Stoff, in Gedanken und Worten auffällig berühren. Während man gewöhnlich das erstere im letztern benutzt sein ließ, glaubt Freudenthal (a. a. O., S. 72—90) wegen der mancherlei gegenseitigen Abweichungen auf die Quelle des 2. Buchs der Makkabäer, auf das Werk des Jason von Cyrene, zurückgreifen zu müssen, das von beiden Verfassern unabhängig benutzt worden sei. Der Nachweis hat manches Bestechende, und jedenfalls lag dem Verfasser mehr von der Makkabäersage vor als aus dem 2. Buch der Makkabäer zu entnehmen war.

Allen Anzeichen nach schrieb der Verfasser vor der Zerstörung Jerusalems, aber unklar ist, wie weit wir vorrücken dürfen; auf Kap. 4, 1 ist nicht zu bauen, daß er nach dem Sturz der Hasmonäer schrieb. Daß der Verfasser ein treuer Jude und sehr gebildeter Hellenist war, sahen wir schon, aber darum muß er nicht gerade, wie Freudenthal (a. a. O., S. 112) mit Recht hervorhebt, in Alexandria gelebt haben. Schon Eusebius („Kirchengeschichte", III, 10, 6) nennt den Flavius Josephus als Verfasser, und so hat das Schriftchen in den Handschriften und Ausgaben dieses Schriftstellers Aufnahme gefunden. Was immer der Grund zu dieser Annahme sein mochte, die Unrichtigkeit derselben bedarf gegenwärtig keiner weitern Erörterung.

Abgesehen von seiner eigenen Bedeutung hat das Büchlein auch in der Folge geschichtlich einen Einfluß geübt. Als die Christen, wie früher die Makkabäer, ihrer Religion wegen auf schmähliche Weise verfolgt und gequält wurden, und darauf die Ausmalung der Qualen der Märtyrer für Jahrhunderte eine beliebte Schriftstellerei wurde, da gefiel die Schilderung der gräßlichen Martyrien unsers Buchs so ausnehmend, daß sie Spätern zum Vorbild diente. So hat es sich in vielen Handschriften erhalten, und in neuerer Zeit ist es oft gedruckt und in viele Sprachen übersetzt worden. Kein Wunder denn, daß bei dieser häufigen Reproduction der ursprüngliche Text durch unabsichtliche und absichtliche Aenderungen vielfach verderbt worden ist, und da bis heute mit Ausnahme des Codex Alexandrinus und Sinaiticus nur einige wenige Handschriften, und

diese ganz ungenau, verglichen worden sind, so ist eine sichere Textgestaltung und Textgeschichte noch zu erwarten.

Das Buch wird in den Handschriften verschieden betitelt; der ursprüngliche Titel wird sein: „Von der Herrschaft der Vernunft" (περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ; vgl. Eusebius, a. a. O.), der sich mit etwaigen Modificationen gewöhnlich in den Handschriften findet, aber schon nach Eusebius (a. a. O.), Philostorgius, Photius (Bibl. cod., 40) u. a. wurde es von einigen „Makkabäerbuch" (Μακκαβαϊκόν) betitelt. Letzteres konnte erst dann geschehen, als man den Namen Makkabäer überhaupt auf die übertragen hatte, die in der großen Religionsverfolgung des Königs Antiochus Epiphanes ihren Glauben bewährten. Zum 4. Buch der Makkabäer hat man es natürlich erst in neuerer Zeit gemacht.

Fritzsche.

Malcom, s. Moloch.

Malchus, ein Sklave des Hohenpriesters Kaiphas, gegen den Petrus im Garten Gethsemane bei der Gefangennehmung Jesu das Schwert gezogen, und dem er bei dieser Veranlassung das rechte Ohr abgehauen haben soll (Joh. 18, 10). Die synoptischen Evangelien berichten weder über diesen Vorgang etwas noch kennen sie auch nur den Namen des Malchus. Der Name kommt einigemal bei Josephus („Alterthümer", XIII, 5, 1; XIV, 4, 1; XV, 6, 2) von einem arab. Fürsten vor. Dieser Umstand scheint auf einen Zusammenhang desselben mit dem hebr. mölöḫ und vielleicht beim vierten Evangelisten auf eine allegorische Anwendung desselben zu deuten, wonach Simon der „Fels des Glaubens" sich verwerflicherweise im letzten entscheidenden Augenblick in einen fleischlichen Kampf mit dem verweltlichten Priesterfürstenthum und dessen Schildträger hätte einlassen wollen. Für einen gewöhnlichen Sklaven ist der Name nicht geeignet.

Schenkel.

Maleachi, unter dessen Namen uns ein prophetisches Buch überkommen ist, das in der Reihe der sogenannten „kleinen" Propheten den letzten Platz einnimmt, gehört zu den drei nachexilischen Propheten und ist anerkanntermaßen unter diesen der jüngste.

I. Ueber den nähern Zeitpunkt, wann dieser Prophet gelebt und geschrieben habe, gehen die Meinungen ziemlich bedeutend auseinander. Während einige Gelehrte (Bleek, Herzfeld und früher Hitzig) das Buch noch in der letzten Zeit vor Esra-Nehemia, andere (Meier, Ewald, Reusch einerseits, Köhler, Nägelsbach andererseits) während dieser Zeit selbst entstanden sein lassen, geht Hitzig neuerdings bedeutend über diese Zeit hinab, indem er seine Entstehung in die sieben J. 381—374 v. Chr. verlegt. Das freilich leuchtet unmittelbar ein, daß das Buch geschrieben sein muß zu einer Zeit, als jene erste frische hohe Begeisterung, welche die rückkehrenden Exulanten erfüllte, und welcher die Reden des Haggai und Sacharja ihre Entstehung verdanken, bereits längst erloschen und einer weit nüchternern, äußerlichern Anschauungsweise gewichen war. Es sind vorzugsweise ganz bestimmte, einzelne Misstände, mit denen es der Prophet zu thun hat, gottesdienstliche Satzungen höchst individueller Natur, wie das Verbot der Ehen mit fremden Weibern (Kap. 1, 6—2, 9; 2, 10—16; 3, 7—12), welche er aufstellt und einschärfen möchte. Das führt uns in eine Zeit, wo dieses Satzungswesen selbst bereits sich ausgebildet hatte, jedenfalls also weit über die Zeiten Haggai's und Sacharja's hinaus, mit hoher Wahrscheinlichkeit in die Zeit Esra-Nehemia's im allgemeinen (vgl. für die beregten Ehen mit Heidinnen Neh. 13, 23 fg.), und schon deshalb will es nicht recht einleuchten, wie die Entstehung des Buchs noch in die letzte Zeit vor Esra fallen soll. Aber auch die erste Zeit des Esra wird ausgeschlossen bleiben müssen. Die Ermahnung (Kap. 3, 22), des Gesetzes Mose's zu gedenken, sowie der ganze Inhalt des Buchs, der nicht blos die Existenz, sondern auch die Anerkennung des Gesetzes als eines mit normativem Ansehen bekleideten zur Voraussetzung hat (Kap. 1, 7. 8; 2, 4 u. a.), weist in die Zeit nach den Ereignissen, von denen wir Neh. 8—10 lesen. Weiter erklären sich die Rügen derart, wie die Judäer ihre Opfergaben darbrachten (Kap. 1, 6—14; 3, 7 fg.), am ehesten aus einer Zeit, in welcher das Volk seiner neuübernommenen Verpflichtung, die Bedürfnisse des Tempeldienstes von sich aus zu bestreiten (Neh. 10, 32 fg.), wieder untreu geworden war. Ueber diese Zeit aber wiederum hinabzugehen, wird dadurch zu einer Unmöglichkeit, daß der etwa 100 Jahre nach dieser Zeit schreibende Chroniker für die spätere Zeit in keiner Weise von Zuständen berichtet, wie sie in diesem Buch in Aussicht genommen sind, und es außerdem wenig Wahrscheinlichkeit hat, daß trotz der Bemühungen Esra's und Nehemia's dennoch, also

zum dritten mal (vgl. Esra 9, 1 fg.; 7, 7 fg.; Neh. 13, 23 fg.) Israel sich des Vergehens, Ehen mit Ausländerinnen eingegangen zu sein, schuldig gemacht haben sollte. Indeß bedarf auch die Einweisung in die Zeit Esra-Nehemia's noch einer Beschränkung. Maleachi redet (Kap. 1, 8) von dem Pecha oder Statthalter Judas in einer Weise, daß man nur an eine ihm und seiner Nation sonst fremd gegenüberstehende Persönlichkeit denken kann. Die Zeit, da Nehemia in Juda als Statthalter fungirte, ist somit wiederum ausgeschlossen. Das Buch des Maleachi kann nur verfaßt sein während der Abwesenheit Nehemia's von Jerusalem und Juda (Neh. 13, 6), d. i. in der Zeit zwischen den J. 433 und 424, dem Todesjahre des Artaxerxes (vgl. hierzu meine Ausführung bei de Wette, „Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments" [8. Ausg., Berlin 1869], S. 309).

Wir können aber diese historische Erörterung nicht verlassen, ohne noch mit ein paar Worten der Streitfrage zu gedenken, welche sich an den Namen des uns nach seinen persönlichen Verhältnissen und Schicksalen gänzlich unbekannten Propheten knüpft. Es ist nämlich von verschiedenen Seiten nichts Geringeres behauptet, denn daß der Name nicht als ein Eigenname, vielmehr entweder lediglich als ein Beiname zu fassen sei (der englische = Angelicus), oder aber man meinte, derselbe wolle den Propheten geradezu als einen Engel bezeichnen, oder auch, er sei lediglich Metonym für den Schriftgelehrten Esra u. s. w. Alles grundverkehrte Annahmen, an denen ihre Urheber schon aus dem Grunde hätten irre werden sollen, daß eine derartige appellativische Bezeichnung eines Propheten gänzlich ohne Analogie innerhalb des Hebraismus ist. Der Name ist vielmehr genau ein solcher wie Abi (2 Kön. 18, 2), und wie dieser aus abijah, d. i. „Vater ist Jahve" (2 Chron. 29, 1), so jener aus Maleach-jah, d. i. „Bote Gottes", verkürzt.

II. Nicht minder verschiedene Ansichten wie über Person und Zeit des Propheten, sind auch über sein Buch und dessen Anlage und Eintheilung laut geworden. Es ist die Meinung aufgestellt worden, daß das Buch sich in eine gewisse Anzahl, sechs oder sieben Reden zerlegen lasse, die vielleicht gar besonders vorhanden gewesen, zu verschiedenen Zeiten gehalten worden seien. Allein sieht man näher zu, so sind die statuirten Einschnitte und Nähte nicht vorhanden, und von einer Abfassung der verschiedenen Abschnitte zu verschiedenen Zeiten zeigt sich vollends keine Spur. Das Buch macht vielmehr durchaus den Eindruck eines einheitlichen Ganzen, das von vornherein auch als solches concipirt ward, sich aber naturgemäß wiederum in kleinere Partien, näher (Ewald) in drei Haupttheile, zerlegt, von denen der erste (Kap. 1, 2—2, 9) den Satz durchführt: Jahve, der liebende Vater seines Volks, der zweite (Kap. 2, 10—16) Jahve schildert als den alleinigen Gott und Vater, der dritte endlich (Kap. 2, 17—3, 24) Jahve dem Leser vorführt als den schlechthin gerechten und letzten Richter. Wir sagen dem „Leser" vorführt. Das nämlich kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß wir es, wie schon theilweise bei Ezechiel und selbst Sacharja, so auch bei Maleachi mit einem Propheten zu thun haben, der nicht mehr sowol durch das lebendige prophetische Wort denn vielmehr durch die Schrift auf sein Volk zu wirken bestrebt war. Es kann bei Maleachi sogar fraglich sein, ob er überall noch nach Art der ältern Propheten auch mündlich und persönlich thätig war. Dieser Entstehungsweise unserer Schrift entspricht auch ihr ganzer Habitus. Sie macht durchaus den Eindruck einer wohl angelegten, sauber ausgeführten Abhandlung. Daher die besprochene kunstmäßige Eintheilung, daher der ruhige lehrhafte Ton, welcher in dem Buche herrscht, daher endlich die Correctheit im Ausdruck, der aber gleichzeitig sehr der Frische und namentlich der Originalität entbehrt.

Im übrigen steht Maleachi durchaus auf dem Boden der alttest. Offenbarungsreligion und insonderheit der alttest. Prophetie, ohne daß freilich auch andererseits eine Weiterbildung der von den ältern Propheten überkommenen Wahrheiten zu constatiren wäre. Nur bezüglich eines Punktes müssen wir ihm auch Eigenthümlichkeit der Ideen und eine originale Anschauung zuerkennen, nämlich betreffs der Vorstellung vom künftigen Gericht und dem Eintritt des Heils. Wird nach der Vorstellung der ältern Propheten das göttliche Strafgericht in der Zeit der Erfüllung ohne weitere Vorbereitung durch Gott selbst in Vollzug gesetzt, so läßt Maleachi (Kap. 3, 1 fg.) das Kommen des Herrn zum Gericht vorbereitet werden durch einen Boten, den Jahve voraussendet, nämlich durch den Boten der Läuterung (maleach habbôrith, wie nach Hitzig's scharfsinniger Vermuthung an der betreffenden Stelle statt maleach habberith, d. h. „Engel des Bundes",

zu lesen ist). Denkwürdig ist nun aber, daß der Prophet bei diesem Engel der Läuterung weiter eine ganz bestimmte Persönlichkeit vor Augen hat, nämlich den zu jenem Tage wiederkommenden Propheten Elia (Kap. 3, 23). Der wird (Kap. 3, 23) der Väter Herz zu den Söhnen, und der Söhne Herz zu den Vätern wenden, d. h. den insonderheit durch die ehelichen Verhältnisse (Kap. 2, 10 fg.) gestörten Frieden und die Eintracht der Familien wiederherstellen. Daß sich gerade an die Person des Elia (s. d.) eine derartige Hoffnung auf Wiederkehr knüpfte, erklärt sich einerseits daraus, daß Elia als einer der hervorragendsten Träger der prophetischen Ideen galt (vgl. 1 Kön. 19, 8), andererseits daraus, daß derselbe nach der Tradition in einer Weise von der Welt geschieden (zu Gott aufgefahren!) war, welche den Gedanken der Möglichkeit einer Rückkehr auf die Erde nahe legen konnte. So erwartet denn auch noch die Mischna, daß Elia wiederkommen und selbst die Todten auferwecken werde. Vgl. de Wette, a. a. O., S. 309, wo noch hinzuzufügen ist Pressel, „Commentar zu den Schriften der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi" (Gotha 1870). Schrader.

Malerei, s. Kunst.

Malloter, so hießen die Bewohner der Stadt Mallus im südöstlichen Cilicien (2 Makk. 4, 30; Arrian, De exp. Alex., II, 5), nicht weit vom Meer, nahe bei der Mündung des Pyramus auf einer Anhöhe gelegen (Strabo, XII, 539; XIV, 675; Pomponius Mela, De situ orbis, I, 13, 1; Curtius, III, 7, 5). Bei den Meloti, welche Luther, der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus folgend, Jud. 2, 13 nennt, hat man an die cilic. Stadt Mallus gedacht, doch mit Unrecht, denn der griech. Text (Jud. 2, 23) bietet die Uebersetzung: „er durchbrach Phud und Lud", und darunter ist das Barbarenland Assyrien zu verstehen (s. Put und Lud und vgl. Volkmar, „Handbuch der Einleitung in die Apokryphen" [Tübingen 1860—63], I, 190 fg.). Kneucker.

Malta, s. Melite.

Malter, s. Maße und Gewichte.

Malzeichen, scriptio stigmatis, Buchstaben oder sonstige Erkennungszeichen, welche bei heidnischen Völkern besiegten Feinden, Kriegsgefangenen, entlaufenen Sklaven u. s. w., aber auch, ohne daß sich eine schimpfliche Nebenbeziehung damit verband, Soldaten (Vegetius, Institutiones rei militaris, I, 8; II, 5) auf Stirn oder Hand eingebrannt, eingeschnitten oder eingeätzt wurden (vgl. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus [Tübingen 1732], II, 408 fg.), oder welche auch aus freien Stücken angenommen wurden. Solche Zeichen hatten öfters eine religiöse Bedeutung, indem derjenige, welcher sich damit bezeichnete, auf solche Weise sein Dienstverhältniß zu der betreffenden Gottheit ausdrücken wollte, wie sich z. B. nach Lucian (De dea syria, Kap. 59) im Dienst der syr. Göttin manche an der rechten Handwurzel oder am Halse Malzeichen machten, nach 3 Makk. 2, 29 die Griechen sich durch Einätzen eines Epheublattes als Bacchusverehrer kennzeichneten, wozu sich namentlich auch jüd. Apostaten hergaben (vgl. Philo, De monarchia, II, 221). Fromme Juden zur Zeit des Exils scheinen den Namen Jahve in die Hand gegraben zu haben (Jes. 44, 5). Aus einem ähnlichen Gebrauch erklärt sich die Stelle 2 Mos. 13, 16, nach welcher die Religionsvorschriften in Betreff des Ungesäuerten und der Erstgeburt als Malzeichen dienen, d. h. die Israeliten als Angehörige Jahve's bezeichnen sollten, wobei wol an eingeätzte Hand- und Stirnzeichen zu denken ist (vgl. auch Spr. 3, 3; 6, 21; 7, 3). Solche Zeichen waren unvertilgbar und drückten deshalb ein unauflösliches Verhältniß aus. Nach 3 Mos. 19, 28 hatte das Gesetz den Misbrauch dieser Art von Tätowirung beschränkt; die Malzeichen durften nicht zum Todten- oder Trauercultus verwandt werden (andere erklären dagegen von unnatürlicher Zerkratzung und Zerfleischung bei der Trauer; vgl. zu den angeführten Stellen Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus" [Leipzig 1857], S. 513 fg.). An den beschriebenen Gebrauch spielt der Apostel an, wenn er Gal. 6, 17 sagt, er trage die Malzeichen Jesu Christi an seinem Leibe. Ohne Zweifel will er damit sein unauflösliches Dienstverhältniß zu Christus ausdrücken, ohne daß er sich geradezu als „Sklaven" oder „Kriegsknecht" Christi hätte bezeichnen wollen. Unter den Malzeichen, die ihm unauslöschlich eingeprägt sind, versteht er am wahrscheinlichsten die an seinem Leibe von den auf seinen Missionsreisen erlittenen Mishandlungen und Schlägen zurückgebliebenen Narben (vgl. 2 Kor. 11, 23 fg.). Auch der Verfasser der Apokalypse macht von dem Gebrauch, im Dienst der Gottheit Malzeichen zu tragen, mehrfache symbolische Anwendung. Die

Knechte Gottes werden von dem Engel mit dem Zeichen (Siegel) des lebendigen Gottes an der Stirn versehen (Offb. 7, 3; 14, 1 fg.), wodurch ihr Dienstverhältniß Gott gegenüber als ein unauflösliches erscheint, was es vorher noch nicht war. Andererseits erhalten auch die Thieranbeter ein besonderes Malzeichen (Offb. 13, 16 fg.) an der rechten Hand oder an der Stirn, vermuthlich die Räthselzahl 666, wogegen das Malzeichen der Gottesanbeter der Gottesname „Jahve" war (Offb. 14, 1 fg.). Ganz willkürlich wird von einigen Auslegern das Kreuzeszeichen darunter verstanden. Das Schriftzeichen †, taw, kennt allerdings als Malzeichen, zum Schutz der Frommen an der Stirn, schon der Prophet Ezechiel (Kap. 9, 4). Schenkel.

Mamon oder **Mammon** bedeutet im Chaldäischen Geld, Reichthum; das griech. μαμωνᾶς entspricht der Form des chald. status emphaticus = mamonā. Entstanden ist das Wort wahrscheinlich aus ma'amān (zur Lautbildung vgl. das hebr. makkolet aus mākolet und dieses aus ma'akolet), ursprünglich also bezeichnet es etwas, worauf man sich verläßt, wobei man sicher ist. In den Targumim dient es zur Uebersetzung des hebr. hajil, hon, beṣa; u. a. (vgl. Buxtorf, Lexicon chaldaicum talmudicum et rabbinicum, denuo ed. Fischer [Leipzig 1866 fg.], S. 613 fg.).

Wo Reichthum wirklich vorhanden ist, gibt es unter den Menschen allezeit solche, die ihn als Macht für sich betrachten und zu ihrem Götzen machen. So treten die materiellen und ideellen Güter für das Bewußtsein in einen schroffen Gegensatz, dem wahren Gott wird der Reichthum wie ein persönliches Machtwesen gegenübergestellt (Matth. 6, 24; Luk. 6, 9. 11. 13). Verwandt, aber freundlicher und bilderreicher ist die griech. Vorstellung von Plutos und von Pluton, dem Gott der tiefen Erde (als Quelle des Reichthums) und der Unterwelt. Pluton und Zeus stehen sich ebenfalls gegenüber, aber der Gegensatz ist hier mehr der natürlichen Anschauung (von Erde und Himmel) entnommen und darum kein so schroffer wie dort. Steiner.

Mamre. 1) Nach 1 Mos. 14, 13 Name eines Amoriters, in dessen Gebiet Abraham sein Zelt aufgeschlagen hatte unter dem Schatten von Eichen, in der Nähe von Hebron, gegenüber der Höhle Machpela (1 Mos. 13, 18; 18, 1; 23, 17. 19; 49, 10; 50, 13). Die LXX reden nur von einer einzelnen Eiche, unter der Abraham gezeltet habe. Die Vulgata erwähnt statt Eiche oder Eichen an den angeführten Stellen ein „Thal Mamre's". Der Ort kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden.

Zu Josephus' Zeit („Jüdischer Krieg", IV, 9, 7) stand eine Viertelstunde von Hebron entfernt eine ungeheuere Terebinthe, die man für so alt wie die Schöpfung hielt. Noch im Anfang des 4. Jahrh. n. Chr. genoß eine durch die Erinnerung an Abraham geweihte Terebinthe bei dem umwohnenden Volk eine abergläubische Verehrung; aber dieselbe ist nicht 6 Stadien, sondern 2 röm. Meilen nördlich von Hebron (vgl. Itinerarium Burdigala, XIII; Eusebius und Hieronymus im Onomasticon u. d. W. Arbo und Drys). Auf Befehl Konstantin's war eine schöne Basilika neben der Terebinthe erbaut worden (Sozomenus, „Kirchengeschichte", II, 4; Sokrates, „Kirchengeschichte", I, 18). Am Ende des 4. Jahrh. verehrte man bei der Kirche die Stelle des Baumes, dessen Spuren noch sichtbar waren (Peregrinus St.-Paul., XI). Nach Beendigung des jüd. Kriegs unter Hadrian sei (vgl. Hieronymus zu Jer. 21 und Sach. 11 und das Chronicon Paschale ed. Dindorf [Bonn 1832], zum Jahre 119) eine Menge Juden bei der Terebinthe Abraham's verkauft worden, indem nach Sozomenus (a. a. O., II, 4) jährlich dort ein großer Markt abgehalten zu werden pflegte.

Um das J. 1172 berichtet Theodorius (XXXIV, 10), es sei aus den Wurzeln der Eiche, die noch in Theodosius' Tagen gestanden, ein neuer Baum gewachsen, der jetzt noch bestehe, freilich theilweise verdorrt. Wie man sieht, ist die Ueberlieferung in den Ausdrücken Eiche und Terebinthe sehr schwankend.

Eine Stunde nördlich von Hebron trifft man einige hundert Schritte zu rechter Hand der Straße nach Jerusalem auf einem erhabenen Platze Ruinen eines großen Gebäudes. Der Platz heißt Ramet-el-Chalil, und die hebroner Juden verlegen hierher das Zeltlager Abraham's. Doch wegen der Differenz der Entfernungen stimmt diese Annahme nicht einmal zu der Tradition des 4. Jahrh.

Dagegen zeigt man 40 Minuten nordwestlich von Hebron in einem schönen mit Reben bepflanzten Seitenthal eine Eiche (quercus ilex pseudo-coccifera), die, nach ihrem Umfang zu schließen, mehrere hundert Jahre alt ist. Unweit des ehrwürdigen Baumes

findet sich noch eine zweite jüngere Eiche, in jenem Thal wie in den angrenzenden Verzweigungen des Hebronthals die einzigen Bäume ihrer Art. Von Ruinen einer Basilika gewahrt man hier allerdings nichts; sie müßten unter den Rebenpflanzungen verborgen liegen. Man könnte von dieser Stelle weit eher als von Ramet-el-Chalil sagen, daß sie Hebron gegenüberliege. Besser noch vergleicht sich mit dem alten Mamre die heutige Höhe Nemra mit einer gleichnamigen Quelle, 25 Minuten nordwärts von der Stadt im Angesicht derselben.

Vgl. Rosen in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XII, 477 fg.; Robinson, „Palästina" (Halle 1841), I, 357 fg.; Reland, Palaestina (Utrecht 1714), S. 711 fg.; Porter, Handbook for travellers in Syria and Palestine (London 1868), S. 68; meine „Wanderungen durch Palästina" (Zürich 1865), S. 92 fg.).

2) In der lateinischen Version von Jud. 2, 14 ist von einem Bach Mambre die Rede, während die griechische dafür Abrona (s. d.) hat. Beide Ausdrücke sind einfache Uebersetzungsfehler, indem das hebr. ;ebrê (hannahár), d. h. „jenseit des Flusses (Euphrat)", für ein Eigenname gehalten wurde. Furrer.

Man, s. Manna.

Manahen, d. i. Menahem, hieß ein Lehrer der Christengemeinde zu Antiochia, welcher einst ein Jugendgespiele (Milchbruder?) des Herodes Antipas gewesen war (Apg. 15, 1). Kneucker.

Manasse. So heißt 1) ein Sohn Joseph's, dessen Nachkommen einen gleichnamigen israelitischen Stamm bilden; ebenso verhält es sich mit seinem Bruder Ephraim und dessen Abkömmlingen. In Wirklichkeit sind alle diese Väter der Stämme Israels nur heroes eponymi und erst aus den Stämmen selbst abstrahirt. Allerdings unterscheiden sich Ephraim und Manasse dadurch von den andern Stämmen, daß sie nicht unmittelbar von dem Vater des ganzen Volks, Jakob-Israel, sondern von dessen Sohn Joseph abgeleitet werden. Jakob, so heißt es (1 Mos. 48), adoptirte seine Enkel Ephraim und Manasse. Wir können nicht mehr klar erkennen, wie sich diese Verhältnisse geschichtlich gebildet haben, ob sich der Stamm Joseph einmal in sehr alten Zeiten in zwei Theile gespalten oder ob umgekehrt die beiden Stämme früh eine besondere Verbrüderung geschlossen haben, und deshalb, da alle solche Verbindungen genealogisch ausgedrückt werden, eine engere Verwandtschaft zwischen ihnen, Abstammung von demselben Sohn des gemeinschaftlichen Volksgründers, angenommen ward. Doch ist ersteres wahrscheinlicher. Dafür spricht vielleicht auch die Erzählung Jos. 17, 14—18, deren Grundlage jedenfalls sehr alt ist. Hier verlangen die Söhne Joseph's, weil sie zu zahlreich, mehr als einen Gebietsantheil; eben bei der Einnahme Kanaans mag die Spaltung der Joseph-Stämme eingetreten sein oder sich doch unabänderlich festgesetzt haben.

Manasse war nach dem Bericht des 1. Buchs Mose der Erstgeborene, aber Jakob gab seinem Bruder Ephraim den bessern Segen (Kap. 48). Auch unter dieser Hülle liegt ein geschichtliches Verhältniß verborgen. Soweit wir die Geschichte überblicken können, ist Ephraim nicht blos mächtiger als Manasse, sondern übertrifft fast zu allen Zeiten bis zur Zerstreuung des Reichs Israel alle andern Stämme an Bedeutung. In uralter Zeit muß das anders gewesen sein und Manasse über Ephraim gestanden haben. Nur dies kann der Sinn der Erstgeburt Manasse's sein; ähnlich ist es mit der Erstgeburt des in geschichtlicher Zeit unbedeutenden Stammes Ruben vor allen übrigen. In den Aufzählungen steht Ephraim gewöhnlich vor Manasse (z. B. 4 Mos. 1, 10), aber doch nicht immer (vgl. 4 Mos. 26, 28 fg.). Der Segen Mose's (5 Mos. 33, 17), wahrscheinlich im nördlichen Reich und zwar in dessen letztem Jahrhundert gedichtet, spricht zur Bezeichnung der verschiedenen Stellung der beiden Stämme von Myriaden Ephraims und Tausenden Manasses.

Aber nicht nur bildet Joseph zwei Stämme, sondern Manasse zerfällt selbst wieder in zwei geographisch getrennte Theile. Die eine Hälfte wohnte mit Gad und Ruben östlich vom Jordan, die andere im eigentlichen Palästina. Nach 4 Mos. 32 wies Mose jenen zweiundeinhalb Stämmen das Ostjordanland an. Doch ist zu beachten, daß diese Erzählung aus verschiedenen Quellen zusammengesetzt ist und die V. 39, 41, 42 eine ganz andere Auffassung der Gebietserwerbung Manasse's enthalten, nämlich die, daß Theile des Stammes sich dort ihre Wohnsitze selbständig erobert haben. Diese letztere Auffassung ist die allein geschichtliche. Wie nun aber die Zweitheilung Manasse's vor

sich gegangen, ist wieder für uns dunkel; wissen wir doch überhaupt sehr wenig davon, wie sich die einzelnen Stämme in den Besitz ihrer Gebiete gesetzt haben, denn die Spätern stellen dies alles in ungeschichtlicher Beleuchtung dar. Aus Richt. 12, 4 könnte man schließen, daß die Manassiten anfänglich alle in Palästina gewohnt und erst später ein Theil von ihnen über den Jordan zurückgegangen wäre; aber leider ist diese Stelle zu dunkel, um sichere Schlüsse aus ihr zu ziehen, und dazu steht es gar nicht einmal fest, daß die hier genannten Gileaditer zu Manasse gehören. An sich dürfte es wahrscheinlicher sein, daß Manasse zunächst den ganzen Zweig Joseph's bedeutet, welcher östlich vom Jordan wohnen blieb, daß dann aber später, vielleicht von Nachbarvölkern bedrängt, auch ein Theil von Manasse über den Jordan drang und sich ein neues Gebiet erkämpfte. Jedenfalls blieb zwischen beiden Theilen Manasses das Bewußtsein des Zusammenhangs deutlich. Dieselben Geschlechtsnamen kommen bei ihnen diesseit und jenseit des Jordans vor. Meistens gilt Machir für den Namen aller oder doch der meisten Manassiten im Osten. Dem Machir, Sohn Manasse's, gibt Mose Gilead (4 Mos. 32, 40; 5 Mos. 3, 15; Jos. 17, 1; vgl. Kap. 13, 31, wo die Worte „der Hälfte der Kinder Machir's" nicht ursprünglich sein können). Die Kinder Machir's erobern Gilead (4 Mos. 32, 39). Machir ist nach vielen Stellen (Jos. 17, 1; 1 Chron. 2, 2 u. a.) Vater Gilead's. Auch Jair (s. d.), der Eponym der „Flecken Jaïr's", sonst als „Sohn Manasse's" bezeichnet, stammt nach 1 Chron. 2, 21 wenigstens in weiblicher Linie von Machir ab. Und doch wird Machir im Debora-Lied (Richt. 5, 14) offenbar vom westlichen Manasse gebraucht, und die Töchter Zelaphehad's, die nicht blos von Machir, sondern sogar von dessen Sohn Gilead abstammen, erhalten ihr Erbtheil in Palästina (Jos. 17, 4); unter ihnen ist Thirza, wahrscheinlich die Eponyme der bekannten Stadt im Gebiet Manasses. Die Ableitung cisjordanischer Abkömmlinge Manasses von Gilead drückt doch gewiß die Herkunft der durch sie repräsentirten Geschlechter von jenem Lande aus.

Wie von allen israelitischen Stämmen besitzen wir auch von Manasse Geschlechtsverzeichnisse, und zwar stehen diese theils im Pentateuch und Josua (4 Mos. 26, 29 fg.; Jos. 17, 1 fg.; verbessert man die Textfehler, so stimmen beide Stellen überein), theils in der Chronik (1 Chron. 7, 14 fg.). Diese gibt zwar zum großen Theil dieselben Namen, aber theilweise in anderer Verknüpfung; so ist z. B. Abieser nach dem Pentateuch und Josua Sohn Manasse's, nach der Chronik Sohn einer Schwester Machir's; Sechem ist nach der einen Quelle Sohn Manasse's, nach der andern sein Enkel (durch Semida); Mahla ist nach jener durch mehrere Glieder (Zelaphehad, Gilead, Machir) von Manasse getrennt, nach dieser ist Mahla Tochter (oder hier Sohn?) von Manasse's Sohn Semida. Derartige Abweichungen, die theilweise auf den Verhältnissen verschiedener Zeiten, theilweise blos auf verschiedenen Auffassungen in den ältesten mündlichen oder schriftlichen Quellen beruhen, sind bei solchen Geschlechtslisten ganz gewöhnlich (vgl. Wellhausen, De gentibus et familiis Judaeis [Göttingen 1870], S. 4 fg.). Leider ist auch das Verzeichniß der Manassiten in der Chronik in großer Verwirrung, gewiß hauptsächlich durch Schuld des Compilators; wir können nicht überall mit Sicherheit angeben, in welchem Verwandtschaftsverhältniß die einzelnen Namen zueinander stehen sollen.

Das Gebiet Manasses war theoretisch sehr groß. Wenn wir alles zusammenrechnen, was diesem Stamm zugeschrieben wird, so war es wol größer als das jedes andern. Von Mahanaim (jetzt der Ruinenort Mahne) an sollte das halbe Gilead und ganz Basan mit Einschluß von Edreï und Astaroth dem ostjordanischen Manasse gehören (5 Mos. 3, 13 fg.; Jos. 13, 30 fg.; 21, 27; 1 Chron. 6, 56). Golan ist eine Stadt Manasses (5 Mos. 4, 43; Jos. 20, 8; 21, 27; 1 Chron. 6, 56). Bis zum Hermon reichte das Land (1 Chron. 5, 23; über die Ausdehnung der „Flecken Jaïr's" s. Jaïr). Auch noch Kenath muß man nach 4 Mos. 32, 42; 1 Chron. 2, 23 zu Manasse ziehen. Nun sind aber die Manassiten schwerlich je die einzigen Bewohner dieser Gegenden gewesen, und haben sie gewiß auch nur zeitweilig ganz beherrscht. Sechzig Städte wurden ihnen von den Völkern Gesur und Aram abgenommen (1 Chron. 2, 23). Die Kämpfe mit den benachbarten Wüsten- und Bergvölkern werden nicht immer so glücklich ausgefallen sein, wie angeblich die 1 Chron. 5, 18—22 geschilderten, und dann wird Manasse auch gelegentlich mit den Ammonitern haben kämpfen müssen. Uebrigens stimmen die Nachrichten von den Sitzen des Stammes östlich vom Jordan untereinander nicht ganz genau überein; so werden auch seine Grenzen gegen die des Nachbarstammes Gad vielfach ge-

schwankt haben. Man muß sich überhaupt vollständig die in der theoretischen Gesetzgebung der sogenannten Grundschrift des Pentateuchs und des Josua ausgedrückte Anschauung abgewöhnen, als hätten die israelitischen Stämme ein für allemal ein bestimmtes Gebiet zugemessen bekommen, welches sie dann fest behielten. Alles hat sich auch hier ganz allmählich entwickelt, und die Gebiete der Stämme haben sich zu verschiedenen Zeiten stark verändert.

Auch vom westjordanischen Manasse gilt dasselbe. Nach Jos. 17, 11 besaßen sie verschiedene Städte auf dem Gebiet von Issaschar und Ascher, und zwar bezeichnen diese einen großen Theil von der fruchtbaren Ebene Jesreel sowie ein Stück des Jordanthals (Beth-Schean, später Skythopolis). Diese Gegenden werden auch 1 Chron. 7, 29 (wo zu lesen we̔al jedēhem libnē) Manasse zugerechnet, den Kindern Joseph's schlechthin Jos. 17, 16. Wenn sie nun aber eigentlich zu Ascher und Issaschar gehören sollen, so liegt darin jedenfalls, daß sie zeitweise diesen Stämmen eigen waren, wie denn Issaschar nach Abzug derselben nur sehr enge Wohnsitze behält. Vielleicht war Issaschar zu zeiten Manasse zinspflichtig, und erklärt sich so 1 Mos. 49, 15, wo deutlich auf die reiche Ebene Jisreel als Wohnsitz jenes hingewiesen wird. Man beachte übrigens, daß Beth-Schean, der alte Uebergangsort über den Jordan, die natürliche Verbindung zwischen den beiden Hälften Manasses abgibt. Aber gerade in diesen Gegenden hielten sich lange die Kanaaniter und konnten selbst, wenn Manasse besonders erstarkte, nur unterworfen, nicht ausgerottet werden (Jos. 17, 12 fg.; Richt. 1, 27). Auf solchem Boden erklärt sich am leichtesten, daß verschiedene Stämme Anspruch auf ihn machten (vgl. meine Schrift „Die Inschrift des Königs Mesa von Moab" [Kiel 1870], S. 17 fg.). Auch gegen Süden hat der Stamm nicht immer dieselben Grenzen gehabt. Sichem, der altheilige Ort, welcher in der Ueberlieferung der Joseph-Stämme dieselbe Rolle spielte wie Hebron in der der Judäer, ist Stadt Ephraims (Jos. 21, 21). Aber, wenn ein Sohn oder Enkel Manasse's Sechem heißt (der Unterschied der masorethischen Punktation Šechem und Šechém ist ohne alle Bedeutung; 4 Mos. 26, 31; Jos. 17, 2; 1 Chron. 7, 19), und dessen Abkömmlinge šichmi (4 Mos. 26, 31), ganz wie ein Bewohner der Stadt heißen würde, und wenn Sichem wirklich im Besitz des Manassiten Jerubbaal und seines Hauses ist (Richt. 8, 31; 9), so liegt darin gewiß, daß Sichem einst Manasse gehörte; jener Sechem ist Eponym der manassischen Bewohner der Stadt. So ist auch von Städten Ephraims mitten unter denen Manasses die Rede (Jos. 17, 9); auch hier wird streitiges Gebiet gewesen sein.

Unter den „Richtern Israels" ist einer der hervorragendsten Gideon (s. d.) oder Jerubbaal vom westlichen Manasse. Nach der Besiegung der Midianiter gründete er eine feste Herrschaft (vgl. namentlich Richt. 8, 30; die V. 22 fg. sind ein späteres Einschiebsel), aber diese zerfiel wieder mit dem Tode seines Sohnes Abimelech. Damals wird der Stamm den Höhepunkt seiner Macht erreicht haben; aus dieser Zeit stammt vielleicht sein Ansehen als Erstgeborener Joseph's.

Nicht ganz sicher ist es, ob der „Sohn Gilead's", Jephta, auch ein Manassit war. Der geographische Name Gilead braucht nicht nothwendig auf die Manassiten östlich vom Jordan beschränkt zu sein, sondern kann auch den Stamm Gad umfassen. Jephta geht nach Richt. 11, 29 „durch Gilead und Manasse" und die sehr schwierige Stelle Richt. 12, 4 scheint die von Jephta geführten Gileaditer von Manasse zu unterscheiden. Doch wollte man vielleicht auf diese Weise nur den Gegensatz zwischen dem diesseitigen und jenseitigen Manasse ausdrücken. Im Debora-Lied umfaßt Gilead (im Gegensatz zu Machir) wol das östliche Manasse mit Gad zusammen (Richt. 5, 17), und ebenso ist es vermuthlich in Ps. 60, 9 (= Ps. 108, 9). Uebrigens waren die von Jephta besiegten Ammoniter im ganzen den Gaditen gefährlicher als den Manassiten (vgl. Jer. 49, 1). Ein dritter manassitischer Richter wäre Jaïr (aber s. d.).

Mit der Errichtung der Königsherrschaft und einer festen Staatsordnung mußte die Bedeutung der Stammeseintheilung nothwendig sinken. Doch hat sie im Reich Israel wol immer eine gewisse politische Geltung bewahrt. Nur unter dieser Voraussetzung kann man es erklären, daß Jesaja die innern Kämpfe der letzten Periode dieses Reichs als Streit zwischen Manasse und Ephraim bezeichnet (Jes. 9, 20).

Nachdem das jenseitige Manasse durch die verheerenden Züge der Aramäer von Damaskus wiederholt aufs härteste getroffen war (vgl. unter anderm 2 Kön. 10, 32), führte es der assyr. König Tiglath-Pileser mit den übrigen Bewohnern Peräas in die Gefangen-

schaft (1 Kön. 15, 29; 1 Chron. 5, 26). Nicht lange danach erfuhr auch der andere Theil mit dem Rest der nördlichen Stämme dasselbe Schicksal durch Salmanassar. Sowenig wir uns auch denken dürfen, daß sämmtliche Bewohner des Reichs weggeschleppt wären, so hat unter den Zurückgebliebenen die Stammeintheilung doch kaum mehr irgendeine staatliche Bedeutung gehabt. Wenn der Chronist (2 Chron. 30) davon spricht, daß Hiskia zu den Stämmen Mittel- und Nordpalästinas Boten gesandt, um sie zur gemeinsamen Feier einzuladen, daß aber nur einige von Manasse, Ascher und Sebulon darauf eingegangen, so haben wir in diesem Bericht schwerlich etwas anderes zu sehen als die Antedatirung eines weit spätern Zustandes, in welchem die Samaritaner den Juden feindlich gegenübergestanden, während sich die Galiläer zum Tempel in Jerusalem hielten. Rein antiquarischen Werth hatte es, wenn sich später einige Einwohner von Jerusalem als Abkömmlinge Manasse's und Ephraim's bezeichneten (1 Chron. 9, 3). Daß übrigens ihre Zahl nicht von Belang, scheint daraus zu erhellen, daß die Chronik von ihnen keine besondern Verzeichnisse gibt, wie von denen, welche zu Juda, Benjamin und Levi gehören.

2) **Manasse**, Sohn des Hiskia, war König von Juda. Seine Regierung bildet den schärfsten Gegensatz zu der seines Vaters. Während dieser ein frommer Verehrer Jahve's war, der ihn aus der Hand Sanherib's gerettet, ein Freund der Propheten, ein Liebling der theokratisch Gesinnten, verehrte Manasse fremde Götter und that, was dem Herrn übel gefiel. Die Motive, welche Manasse zu diesem Verfahren bestimmten, sind uns leider ganz unbekannt, wie wir denn überhaupt über seine Regierung nur sehr wenig einzelnes wissen. Auf jeden Fall hat kein anderer König von Juda, vielleicht nicht einmal Ahab von Israel, so sehr gegen die religiösen Ueberzeugungen der Besten des Volks gewüthet wie Manasse. Es ist allerdings nicht wahrscheinlich, daß er den Dienst Jahve's geradezu abschaffte, dagegen spricht schon die Wiederherstellung der von seinem Vater zum Zweck der Einheit des Gottesdienstes zerstörten „Höhen", an denen nach allem, was wir wissen, nur Jahve verehrt worden ist. Aber welchen Werth hatte die Verehrung Jahve's in bildlicher Gestalt neben vielen andern Götzen, neben heidnischen Gebräuchen voll Aberglauben und neben Menschenopfern? Aus der Aufzählung der gottesdienstlichen Anordnungen des Königs (2 Kön. 21, 3 fg. = 2 Chron. 33, 3 fg.) können wir leider nicht mehr mit Sicherheit erkennen, welchen Charakter dieselben im einzelnen trugen; auch hat der Berichterstatter wahrscheinlich ohne Kritik alles, was er von unheiligem Götterdienst wußte, auf ihn übertragen, aber jedenfalls können wir deutlich erkennen, daß der König der Religion des Pentateuchs und der Propheten grundsätzlich feind war. Außerdem wird von ihm erzählt, daß er viel unschuldig Blut vergossen habe (2 Kön. 21, 16). Die Sage, daß er den Jesaja habe zersägen lassen, paßt zu diesem Bild, tritt aber sehr spät auf und hat gar keine Beglaubigung.

Manasse hat nach unsern Texten 55 Jahre lang regiert. Wahrscheinlich ist diese Zahl größer als die wirkliche Regierungszeit, die aber immer sehr lange gedauert haben muß. Sie bildet einen gewaltigen Abschnitt in der Entwickelung Israels. Sie scheidet die Periode Jesaja's von der Jeremia's. Nach einer langen Regierung, welche das Gesetz auf jede Weise brach und in Vergessenheit zu bringen suchte, war der frohe Aufschwung, den Jesaja so oft nimmt, kaum mehr möglich; trotz Josia's Reformen ist jetzt die Zeit für den melancholischen Bußprediger und Unheilverkünder Jeremia. Mit Grauen sahen die Frommen auf Manasse's Thaten. Ihm wird hauptsächlich die Schuld an dem Fall Judas beigelegt, welcher zur Zeit seines Urenkels eintrat (2 Kön. 21, 10—15; 23, 26; 24, 3), und auch Jeremia (Kap. 15, 4) sieht wegen Manasse's Frevel alles Unheil auf Juda einstürmen.

Aber den Spätern erregte es doch großen Anstoß, daß ein solcher König nicht auch persönlich das Schicksal Ahab's gehabt haben sollte. Da stand in den Annalen geschrieben, daß er große Bauten vollendet, lange regiert habe und dann friedlich gestorben sei. Vertrug sich das mit den göttlichen Drohungen wider die Frevler? Nun lautete ein dem Jesaja (2 Kön. 20, 18 = Jes. 39, 7) zugeschriebenes Wort, daß von Hiskia's leiblichen Abkömmlingen einige gefangen nach Babel geführt werden sollten. Diesen Ausspruch, welcher erst aus dem Beginn des Exils stammen kann und auf die Wegführung von Gliedern des Königshauses durch die Chaldäer geht, bezog man nun wörtlich auf Hiskia's Sohn, Manasse. Man hatte also die Wegführung desselben nach Babel und damit eine Strafe seiner Sünden. Da jedoch zu Manasse's Zeit noch die Assyrer herrschten, so

mußten diese das ausführen. Weil nun aber geschrieben stand, daß Manasse in Jerusalem begraben, so mußte er aus der Gefangenschaft zurückgekehrt sein, und das war nur infolge einer Bekehrung von seiner Seite möglich. So hatte man eine ganze erbauliche Geschichte in midraschartiger Weise entwickelt; an der nöthigen Einkleidung fehlte es auch nicht. Die Chronik, welche die Erzählung ihrer Hauptquelle („dem Buch der Könige von Israel und Juda", welches mit unserm Königsbuch parallel lief, aber viel mehr Ungeschichtliches enthielt) entnimmt, sagt, daß in derselben noch das Gebet des Königs und Reden der Propheten an ihn enthalten gewesen. Letztere haben wir uns ganz nach der Schablone zu denken, nach welcher in der Chronik (nach ihrer Quelle) auch sonst Propheten an Könige Straf- und andere Reden zu halten pflegen. Daß diese ganze Erzählung keinen geschichtlichen Grund hat, erhellt schon aus dem Schweigen des Königsbuchs, das ein zu seiner Grundanschauung so wohl passendes Ereigniß nicht hätte mit Stillschweigen übergehen können, wenn es wirklich stattgefunden, und das am wenigsten von Manasse nur Böses erzählen durfte, wenn er sich zuletzt bekehrt hätte. Ebenso findet sich weder bei Jeremia noch bei Ezechiel die leiseste Hindeutung auf eine solche Begebenheit, aus der sie doch so gute Lehren hätten entnehmen können.

3) Manasse heißen noch zwei Männer, die im Buch Esra (Kap. 10, 30. 33) vorkommen; auch gibt das Buch Judith dem Gatten seiner Heldin diesen Namen.

Nöldeke.

Mandel, s. Mandelbaum.

Mandelbaum (šaḳéd, auch luz). Dieser 12—16 Fuß hohe Baum gehört zu den verbreitetsten Obstbäumen Palästinas und war offenbar schon im hohen Alterthum viel gepflegt, da mehrere biblische Ortschaften von ihm den Namen tragen (s. Lus). Noch ehe die schmalen am Rande gesägten Blätter sprossen, treiben die weiß und blaßroth gefärbten vierblätterigen zierlich geformten Blüten schon im Februar, an geschützten Orten sogar im Januar, willkommene Vorboten des Frühlings, ein reizender Schmuck der noch farblosen Landschaft. Die Frucht hat ihrer äußern Gestalt nach viel Aehnlichkeit mit den noch unreifen grünen Pfirsichen. Die fleischige Hülle, welche den sehr porösen Stein des wohlschmeckenden Kerns umgibt, ist von einer rauhen Haut überzogen.

Aus Mandelholz schnitzte man Hirten- und Regentenstäbe (4 Mos. 17, 23; Jer. 1, 11). Die Sage erzählt, daß von den Mandelstäben der israelitischen Stammhäupter einzig derjenige Aaron's Knospen, Blüten, Blätter und Früchte getrieben habe (4 Mos. 17, 23). Mit dem Unmöglichen spielend, lehnt sich die Erzählung doch an das thatsächliche frühzeitige und schnelle Aufwachen des Mandelbaums. In Erinnerung an dieselbe Eigenthümlichkeit dieses Baums, vielleicht an die gleiche Sage, erkennt Jeremia (Kap. 1, 11) in der Vision eines Mandelstabs eine symbolische Andeutung vom raschen Kommen der göttlichen Gerichte. Um den Winter des Greisenalters, auf den kein Frühling mehr folgt, zu bezeichnen, redet Koheleth (Kap. 12, 5) vom Versagen des Mandelbaums, d. h. er hört auf zu sprossen. Mandeln exportirte man schon in der Patriarchenzeit von Palästina nach Aegypten (1 Mos. 43, 11). Jakob (s. d.) legte einst weißgestreifte Mandelbaumäste nebst andern in die Tränkrinnen, damit die brünstigen Schafe und Ziegen sich daran versehen und gestreifte Junge erzeugen (1 Mos. 30, 37 fg.). An den Armen des goldenen Leuchters vor dem Allerheiligsten waren mandelblütenartige Verzierungen angebracht (2 Mos. 25, 33; 1 Kön. 7, 49; Thenius und Knobel übersetzen an den erwähnten Stellen einfach „aufgeschlossene Becherblumen"; es liegen aber keine entscheidenden Gründe vor, von der gewöhnlichen Erklärung abzugehen). Furrer.

Manius ist 2 Makk. 11, 34 nach der handschriftlichen Ueberlieferung statt des gewöhnlichen Manlius zu lesen. In dieser Stelle richten V. 34—38 die röm. Gesandten Quintus Memmius und Titus Manius unterm 15. Xanthicus des J. 148 (164 v. Chr.) ein Schreiben an das jüd. Volk, in dem sie ihre Billigung des mit Lysias abgeschlossenen Friedens aussprechen, und da sie auf dem Wege nach Antiochia begriffen seien, Mittheilung wünschen, in welchem Sinne sie bei dem König wirken sollten. Gegen die Echtheit dieser Urkunde spricht die gebrauchte seleucidische Zeitrechnung, daß die Niederlage des Lysias im J. 148 (vgl. 1 Makk. 3, 37; 4, 28) nicht den Frieden, sondern neue Rüstungen des Lysias zur Folge hatte (vgl. 1 Makk. 4, 35), ferner, daß nach 1 Makk. 8, 1 fg. die Juden überhaupt erst im J. 151 mit den Römern in Verbindung traten, endlich lassen sich auch die genannten röm. Gesandten nicht ausfindig machen. Da gegen Ende der

Regierung des Antiochus Epiphanes Cajus Sulpicius und Manius Sergius als röm. Gesandte nach Syrien geschickt wurden (vgl. Polybius, XXXI, 9), nach dessen Tode aber, als sich die Römer in ihrem Interesse für den königlichen Knaben Antiochus Eupator erklärt hatten, zur Ordnung der syr. Angelegenheiten Cnejus Octavius, Spurius Lucretius und Lucius Aurelius (vgl. Polybius, XXXI, 12), so ist, abgesehen von den Namen, für eine dritte Gesandtschaft kein Raum gegeben. Bei dieser Sachlage mußte das Wagniß, die Echtheit zu vertheidigen, mislingen. Der neueste Vertheidiger, Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 412 fg.), beseitigt das Datum als falsch, läßt den ersten Feldzug des Lysias im zweiten begraben sein (aber eigen, daß dieser zweite 2 Makk. 13 noch besonders erzählt wird, und da an diesem der König persönlich theilnahm, war dieser damals nicht in Antiochia zu suchen, wie 2 Makk. 11, 36 geschieht), endlich läßt er die Gesandten von Aegypten herkommen. Im Bruderzwist zwischen Ptolemäus Philometor und Ptolemäus Physkon schickten die Römer Gesandte nach Aegypten (vgl. Diodor, Excerpta de legat., ed. Dindorf [Leipzig 1828], XXIII, 626; Livius, Epitome, XLVI), und diese werden allerdings, aus ihrer Zeugenschaft (vgl. Polybius, XXXI, 18) zu schließen, Canulejus und Quintus gewesen sein; wenn nun aber Hitzig diesen Quintus zu unserm Quintus Memmius, und diesen Canulejus zu unserm Titus Manlius (Canulejus) stempelt, so ist dagegen zu erinnern, daß hier nur von der zweiten röm. Gesandtschaft die Rede sein könnte, die neben Cyrene dem Physkon auch Cypern zusprach; diese aber war nach Polybius dem Titus Torquatus und Cnejus Merula übertragen.

Fritzsche.

Manlius, s. Manius.

Manna. Unter den außergewöhnlichen Nahrungsmitteln, mit denen das Volk Israel auf seinen Wanderungen durch die sinaitische Halbinsel und die Wüste et-Tih sich erhalten haben soll, wird als vornehmstes das Manna erwähnt. Es versah die Stelle des Brotes und wurde daher geradezu Himmelsbrot oder Himmelskorn genannt (Ps. 78, 24; 105, 10). Zum ersten mal bekamen die Israeliten Manna in der Wüste Sin (s. d.; 2 Mos. 16, 1. 14). Mannaregen begleitete das Wandervolk bis ans Ostufer des Jordans und hörte erst auf, als das Volk diesen Fluß überschritten hatte (Jos. 5, 12). Gleich dem Thau fiel das Manna auf die Erde (4 Mos. 11, 9), und beim Sammeln gewann jeder so viel, als er und die Seinen gerade bedurften, durchschnittlich einen Zehntelscheffel auf den Kopf (2 Mos. 16, 16). Am Rasttag war der Mannasegen doppelt groß, weil er am Sabbat, wo jegliche Arbeit verboten war, ausblieb, und man also für zwei Tage Vorrath sammeln mußte. Wenn aber jemand für zwei Werktage Mannakörner zusammenlas, so machte er sich unnütze Mühe, indem dann das Manna auf den zweiten Tag voll Würmer und stinkend wurde (2 Mos. 16, 10). Man zermalmte das Manna, welches die weißliche Farbe des Koriandersamens oder des Bdelliumgummis trug und an der Sonne oder am Feuer zerschmolz, mit Mühlen, zerstieß es in Mörsern, kochte es im Topf und machte Kuchen daraus, die gleich Honig- oder Oelkuchen schmeckten, aber wie alle Süßigkeiten auf die Länge der Zeit dem Volke sehr entleideten (4 Mos. 11, 6—8; 21, 5; 3 Mos. 16, 21. 31). Keineswegs stellt die Sage das Manna als einziges Nahrungsmittel für die wandernden Israeliten hin, sondern sie gibt im Gegentheil zahlreiche Andeutungen, daß andere Speisen nebenhergingen (3 Mos. 8, 2. 26. 31 fg.; 9, 4; 10, 12; 24, 5 fg.; 4 Mos. 7, 13 fg.; 5 Mos. 2, 6; Jos. 1, 11).

In manchen Thälern auf der westlichen Hälfte der Sinaihalbinsel, im Peträischen Arabien, in Moab und Gilead, wächst die Tamariske, welche in den Monaten Mai und Juni auf der Sinaihalbinsel ein wohlschmeckendes weißliches Harz auströpfelt, das die dortigen Beduinen jetzt noch Himmelsmanna nennen (vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 165, 216, 488, 632, 647, 671, 711, 838, 1050, 1060; II, 1, 562, 589, 573, 1197). In bedeutenderm Maße entwickelt sich das Manna nur nach nebel- und regenreichen Wintern; hat es doch die nächste Verwandtschaft mit unserm Honigthau, der sich an nebeligen Frühlingsmorgen besonders gern an Steinobstbäumen bildet. Ehrenberg stellte die Ansicht auf, daß erst auf den Stich eines kleinen Insekts das Manna aus den Zweigen der Tamariske in den Sinaithälern herauströpfle. Doch ist diese Ansicht bestritten worden, da man es auch an Bäumen wahrgenommen, die keine Spur jenes Insektes zeigten (Ritter, a. a. O., I, 674 fg.). Bekanntlich entwickeln sich die Blattläuse massenhaft an Bäumen, die Honigthau ausschwitzen, ohne daß sie deshalb als die Ursache

des Phänomens anzusehen sind. In Form von schmuzigweißen Körnern fällt das Manna zur Erde und muß in der Morgenfrühe gesammelt werden, da es an der Sonne bald zerschmilzt. Um es zu reinigen, siedet man es im Topfe; dann knetet man es zu Kuchen zusammen von honigähnlichem Geschmack, und bäckt es auch unter das Brot. Nach der chemischen Untersuchung von Mitscherlich besteht das sinaitische Manna aus nichts Anderm, als aus reinem Schleimzucker. Wir sehen also, die Sage über das biblische Manna ist nicht etwa blos der Phantasie entnommen, sie stützt sich auf wirkliche Vorgänge, hat diese aber nach ihrem bekannten Charakter ins Wunderhafte gesteigert.

Auch in Persien bildet sich das Manna an Tamarisken, doch mehr noch an Astragalussträuchern, am Kameldorn, an Eichen und gewissen Pyrus- und Weidenarten. Auch hat man eine in den pers. Wüsten bisweilen massenhaft vorkommende Flechte, Chlorangium Jussuffii, für das biblische Manna gehalten. Dieses nahrhafte Product wird in jenen Gegenden bei Mangel an Getreide gemahlen und zu Brot verbacken, dessen Geschmack dem des süßen Brotes ähnlich ist. Heimisch in uncultivirten Steppen, verschwindet es bei Annäherung an das Culturland. Gewiß lassen sich einige Züge in der biblischen Schilderung des Mannas besser durch diese Flechte als durch den Tamariskenhonigthau erklären. Allein wir haben nicht die geringste Kunde, daß solche nahrhafte Kryptogamen je auf der Sinaihalbinsel vorgekommen, während das andere Manna als charakteristische eigenthümliche Erscheinung in den sinaitischen Hochthälern durch viele Jahrhunderte hinab bezeugt wird.

Für die ältere Zeit vgl. besonders Josephus, „Alterthümer", III, 1, 6; Antoninus Martyr, Kap. 39; ferner Knobel zu 2 Mos. 16, 14 fg.; Ritter, a. a. O., I, 665—695; Porter, Handbook for travellers in Syria and Palestine (London 1868), S. 21; Haußknecht, „Ueber Mannasorten des Orientes" in der „Schweizerischen Wochenschrift für Pharmacie", Jahrg. 1870, S. 245 fg.; Lindlay, The vegetable Kingdom illustrated (2. Ausg., London 1847), S. 341 fg. Furrer.

Manoah, s. Simson.

Mantel, s. Kleidung.

Maon und Maoniter. 1) Eine Stadt auf dem Gebirge des Stammgebietes Juda (Jos. 15, 55), nicht weit von Berg und Stadt Karmel (s. d.), Wohnort des reichen Nabal (1 Sam. 25, 2), bei einer „Wüste Maon" gelegen (1 Sam. 23, 24. 25). Eusebius versetzt den Ort in den östlichen Theil von Daromas (der Südgegend). Sie ist wieder aufgefunden worden in der heutigen Ruinenstelle Maîn, südsüdöstlich von Hebron, 25 Minuten südlich von Karmel, auf einem kegelförmigen Berg gelegen, der sich allmählich 200—300 Fuß über die Lage von Karmel erhebt. Der Gipfel desselben, von welchem aus man eine schöne Aussicht nach Norden zu und über die große Ebene nach Westen hin genießt, ist rings mit Ruinen von nicht großem Umfang umgeben, mit Grundmauern von gehauenen Steinen, einer Mauer ins Geviert (wahrscheinlich Ueberreste eines Thurmes oder kleinen Castells) und verschiedenen Cisternen. Die Hochebene scheint hier aufzuhören; der Hauptrücken des südlichen Gebirges läuft zwar noch eine lange Strecke südwestwärts fort, aber gegen Südosten hin fällt das Terrain je länger je mehr zu einem tiefer gelegenen Tafellande ab, in welchem van de Velde („Reise durch Syrien und Palästina" [Leipzig 1855—56], II, 107 fg.) das 1 Sam. 23, 24 erwähnte „Gefilde zur Rechten (d. i. gegen den Süden) der Wüste" vermuthet (vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841], II, 420 fg.).

2) Maon wird Richt. 10, 12 als ein das Volk Israel bedrängender Völkerstamm neben Sidoniern und Amalekitern genannt, wahrscheinlich derselbe, welcher 1 Chron. 4 (5), 41 im Kri, 2 Chron. 26, 7 unter dem Namen Meunîm (Maoniter) vorkommt, und auch 2 Chron. 20, 1 erscheint, wo statt „Ammonim" gleichfalls „Meunim" zu lesen ist. Uebrigens befolgen die LXX in der Stelle des Richterbuchs, vielleicht mit Recht, die Lesart „Midian" (s. d.) statt „Maon", und wenn das Ktib in 1 Chron. 4, 41 Meinîm bietet, so erinnert diese Form an die Minäer (Μιναῖοι), wie die LXX in allen drei Stellen der Chronik lesen, und also jenes den Alten wohlbekannte Handelsvolk verstehen, im südlichen Arabien am „Rothen (Persischen?) Meer" mit der Hauptstadt Karnân (Diodor, III, 41; Ptolemäus, VI, 7, 23; Strabo, XVI, 768; Plinius, VI, 32; vgl. Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" [Nürnberg 1792—1825], VI, 1, 107 fg.; Ritter, „Die Halb-Insel Arabien" [Berlin 1846—48], I, 117 fg., 277 fg., 292; Lassen, „Indische Alterthumskunde" [1. Ausg., Leipzig 1844—63], II, 595; s. Arabien). Man hat aber vielmehr bei den Meunitern

(Maoniten) an die Bewohner der östlich von Petra gelegenen Stadt Maân oder Kalât Maân (hebr. Maon) auf der Pilgerstraße von Damaskus nach Mekka zu denken. Diese Stadt besteht aus ungefähr 100 Häusern zu beiden Seiten der großen Straße. Die Einwohner bauen Feigen, Pomeranzen und Pflaumen in großer Menge, aber keinen Weizen. Solchen kaufen sie von Kerek ein und verkaufen das Mehl und ihr Obst wieder an die vorüberziehenden Pilger. Näheres bei Abulfeda, Tabula Syriae, ed. Koehler (Leipzig 1766), S. 14; Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius (Weimar 1823—24), II, 722, 724, 1035 fg., 1069; Robinson, a. a. O., III, 127. Kneucker.

Mara, d. i. „Bitterkeit", wird (2 Mos. 15, 22—25; 4 Mos. 33, 8. 9) als die erste Lagerstätte genannt, welche die Hebräer nach dem Uebergang durch das Schilfmeer, in wasserloser Wüste wandernd (s. Etham und Schur), in drei Tagereisen erreichten, und wo sie bitteres Wasser fanden, welches Mose durch hineingeworfenes Holz süß und trinkbar machte. Vielerlei Vermuthungen sind über die Ortslage dieser Haltstation schon aufgestellt worden. Im Zusammenhang mit der gewöhnlichen Ansicht, daß die Israeliten bei dem heutigen Suez, sei es südwärts, sei es eine kleine Strecke nordwärts davon (zwischen dem Nordende des Suezbusens und den ehemaligen Bitterseen), durch das Schilfmeer gezogen seien, sucht man fast allgemein Mara in dem an der gewöhnlichen Karavanenstraße, auf der Kuppe eines kleinen Hügels gelegenen Brunnen Ain Hawârah (d. i. „Quelle des Verderbens"; vgl. 2 Kön. 4, 40), dessen südliche Entfernung von Suez 15 Stunden oder etwas mehr, immerhin also etwa drei Tagereisen beträgt. So zuerst im allgemeinen Pococke („Beschreibung des Morgenlandes," deutsch von Windheim [Erlangen 1754], I, 223), dann in bestimmter Weise Burckhardt („Reisen in Syrien," deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 777, 1071), welchem die meisten neuern Reisenden (Schubert, „Reise in das Morgenland" [Erlangen 1838], II, 274; Robinson, „Palästina" [Halle 1841], I, 98 fg., 106 fg.; Wellsted, „Reisen in Arabien," deutsch von Rödiger [Halle 1842], II, 38, 39; Wilson, Lands of the Bible visited an described [Edinburgh 1847], I, 170; Laborde, Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres [Paris 1842], S. 97 fg.; Tischendorf, „Reise in den Orient" [Leipzig 1846], I, 188) folgten. Wenn Burckhardt das Wasser von Hawârah so bitter schildert, daß Menschen es nicht trinken können und selbst Kamele, wenn sie nicht sehr durstig sind, es nicht mögen, so stehen damit die Angaben Robinson's (a. a. O., I, 106 fg.) und Seetzen's („Reisen durch Syrien", [Berlin 1854—59], III, 117) in Widerspruch, welche ihre Beduinen selbst davon trinken und deren Kamele sogar reichlich damit tränken sahen. Seetzen insbesondere bestreitet die Identität von Hawârah mit dem biblischen Mara schon aus dem Grunde, weil die Menge dieses Wassers für das Volksheer der Hebräer bei weitem nicht ausreichend gewesen wäre, und er verlegt Mara in den mit besserm Wasser versehenen Wadi Gharandel (Gurundel), zwei Stunden südlich von Hawârah (vgl. Shaw, „Reisen" [Leipzig 1765], S. 271 fg., und auch Lepsius, „Briefe aus Aegypten, Aethiopien und der Halbinsel des Sinai" [Berlin 1852], S. 25, 343 fg.). Aber ebenso wenig hier als dort, und auch nicht, wie Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 142) vermuthet, in dem Wadi Amâra, einem ganz unfruchtbaren Thal zwei Stunden nördlich von Hawârah, kann Mara gesucht werden, denn alle dem widerspricht, wie Ewald selbst andeutet, die Bemerkung 2 Mos. 15, 22: „sie zogen drei Tage in der Wüste und fanden kein Wasser". Dies würde der Wahrheit nicht entsprechend sein, wenn Mara weiter südwärts als Ajun Musa zu suchen wäre, denn hier zählt man heute noch sieben Quellen (s. Elim). Der Grundirrthum, auf welchem alle diese Annahmen beruhen, liegt in der Meinung, die Stelle des Uebergangs durch das Rothe Meer in die Nähe des heutigen Suez verlegen zu müssen, während dieselbe drei Tagereisen weiter nordwärts von Suez, wahrscheinlich beim Nordende der nachmaligen Bitterseeen anzusetzen ist (s. Baal-Zephon). Wenn nun die Pilger des 14. und 15. Jahrh., Quaresmius, Monconys u. a., und auch in neuerer Zeit wieder Niebuhr („Beschreibung von Arabien" [Kopenhagen 1772], S. 401) das alte Mara in Ajun Musa vermuthen, so sind sie damit der Wahrheit ganz nahe gekommen; denn in diesen „Mose-Quellen" haben wir nicht sowol Mara, aber die Station Elim (s. d.) zu erkennen, und finden Mara selbst in unmittelbarer Nähe nordwärts davon, in dem heutigen Brunnen Ain Nâba, „dessen Wasser so salzig ist, daß man es nicht trinken kann". Die Quelle, auch El-Gharkadeh (Ghurkudeh) genannt und 3 Stunden südostwärts von Suez entfernt, ist heutzutage nur eine Höhlung in der Ebene am Fuß einer Reihe von Sand-

hügeln, ein Becken 8 oder 10 Fuß im Durchmesser und 6 oder 8 Fuß tief, mit steinernen Stufen zum Hinabsteigen. In diesem Becken kocht das Wasser stets auf und ist 2 oder 3 Fuß tief, ohne irgendeinen Abfluß zu haben; es reicht hin, um 200 Kamellasten mit einem mal zu versorgen.

Das Wunder der Versüßung des Wassers, das hier stattgefunden haben soll, erklärt schon Josephus („Alterthümer", II, 1, 2) in sehr rationalistischer Weise. Nach der Angabe Burckhardt's (a. a. O., II, 778) und Robinson's (a. a. O., I, 108 fg.) kennen die Beduinen der Jetztzeit kein Holz oder sonstiges Mittel, welches dem Wasser die Bitterkeit nähme. Doch spricht Burckhardt (a. a. O., II, 780) die Vermuthung aus, Mose möchte durch den Saft der rothen Beeren des Strauches Gharkad oder Hamra (Peganum retusum, genauer Nitraria tridentata; vgl. Robinson, a. a. O., I, 106 fg.) das Wasser süß gemacht haben; aber um jene Jahreszeit, da die Israeliten nach Mara kamen, konnten diese Beeren noch nicht zur Reife gekommen sein. Jener Brunnen Nâba hat seinen Namen vielmehr von Nab (Nebe), einem Baum, welcher ein Steinobst trägt, das, nicht unangenehmen Geschmackes, noch vor den Kirschen reift, und dessen Blätter, gedörrt und zu Pulver gerieben, den Dienst einer vortrefflichen Seife thun; dieser Baum Nab scheint hier bei Mara zur Verwendung gekommen zu sein (della Valle, „Reiß-Beschreibung" [Genf 1674], III, 146; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 71 fg.). Auch in Ostindien, an der Koromandelküste gibt es einen Baum, der auf tamulisch Nellimaram (Nellisbaum) heißt und die Eigenschaft hat, bitteres und salziges Wasser wieder süß und trinkbar zu machen; dieselbe Eigenschaft soll auch eine Pflanze in Peru besitzen, welche von den Spaniern Yerva Caniani genannt wird (Michaelis, „Neue orientalische und exegetische Bibliothek" [Göttingen 1786—93], V, 51 fg.; Rosenmüller, „Das alte und neue Morgenland" [Leipzig 1818—20], II, 28 fg.). **Kneucker.**

Marala, eine Grenzstadt Sebulons, westlich von Sarid (s. d.; Jos. 19, 11). Knobel, welcher die abweichende Lesart der LXX (im Codex Vaticanus) Mageldа oder Magedla vergleicht, vermuthet die alte Ortslage in dem heutigen Mudscheibil oder Mschebil, östlich von Dschebâta (d. i. Gabatha), westlich Kesulloth (s. d.; vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841], III, 882; „Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 147; Seetzen, „Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], II, 143). Dagegen glaubt van de Velde den Namen in dem heutigen Tell Mardschâni wiederzuerkennen, einem großen künstlichen Hügel, eine halbe Stunde östlich von Ed-Dâmûn, südlich bei dem Nahr Naman, ostsüdöstlich von Akka, wo alte Brunnen und Säulen sich finden sollen. Das eine ist so wenig sicher als das andere. **Kneucker.**

Marcus, s. Markus.

Marder. In einer Weissagung gegen Babel verkündet der Prophet (Jes. 13, 21) zum Beweis, wie gänzlich einst die Stadt verödet sein werde, unter anderm, in den Ruinen werden 'Ohim hausen. Die Vulgata hat das Wort auf Drachen, andere haben es auf Marder oder Eule bezogen. Zum Gemälde einer menschenleeren Einsamkeit scheinen die Eulen am besten zu passen, weniger die Marder, die ohnehin in jenen Gegenden selten sind und die Nähe bewohnter Gehöfte lieben. Den Namen 'Oah bekam die Eule wol von ihrem Geschrei. Unrichtig übersetzt Luther Jes. 34, 14 ṣijjim (Steppenbewohner) mit „Marder". **Furrer.**

Mardochai, s. Mordechai.

Marescha (Luther: **Maresa**), Heimat des Propheten Elieser (2 Chron. 20, 37), nicht zu verwechseln mit Moreschet-Gath, dem Geburtsort des Propheten Micha (s. d.), von Josephus auch Marissa genannt, war ursprünglich ohne Zweifel ein „Larissa", d. h. eine mit Mauern „bewahrte", „umgebene" Stadt philistäischer Gründung (s. Gerar und Philistäer; vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" [Leipzig 1845], §. 82). Sie lag in der Niederung des Stammgebiets Juda (Jos. 15, 44) und wurde späterhin von Rehabeam befestigt (2 Chron. 11, 8; Josephus, „Alterthümer", VIII, 10, 1). Bis hierher drang Serach der Aethiopier vor, wurde aber von Asa (s. d.) im Thale Zephata, welches sich bis Marescha erstreckt, besiegt und bis Gerar in die Flucht geschlagen (2 Chron. 14, 9. 10; Josephus, „Alterthümer" VIII, 12, 1). Während des babylonischen Exils oder bald nach demselben scheinen die Edomiter sich über den Süden von Judäa ausgebreitet und denselben lange Zeit innegehabt zu haben, denn Josephus („Alterthümer", XII, 8, 6) und spätere Schriftsteller rechnen diese ganze Gegend mit zu Idumäa (s. Edom). Judas

Makkabäus zog, nachdem er den Idumäern Hebron entrissen hatte, über Maresa, das er verwüstete, nach Asdod (Josephus, „Alterthümer", XII, 8, 6; XIII, 9, 1; 1 Makk. 5, 65—68, wo statt „Samaria" „Maresa" zu lesen ist); Johannes Hyrkanus zwang nach der Einnahme von Adora und Marissa die idum. Einwohner der ganzen Gegend, die Gesetze und Gebräuche der Juden anzunehmen, und bekriegte die Samaritaner, weil sie die Marissener, Colonisten und Bundesgenossen der Juden, vergewaltigt hatten (Josephus, „Alterthümer", XII, 10, 2). Maresa befand sich noch im Besitz des Königs Alexander Jannäus, welcher unter andern auch diese Stadt den Arabern weggenommen hatte (Josephus, „Alterthümer", XIII, 15, 4; XIV, 1, 4). Im röm. Zeitalter ward dieselbe von Pompejus ihren Bewohnern zurückgegeben (Josephus, „Alterthümer", XIV, 4, 4; „Jüdischer Krieg", I, 7, 7), von Gabinius wieder aufgebaut und befestigt (Josephus, „Alterthümer", XIV, 5, 3; „Jüdischer Krieg", I, 8, 7) und später von den Parthern während ihres Kriegszugs gegen Herodes gänzlich zerstört (Josephus, „Alterthümer", XIV, 13, 9; „Jüdischer Krieg", I, 13, 9). In den Tagen des Eusebius und Hieronymus wurden die Trümmer von Maresa „auf der zweiten röm. Meile" von Eleutheropolis gezeigt. Knobel (zu Jos. 15, 44) befindet sich also im Irrthum, wenn er die Ortslage der alten Stadt in dem heutigen Mirsim, 4 Stunden südlich von Beit-Dschibrin (d. i. Eleutheropolis), an einer beckenartigen Ebene vermuthet, welche er für das Thal Zephata hält und um welche viele der Höhen durch Ruinen bezeichnet sind (vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841], III, 211, 214, 864; van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 250). Vielmehr haben Tobler („Dritte Wanderung nach Palästina" [Gotha 1859], 129 fg.; 142 fg.) und Robinson (a. a. O., II, 664, 692 fg.) mit Recht das biblische Marescha in der Trümmerstätte Marâsch wiedererkannt, 24 Minuten südsüdwestlich von Beit-Dschibrîn, auf einer sanft geschwungenen Hügelkuppe, welche von der westlichen Ebene nur eine halbe Stunde abliegt. Hier findet man noch ziemlich große Quadersteine, als Reste einer ältern Ortslage, und das Thal Zephata, welches bis nach Marescha reichte (2 Chron. 14, 9, also mit Zephat Richt. 1, 17 nicht zusammengestellt werden darf), kann recht wohl für die schöne offene Thalebene gehalten werden, welche von Norden her südwärts bei Beit-Dschibrîn in die Ebene Sephela (s. d.) ausläuft und wahrscheinlich einen der Hauptarme vom Wadi Simsin bildet (Robinson, a. a. O., II, 613; vgl. auch II, 625). Kneucker.

Maria, hebr. Mirjam, Gattin des Joseph (s. d.), aus Nazareth (Luk. 1, 26), Mutter Jesu. Ueber ihre Herkunft und Verwandtschaftsverhältnisse läßt sich aus den evangelischen Berichten nichts Sicheres entnehmen, auch nicht aus den beiden Geschlechtsregistern (s. d.), weil von diesen (ebenfalls bei Lukas, Kap. 3, 23) lediglich eine Stammtafel des Joseph, und nicht eine der Maria gegeben werden will (s. „Bibel-Lexikon", II, 428). Von der evangelischen Kindheitssage wird sie in dem Augenblicke eingeführt, in welchem sie als Verlobte des Joseph in ihrem Schose den künftigen Messias trägt (Matth. 1, 18; Luk. 1, 26 fg.). Der Bericht des ersten Evangelisten hierüber ist verhältnißmäßig einfach. Joseph erfährt die Schwangerschaft seiner Verlobten, und nicht willens, sie durch Veröffentlichung derselben der Schande (oder auch der Strafe, s. Jungfrau) preiszugeben, will er sich in der Stille von ihr trennen. Die Dazwischenkunft eines Engels, der ihm in einem Traumgesicht mittheilt, es habe in diesem Falle eine übernatürliche Empfängniß durch Vermittelung des Heiligen Geistes stattgefunden, und seine Verlobte werde den Messias gebären, bestimmt ihn jedoch, dieselbe ihrer Schwangerschaft ungeachtet zur Ehegattin zu nehmen; er enthält sich aber, bis nach der Geburt des ersten Sohnes, des ehelichen Umgangs mit ihr. In dieser Form war die Erzählung noch zu unbefriedigend; der übernatürlichen Empfängniß fehlte sowol das eigene Zeugniß der Maria als jede Beurkundung durch fremde Zeugen; ihre Zuverlässigkeit beruhte lediglich auf der Traumerscheinung des Joseph. Der dritte Evangelist hat denn auch einen motivirten Bericht aufgenommen. Hiernach kam der Engel (und zwar nicht blos im Traume) zur Maria nach Nazareth, begrüßte sie als eine Gottbegnadigte und erläuterte seinen Gruß durch die im Auftrage Gottes (Luk. 1, 26. 30) ihr mitgetheilte Nachricht, daß sie einen Sohn gebären, diesen Jesus heißen, und daß derselbe die Bestimmung haben werde, den Thron David's zu besteigen, d. h. Messias zu werden. Auf die erstaunte Frage der Maria, wie sie, die unberührte Jungfrau, gebären könne, ertheilt ihr der Engel die Auskunft: daß der „Heilige Geist" und „die Kraft des Höchsten" den männlichen Antheil vertreten, und daß der Verheißene ebendeshalb ein „Heiliger" sein werde. Zu ihrer Beruhigung fügte er noch hinzu, daß ein ähnliches

Wunder sich mit ihrer Anverwandten Elisabeth, der Mutter des Täufers Johannes, ereignet habe, die in vorgerücktem Alter durch göttliche Wunderkraft noch schwanger geworden; denn bei Gott sei überhaupt nichts unmöglich. Damit gibt sich denn auch Maria zufrieden. Zu diesem sehr umständlichen himmlischen Zeugniß kommt noch das Zeugniß der Elisabeth hinzu, die bei einem Besuche der Maria eine freudige Kindesbewegung in ihrem Schose empfindet und die Maria infolge dessen als „Gesegnete unter den Weibern" begrüßt (Luk. 1, 41 fg.). Alle Zweifel über ihren Beruf, die Mutter des Messias zu sein, schwinden nunmehr aus ihrer Brust. Sie extemporirt sofort einen Lobgesang auf ihren beseligenden Zustand und stellt sich selbst das Zeugniß aus, daß von jetzt an alle Generationen sie glücklich preisen werden (Luk. 1, 48). Nach dem ersten Evangelisten hatte Joseph, durch die Engelsvision beruhigt, und um die Verlobte gegen alle üble Nachrede zu schützen, sich sofort mit ihr verheirathet (Matth. 1, 24) und in Bethlehem häuslich niedergelassen (Matth. 2, 1 fg.). Nach dem dritten Evangelisten bleibt Maria vor der Geburt Jesu unverehlicht (Luk. 2, 4 fg.) und ihre nachherige Verehelichung mit Joseph wird nur vorausgesetzt, nicht erzählt (Luk. 2, 39 fg.). Diesem zufolge ließen sie sich in Nazareth häuslich nieder, eine durch die gesammte evangel. Ueberlieferung bestätigte Nachricht (s. Jesus Christus).

Daß diese Erzählungen nicht wirkliche Geschichte enthalten, darüber hat die historische Kritik längst entschieden (vgl. auch Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867 fg.], I, 362 fg.). Hätte Maria für den göttlichen Ursprung und die messianische Bestimmung Jesu eine so entscheidende Beglaubigung durch positive Engelsmittheilung erhalten, so wäre ihre spätere Unaufgeschlossenheit für die Bedeutung und Wirksamkeit ihres Sohnes und der Unglaube der übrigen Familiengenossen dem messianischen Auftreten Jesu gegenüber schlechterdings unerklärlich. Die Sage selbst ist dem Bedürfnisse der judenchristlichen Ueberlieferung entsprungen, der messianischen Würde Jesu schon in den Geburtsvorgängen eine Unterlage zu geben. Jesus ist darin keineswegs als Welterlöser, sondern als Erbe des David'schen Thrones (Luk. 1, 32), als ewiger König über das Haus Jakob's (Luk. 1, 33; vgl. 2 Sam. 7, 16; Jes. 9, 6), aufgefaßt, und die jungfräuliche Geburt stützt sich namentlich auf die misverstandene Stelle Jes. 7, 14, die von der Frau des Propheten, nicht aber von der jungfräulichen Mutter des Messias zu verstehen ist (s. Immanuel). So bleibt als urkundlich gesichert nur stehen die legitime Ehe der Maria mit dem Holzarbeiter Joseph (s. d.) in Nazareth, aus welcher als erstgeborener Sohn Jesus hervorging, dem später noch eine Reihe weiterer Kinder, Söhne und Töchter, folgte. Maria war eine kinderreiche, und, nach alttest. Anschauung, schon deshalb eine glückliche Mutter.

Den Feinden des Christenthums, namentlich den Juden, gab die Sage von der jungfräulichen Geburt Jesu willkommenen Anlaß, die jungfräuliche Ehre der Maria (und damit auch den legitimen Ursprung Jesu) anzutasten. Den Gesta Pilati (Kap. 2) zufolge, (vgl. Tischendorf, De evangeliorum apocryphorum origine et usu [Leyden 1851], S. 323 fg.) erheben die Aeltesten, nebst Annas und Kaiphas, vor Pilatus gegen ihn den Vorwurf, daß er aus unkeuschem Umgang entsprossen sei. Nach dem Tractat Sanhedrin (LXVII, 1; vgl. Schöttgen, Horae hebr. et talm. in N. T. [Dresden und Leipzig 1733—42], II, 695) war Maria eine Lockenkräuslerin, ihrem Manne Stada untreu, und Jesus die verbrecherische Frucht ihres Verhältnisses zu dem Soldaten Pandera (oder Panthera; er heißt Poppus, Sohn Judä), eine Verleumdung, deren frühe Entstehung durch das jüdische Zeugniß bestätigt wird, dessen der Heide Celsus in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr. zur Verkleinerung des Christenthums sich bediente (Origenes, Opera graeca et latina, ed. de la Rue [Paris 1733—59], I, 350 fg.). Eine scharfsinnige Erklärung der Namen Panthera (υἱὸς πανθέρου so viel als πενθέρου heiße Jesus ursprünglich als Sohn Joseph's, des Schwiegersohnes des Eli, des Vaters Maria's, im Gegensatz zum υἱὸς παρθένου, dem Jungfrauensohn) und Stada (Sta, da vom Soldaten, der einem unkeuschen Weibe zuruft) hat Hitzig (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", VIII, 244 fg.; vgl. auch Strauß im „Athenäum", Jahrg. 1839, S. 15 fg., und von der Alm, „Die Urtheile heidnischer und jüdischer Schriftsteller der vier ersten christlichen Jahrhunderte über Jesus und die ersten Christen" [Leipzig 1864]) gegeben. Eine Widerlegung verdienen jene verleumderischen Erfindungen nicht, die noch im Mittelalter in den sogenannten „Ursprüngen Jesu" (Toledoth Jeschuah; vgl. Eisenmenger, „Entdecktes Judenthum" [Königsberg 1711], I, 105 fg.) von den Juden weiter ausgesponnen wurden. Auch neuere Dar-

steller haben, infolge ihrer rationalistischen Auffassung der Kindheitssage, den Charakter der Maria unwürdig dargestellt. Venturini („Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth" [2. Aufl., Bethlehem [Kopenhagen] 1806], I, 140 fg.) nimmt unverhohlen eine schändliche geschlechtliche Täuschung der Maria durch einen schwärmerischen, verliebten Jüngling (Joseph von Arimathia) an, und Paulus („Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien" [Heidelberg 1830—32], I, 99 fg.; „Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums" (Heidelberg 1828], I, 80 fg.) deutet, nur versteckter, auf einen Engel Gabriel mit irdischem Fleisch und Blut hin, dem sich Maria in frommer gläubiger Begeisterung hingegeben. Alle Versuche dieser und ähnlicher Art, die fromme Sage in „natürliche" Geschichte zu verwandeln, führen zur Profanation einer im keuschesten und reinsten Stil gehaltenen Sagenbildung und sind nach Verdienen von Strauß („Das Leben Jesu kritisch bearbeitet" [1. Ausg., Tübingen 1835—36], I, 106 fg.) gegeiselt worden.

Die spätere altchristl. Sage vom 2. Jahrh. n. Chr. an überbot noch um vieles die Wunder der evangelischen Geburtsgeschichte. Maria ist hiernach die Tochter des Judäers Joachim und der Judäerin Anna, beide stammten aus Davidischem Geschlecht (Protevangelium Jacobi, Kap. 1 fg.; Evangelium de nativitate Mariae, Kap. 1 fg.; Evangelium Pseudo-Matthaei, Kap. 1 fg.; Epiphanius, Adv. haer., LXXIX, 5). Der Vater war ein frommer Heerdenbesitzer wie sein Ahnherr David. Zwanzig Jahre lang war die Ehe kinderlos geblieben, bis Joachim, vom Tempelschreiber bei Anlaß einer Festreise auf die Schmach seiner Kinderlosigkeit aufmerksam gemacht, sich zu Bußübungen ins Gebirge zurückzog. Der einsam zurückgebliebenen Gattin kündigt infolge davon ein Engel an, daß sie ein Kind gebären werde, und auch dem Joachim wurde im Gebirge eine ähnliche Engelsverheißung zutheil, wonach er eine Tochter erhalten sollte, die an Heiligkeit alle Frauen übertreffen würde. Auch deren Name „Maria" wurde ihm vom Engel bereits vorausgenannt mit der Versicherung, daß dieselbe in ewiger Jungfräulichkeit leben und als Jungfrau den Welterlöser gebären werde. Eine gemeinsame Begegnung Joachim's und der Anna an einem bestimmten Orte bildete das Wahrzeichen für die Zuverlässigkeit der Mittheilung. Der Engel, der bei den Aeltern die Verheißung der Tochter vermittelt, ist unverkennbar aus der evangelischen Sage entlehnt, die übrigen Züge stammen aus der Simsons-Sage. Maria entwickelte sich nun als Wunderkind. Mit sechs Monaten machte sie bereits sieben Schritte; die Mutter wehrte von ihrer Kammer alle profanen Berührungen ab. Nach dem ersten Jahre ward sie von den Priestern eingesegnet, und nach Vollendung des dritten Jahres dem Tempel anvertraut, nach welchem sie eine solche Sehnsucht empfand, daß sie sich, dort angelangt, nach den von ihr scheidenden Aeltern gar nicht mehr umsah (Protevangelium Jacobi, Kap. 7; Evangelium Pseudo-Matthaei, Kap. 4). Im Tempel lebte sie in einem Zustande seliger Verklärung; ihr Gesicht glänzte wie Schnee; sie brachte ihre Zeit theils mit Frauenarbeit, die ihr gar keine Mühe verursachte, theils im Gebet zu, und hatte täglich Besuche von Engeln, die sie mit Speise versahen; die von den Priestern ihr gereichte Speise vertheilte sie unter die Armen. In sämmtlichen Tugenden übertraf sie bald alle übrigen Jungfrauen; durch ihre Berührung wurden Kranke geheilt (Protevangelium Jacobi, Kap. 8; Evangelium de nativitate Mariae, Kap. 7; Evangelium Pseudo-Matthaei, Kap. 6). Nach Zurückweisung der Brautwerbung des Hohenpriesters Abiathar (vgl. 1 Sam. 22, 20 fg.) wählte sie ganz entschieden den jungfräulichen Stand, als den ihr allein angemessenen (Evangelium Pseudo-Matthaei, Kap. 7), und da nach ihrem zwölften (oder vierzehnten) Jahre ihre Verheirathung der Tempelordnung zufolge nicht länger verschoben werden konnte, ward sie dem abgelebten Greis und Witwer Joseph (Verlobter der Maria; s. d.) durch ein wunderbares Los angetraut (Evangelium de nativitate Mariae, Kap. 8; Protevangelium Jacobi, Kap. 9 fg.; Evangelium Pseudo-Matthaei, Kap. 8), damit er ihr als Keuschheitswächter zur Seite stehe. Bei der Verkündigung des Engels, daß sie den Messias gebären werde, wird auf die Unverletzlichkeit ihrer Jungfrauschaft das hauptsächlichste Gewicht gelegt (Evangelium de nativitate Mariae, Kap. 9): „Als Jungfrau soll sie empfangen, als Jungfrau gebären und als Jungfrau säugen". Jetzt galt es nur noch den Joseph, der nicht eingeweiht war, von der unbefleckten Jungfrauschaft seiner schwangern Verlobten zu überzeugen, was keine Mühe mehr kostete. Eigenthümlich ist der apokryphischen Erzählung, daß Maria und Joseph, dem Verdachte des Geschlechtsumgangs miteinander ausgesetzt, sich durch den Gebrauch des Fluchwassers

vor dem Gericht reinigen müssen (Protevangelium Jacobi, Kap. 13 fg.; Historia Josephi, Kap. 87; Evangelium de nativitate Mariae, Kap. 10; Evangelium Pseudo-Matthaei, Kap. 10), selbstverständlich für beide nur zum Zwecke einer glänzenden Keuschheitsprobe. Die Geburt Jesu fand zu Bethlehem in einer Höhle bei himmlischer Beleuchtung statt (Protevangelium Jacobi, Kap. 17 fg.; Historia Josephi, Kap. 7; Evangelium infantiae, Kap. 2 fg.; Evangelium Pseudo-Matthaei, Kap. 13). Auch bei diesem Anlaß liegt das Hauptgewicht auf dem Zeugniß der Hebamme, daß trotz der Geburt eines Sohnes Maria nach wie vor jungfräulich geblieben sei.

Diese Mittheilungen sind für die Entstehung des Mariencultus in der kath. Kirche lehrreich. Die Tendenz, die jungfräuliche Geburt Jesu möglichst sicherzustellen und mit dem reichsten Wunderkranz zu umgeben, ist der einzige Hebel der gesammten Erfindung. Die Geschichte wird vollständig gemacht; denn daß der Messias der Jungfrauensohn ist, steht ja biblisch fest. Die misverstandene Stelle Jes. 7, 14 bleibt die unerschöpfliche Quelle der Sage, wie sie in den einfachsten Zügen von dem ersten und dritten Evangelisten zuerst aufgenommen und dann von den apokryphischen Bearbeitern, fast lediglich auf Grund der synoptischen Berichte und nach alttest. Vorbildern, weiter ausgeschmückt worden ist.

Von solchen Auswüchsen der religiösen Phantasie, wie sie den römisch-kath. Mariencultus nach sich gezogen haben, thut es wohl, zu den ursprünglichen geschichtlichen Nachrichten zurückzukehren. Sie fließen im N. T. zwar sehr sparsam, gewähren aber doch einigermaßen ein Bild von der Mutter Jesu. Die Kindheitssage berichtet uns nach der Geburt Jesu noch, daß die Magier das Kind bei der Mutter Maria gesehen (Matth. 2, 11), und daß Joseph mit Jesus und Maria, nach einer Engelswarnung vor Herodes, sich nach Aegypten geflüchtet habe (Matth. 2, 13 fg.). Der dritte Evangelist weiß von dieser Reise nach Aegypten nichts, dagegen von einem Zusammentreffen eines gottesfürchtigen Greises (Simeon) bei dem Reinigungsfeste mit der Wöchnerin im Tempel, wobei Maria und Joseph sich über dessen Weissagung, daß Jesus eine messianische Bestimmung habe, verwunderten (Luk. 2, 33), was zu den Wunderberichten der Kindheitssage keineswegs stimmt. Simeon scheint hier die Stelle des Engels Gabriel zu vertreten, und der Maria erst im Tempel die Eröffnung über die Messianität ihres Sohnes, aber auch über den tödlichen Schmerz, den ihr dessen Kreuzestod bereiten werde (Luk. 2, 35), zutheil geworden zu sein. Sonst berichtet uns der dritte Evangelist aus der Jugendgeschichte Jesu noch ein strafendes Wort der Mutter an den zwölfjährigen Sohn, bei Anlaß seiner Entfernung von der Reisegesellschaft während des Festaufenthalts in Jerusalem (Luk. 2, 48), und auch damals sollen die durch den Engel in alle Geheimnisse des göttlichen Ursprungs Jesu eingeweihten Aeltern keine Ahnung von seiner höhern Würde und Bestimmung gehabt haben (Luk. 2, 50), wenn auch Maria die auffallende Antwort des Sohnes in Erinnerung behielt (Luk. 2, 51). Demnach bricht der geschichtliche Kern selbst durch die sagenhafte Hülle der Kindheitsgeschichte hindurch. Die Mutter, wie sehr sie im Familienkreise zu Nazareth hervortritt, erkennt den messianischen Beruf ihres Sohnes nicht, und sie betrachtet ihn keineswegs als ein vom Himmel ihr geschenktes Wunderkind.

Im älterlichen Hause zu Nazareth scheinen sich der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach der synoptischen Darstellung nur Schwierigkeiten entgegengestellt zu haben. Daß diese von der hervorragenden, zärtlich besorgten, Mutter kamen, ist sehr wahrscheinlich. Hat Jesus doch wol auch aus dieser Rücksicht nicht Nazareth, sondern Kapernaum zum Wohnorte und Mittelpunkt seiner Thätigkeit gewählt. Die Familie hatte sich mittlerweile vermehrt; Söhne und Töchter (so Mark. 3, 31 fg.; Matth. 12, 46 fg.; Luk. 8, 19 fg.) waren vorhanden, wie viele, läßt sich nicht ausmitteln. Der zweite Evangelist (Mark. 6, 3) nennt als zur Zeit Jesu noch am Leben Jakobus, Joses (Matth. 13, 55 fg.: Joseph), Judas und Simon; die Töchter sind nicht aufgezählt; daß es mehrere, nicht nur zwei, waren (vgl. Epiphanius, Adv. haer., XXVIII, 7; LXXVIII, 9) erhellt aus Matth. 13, 56, wo von „allen" (πᾶσαι) Schwestern Jesu die Rede ist. Nur die tendenziöse Voraussetzung einer immerwährenden Jungfrauschaft der Maria konnte diese Geschwister in Vettern und Basen Jesu verwandeln wollen (s. Brüder Jesu). Aber keiner der Brüder hatte sich an ihn angeschlossen. Als das erste gerichtliche Verfahren gegen ihn stattfand, wegen eines angeblichen mit dem Teufel geschlossenen Bündnisses, hatte sich zwar Maria mit den Brüdern auf dem Schauplatze in Kapernaum eingefunden, aber nicht, um für den Sohn einzustehen, sondern um ihn als einen Irrsinnigen in Gewahrsam nehmen zu lassen

(das Richtige bei Mark. 3, 21), und er sah sich genöthigt, Mutter und Brüder, welche stürmisch Einlaß bei ihm begehrten, abzuweisen mit den bittern, für sein damaliges Verhältniß zu seinen Familiengenossen, namentlich auch zur Mutter, bezeichnenden Worten: „Hier, um mich herum (er deutete auf seine Jünger und Anhänger), ist meine Mutter, sind meine Brüder. Wer den Willen meines Vaters thut, den betrachte ich als Bruder, Schwester, Mutter" (Mark. 3, 34 fg.; Matth. 12, 48 fg.; Luk. 8, 21). Dieser Vorgang hat ohne Zweifel die Kluft zwischen Jesus und seinen Familiengenossen noch erweitert. Als er einen verspäteten Bekehrungsversuch in seiner Vaterstadt machte (vgl. Mark. 6, 1 fg. mit Matth. 13, 53 fg.), scheint er mit seiner Familie in keine Berührung getreten zu sein, und der erste Evangelist hielt es für gerathen, das Jesu, zur Zeit des Redactors bekehrte, Verwandte tief verletzende Wort der ältesten Urkunde: „Ein Prophet ist nirgends weniger geehrt als in seiner Vaterstadt und bei seinen Verwandten und in seinem Hause" (Mark. 6, 4) dahin abzuändern, daß wenigstens die Verwandten wegfielen (Matth. 13, 57). Darum findet sich auch Maria, nach der synoptischen Ueberlieferung, nicht unter den Frauen, welche Jesus bis zum Grabe mit liebevoller Theilnahme begleiteten (vgl. Mark. 15, 47; 16, 1; Matth. 28, 1; Luk. 23, 55; 24, 10 fg.). Erst die Apostelgeschichte (Kap. 1, 14) versetzt sie mit ihren Söhnen, nach der Himmelfahrt Jesu, in den Apostelkreis. Wie sie plötzlich dahin gekommen (sie erscheint neben den Jesu bisher befreundeten Frauen, den γυναιξίν, als eine neue Zugabe zum Jüngerkreise), bleibt unerklärt; daß ihre Bekehrung (Meyer nimmt an, durch die Auferstehung Jesu) dadurch in einen zu frühen Zeitpunkt gesetzt wird, ist nach dem Charakter des ersten Theils der Apostelgeschichte nicht unwahrscheinlich.

Nach der Darstellung des vierten Evangelisten verhielt es sich wesentlich anders. Maria erscheint zwar während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu bei diesem nur zweimal, beim Beginne (Joh. 2, 1 fg.), und beim Ausgang seiner öffentlichen Thätigkeit (Joh. 19, 25 fg.), beidemale aber in entscheidenden Momenten, und gewiß nicht absichtslos gerade in diesen. Im Widerspruche mit der synoptischen Ueberlieferung nimmt sie an der ersten messianischen Verherrlichung ihres Sohnes, bei der Wasserverwandlung in Kana (s. d.), lebhaft theil, und er lehnt nur ihre voreilig angebotene Hülfe ab (Joh. 2, 4), wobei sie sich aber entschieden für ihn erklärt (Joh. 2, 5); die Mutter mit den Brüdern besucht ihn nachher auch in Begleitung der Jünger zu Kapernaum, ein ebenso freundlicher Besuch, als der synoptische (Mark. 3, 21 fg.) ein unfreundlicher war. Vermuthlich ist es (Joh. 7, 5) Schonung gegen die Mutter, wenn nur die Brüder als ungläubig dargestellt sind. Die Scene unter dem Kreuze (Joh. 19, 25), welche dem Verhältnisse Jesu zur Mutter einen so feierlichen und zärtlichen Abschluß gibt, bildet zur Scene in Kana das bezeichnendste Gegenbild; denn hier wollte die Mutter voreilig sorgen für den Sohn, wo nur er zu sorgen hatte, dort sorgt er rechtzeitig noch in der Stunde höchster Noth für die sorgenvolle Mutter. Freilich bleibt der Vorgang selbst geschichtlich unbegreiflich. Denn da Maria eine Anzahl von Söhnen und nicht wenige Töchter besaß, so wäre die Uebergabe an den Lieblingsjünger nur unter der Voraussetzung motivirt gewesen, daß sie als gläubige Verehrerin des Sohnes von ihren ungläubigen Kindern keine Hülfe mehr zu erwarten hatte, oder gegen ihren verderblichen Einfluß hätte gesichert werden müssen. Aus Apg. 1, 14 geht aber hervor, daß Mutter und Brüder, d. h. also wol die ganze Familie, gleichzeitig bekehrt worden sind, was auch das Wahrscheinlichste ist. So sind die evangelischen Nachrichten über Maria nicht nur ziemlich dürftig, sondern auch zum Theil widersprechend. Als gesichert steht wol fest, daß sie den Sohn nur mit Widerstreben die gefahrvolle messianische Laufbahn betreten sah, und daß sie die jüngern Kinder von dem Anschluß an ihn ängstlich zurückhielt. Erst nach seinem Hinscheiden ging ihr das Verständniß für seine messianische Würde und persönliche Herrlichkeit auf und gewann sie einen Einblick in die Bedeutung seines Werks.

Die Verehrung, welche die christl. Gemeinde schon gegen das Ende des 1. Jahrh. der Mutter des Herrn zollt, ist natürlich; der steigende Glanz, der den Namen Jesu umgab, warf seinen Widerschein immer stärker auf die Mutter; sie erschien als vor andern Frauen gottbegnadigt (Luk. 2, 28). Der englische Gruß klingt wie eine alte Hymne auf die Mutter des Herrn, wiewol Jesus selbst bedeutsam genug, als ein Weib aus dem Volk seine Mutter selig pries (Luk. 11, 27), diese Seligpreisung von der Mutter, als solcher, ablehnte und sie auf diejenigen übertrug, die Gottes Wort hören und bewahren

(Luk. 11, 28; vgl. Mark. 3, 33 fg.), was damals, wo er dies sagte, von seiner Mutter überhaupt in keiner Weise noch gelten konnte.

Der Mutter Jesu irgendeinen Cultus oder sogar beinahe göttliche Ehren zu widmen, dazu bietet das N. T. nicht die geringste Veranlassung dar. Nicht nur fordert Jesus selbst in keiner Weise dazu auf, sondern auch in den apostolischen Schriften findet sich von einem Mariencultus keine Spur. Das Himmelsweib im Offenbarungsbuch (Kap. 12, 1 fg.) bedeutet nicht die Maria, sondern, wie schon das zwölfbesternte Diadem schlagend zeigt, das wahre Israel, die Gottesgemeinde, aus welcher der Messias hervorgegangen ist und die in der großen Verfolgungszeit (Offb. 12, 6), nach der Meinung des Apokalyptikers, durch Flucht in die Wüste sich retten sollte. Auch der Umstand, daß an jener Stelle nicht von der „Jungfrau", sondern von dem „Weib" die Rede ist, verstärkt den Beweis, daß nicht Maria verherrlicht werden soll; denn alle Huldigungen, mit welchen die Kirche sie mehr und mehr überhäuft, haben ihren Grund in der Vorstellung von ihrer Jungfräulichkeit, der sich die Gottheit selbst, zum Behuf der Menschwerdung, als eines unentbehrlichen Organs bedient habe.

Mit der Nachricht Apg. 1, 14 hört jede geschichtliche Kunde von Maria auf. Nicephorus Kallisti („Kirchengeschichte", II, 3) will freilich im 14. Jahrh. wissen, daß sie Jesum in ihrem 15. Jahre geboren und nach seinem Hinscheiden noch 11 Jahre im Hause des Johannes zugebracht, im 59. Jahre ihres Lebens gestorben sei. Eine eigenthümliche geschichtliche Erinnerung hat sich bei Origenes (Hom. XVII zu Luk. 2, 35 in seinen Opera, II, 952) erhalten, der die Weissagung Simeon's von dem die Seele Maria's durchbohrenden Schwert auf den Unglauben der Maria bezieht. Die spätere Beziehung auf ihren angeblichen Märtyrertod lag allerdings näher, wobei die Stelle Luk. 2, 35 noch mit Offb. 12, 13 fg., der Stelle von dem Drachen, der das Himmelsweib verfolgt, und den zwei wunderbaren Adlerflügeln, die dasselbe zum Zweck seiner Flucht erhielt, combinirt wurde. Doch drückt sich noch ein sonst nicht durch kritische Schärfe ausgezeichneter Zeuge des 4. Jahrh., Epiphanius (Adv. haer., II, 3, 78, 11), über den Ausgang der Maria sehr vorsichtig aus. Er erklärt, daß aus der H. Schrift nicht erhelle, ob Maria gestorben und begraben worden sei oder nicht. Auch darüber sei nichts in Erfahrung zu bringen, ob sie den Apostel Johannes auf seiner Reise nach Kleinasien begleitet habe oder nicht. Was ihren Tod betrifft, so könne sich dabei das Wort von den zwei Adlerschwingen erfüllt haben, indem mit denselben angedeutet werde, sie sei nicht gestorben, sondern habe sich, von der Verwesung unberührt, in die Regionen der unvergänglichen Welt emporgeschwungen. Erst vom 5. Jahrh. an bildet sich, auf solcher Grundlage, die Fabel von der körperlichen Himmelfahrt der Maria aus, lediglich auf das Argument gestützt, daß der Körper der „Gottesgebärerin" (θεοτόκος), der Natur der Sache nach, unmöglich habe der Verwesung verfallen können. Nach der spätern Ausschmückung wurde ihre Seele durch Engelsbotschaft auf ihre Himmelfahrt vorbereitet und, unter Wehklagen einer großen Zahl anwesender Freundinnen, vom Sohne Gottes mit Engelchören in den Himmel abgeholt. Der Leib wurde in Gethsemane begraben und von dort binnen drei Tagen in den Himmel versetzt (vgl. die kirchl. Tradition bei Nicephorus Kallisti, a. a. O., II, 21 fg.). Obwol selbst Epiphanius (Adv. haer., LXXIX, 4: ναὶ δὴ παρθένος ἦν . . ., καὶ τετιμημένη, ἀλλ' οὐκ εἰς προσκύνησιν ἡμῖν δοθεῖσα) noch davor gewarnt hatte, sie als eine „Göttin" und als einen Gegenstand des Cultus zu behandeln, so ward sie doch seit dem 7. Jahrh. Mittelpunkt besonderer Kirchenfeste, die nur zum Theil, wie Mariä Verkündigung, Mariä Reinigung (Lichtmesse), Mariä Heimsuchung, auf die evangelische Sagengeschichte zurückdatiren. Auf apokryphischen Mittheilungen beruhen die Feste Mariä Geburt und Mariä Opferung (für den Tempel). Dem Fest der unbefleckten Empfängniß, gleichfalls einer Consequenz der „Gottes-Mutter", zunächst an die apokryphische Erzählung von der wunderbaren Schwangerschaft der Mutter der Maria, Anna, nach langjähriger Unfruchtbarkeit sich anschließend, ist bekanntlich am 8. Dec. 1854 vom Papst Pius IX. eine dogmatische Grundlage gegeben worden, wonach Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängniß von allem Makel der Erbsünde befreit worden sein soll. Eine Dogmatisirung ihrer angeblichen (leiblichen) Himmelfahrt (assumptio Mariae im Unterschied von der ascensio Christi), und daher eine neue Verherrlichung des apokryphischen Festes Mariä Himmelfahrt, soll in naher Aussicht stehen. Da der biblische Boden in allen diesen Legenden schlechterdings verlassen und handgreifliche Fabeln zu Ausgangspunkten für gottesdienstliche Einrichtungen

der Kirche geworden sind, so haben wir uns an diesem Orte damit nicht weiter zu befassen. Ein ehrenvolles Gedächtniß wird auch die evangelische Kirche der Mutter des Herrn stets bewahren.

Vgl. außer dem N. T. besonders Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti (Leipzig 1832); Tischendorf, a. a. O.; Hofmann, „Das Leben Jesu nach den Apokryphen", (Leipzig 1851); Wagenseil, Confutatio libri Toledoth Jeschuah in seinen Tela ignea Satanae (Altdorf 1681); Nitzsch, „Ueber eine Reihe talmudischer und patristischer Täuschungen, welche sich an den mißverstandenen Spottnamen ben-pandera geknüpft" in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1840, I, 115 fg.; Nicephorus Kallisti, a. a. O., I, 7; II, 3, 21 fg.; Niemeyer, „Charakteristik der Bibel" (1. Ausg., Halle 1775), I, 34; s. auch Joseph (Verlobter der Maria). Schenkel.

Maria, Gattin des Alphäus (Kleopas), Mutter des Apostels Jakobus, „des Kleinen" (s. Alphäus und Kleopas). Schenkel.

Maria. 1) Eine Christin in Jerusalem, die Mutter des Johannes Markus (s. d.), welche ein eigenes Haus in Jerusalem bewohnte, in welcher Gemeindeversammlungen gehalten wurden. Petrus flüchtete sich zunächst in dieses Haus nach seiner Befreiung aus dem Gefängniß (Apg. 12, 12 fg.). 2) So hieß auch (Röm. 16, 6) eine Christin in Rom oder Ephesus, welche sich um den Apostel durch Hülfeleistungen verdient gemacht hatte. Schenkel.

Maria, eine Jüngerin Jesu, die Schwester der Martha (s. d.), deren Bekanntschaft Jesus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem gemacht, und bei welcher er eine außergewöhnliche Empfänglichkeit für die Idee des von ihm verkündigten Gottesreiches gefunden hatte (Luk. 10, 38 fg.). Mit Unrecht wird angenommen, daß Lukas den Vorgang in einen Flecken Galiläas verlege (Meyer zu der angeführten Stelle; Baur, „Kritische Untersuchungen der kanonischen Evangelien" [Tübingen 1847], S. 433), denn Jesus hatte die Reise durch Samaria, als er jene Bekanntschaft machte (Luk. 9, 51 fg.), bereits angetreten; der Schauplatz des Vorgangs ist, dem dritten Evangelisten zufolge, entweder ein samaritanisches oder ein judäisches Dorf. Der vierte Evangelist dagegen verlegt den Wohnort der Maria nach Bethanien (s. d.), und neben den beiden Schwestern tritt noch besonders ein Bruder Lazarus (s. d.) in den Vordergrund, welchen Jesus vom Tode erweckte (Joh. 11, 1 fg.; vgl. noch Kap. 12, 1 fg.). Aus Dankbarkeit für die Errettung des Bruders salbte (Joh. 12, 1 fg.) Maria Jesum bei einem ihm zu Ehren im Hause des Lazarus abgehaltenen Festmahl mit köstlicher Narde.

Unstreitig liegen über die Maria und ihre Familienverhältnisse den beiden evangelischen Erzählungen ganz verschiedene Voraussetzungen zu Grunde: Bei dem dritten Evangelisten (Luk. 16, 20 fg.) fehlt die Hauptperson, um welche sich das Interesse des vierten namentlich dreht, Lazarus (s. d.), oder vielmehr der letztere kommt in einer ganz andern Verbindung, lediglich als parabolische Figur vor. Nicht durch ein Aufsehen erregendes Wunder verherrlicht sich, nach dem dritten Evangelium, Jesus gegenüber der Maria; das Eine, was noththut, ist im Gegentheil weder ein Wunder noch etwas Aufsehenerregendes, sondern das demüthige und sinnende stille Sitzen zu Jesu Füßen (Luk. 10, 39. 42). Mit der Todeskatastrophe Jesu ist Maria in diesem Evangelium in keine Verbindung gebracht, denn das Weib, welches Jesum bei einem Mahle salbt, ist nicht eine fromme Jüngerin, sondern eine notorische Sünderin (Luk. 7, 37). Der Darstellung des vierten Evangelisten zufolge ist dagegen Maria und ihre Familie in Bethanien mit dem Leidensgang Jesu aufs innigste verknüpft. Die Auferweckung des Lazarus gibt dem Synedrium den Anstoß zur Gefangennahme und Verurtheilung Jesu (Joh. 11, 45 fg.). Maria salbt ihn mit bestimmter Beziehung auf die nahe bevorstehende Einbalsamirung seines Leichnams (Joh. 12, 17). Gleich den Tag darauf erfolgt der feierliche Einzug Jesu in Jerusalem (Joh. 12, 12). Die Differenz in der Darstellung der beiden Evangelisten ist so tiefgreifend, daß an eine Ausgleichung nicht zu denken ist. Der vierte Evangelist fand die Erzählung im dritten Evangelium vor und combinirte sie mit der Parabel von dem in Abraham's Schos versetzten armen Lazarus und der Salbungsgeschichte (Luk. 7, 36 fg.; Mark. 14, 3 fg.; Matth. 26, 6 fg.) in durchaus origineller Weise, wobei ihm durch Markus und Matthäus Bethanien als Schauplatz der Salbung gegeben war. Dagegen ist die Erzählung von den beiden Schwestern beim dritten Evangelisten nicht als blose Parabel zu fassen, wobei Maria den „Glauben" im Sinne des Apostels Paulus, Martha die „Werke des Gesetzes"

im Sinne der antipaulinischen judenchristl. Partei repräsentirte (vgl. Baur, a. a. O., S. 445; Schwegler, „Das nachapostolische Zeitalter" [Tübingen 1845—46], II, 52 fg.), sondern es ist uns in dem auf eigenthümlichen Quellen beruhenden Reisebericht eine wirkliche Begebenheit aufbehalten. Maria, von deren Wohnort und nähern Verhältnissen wir dabei nichts Genaueres erfahren, erscheint als ein für das Evangelium und dessen Idealität und Innerlichkeit erschlossenes Gemüth, und hat insofern auf dem Standpunkt des von Paulinischem Geiste beeinflußten dritten Evangeliums einen sittlich vorbildlichen Charakter als Typus des Glaubens. Schenkel.

Maria Magdalena, d. h. aus der Stadt Magdala (s. d.) gebürtig. Dieselbe hatte an hochgradiger Besessenheit (s. d.) gelitten (nach Luk. 8, 2; Mark. 16, 9, sollen sieben Dämone in ihr gewesen sein), und war von Jesus geheilt worden. Die nervöse Reizbarkeit, die ihr eigen war, ging infolge dieser Heilung in dankbare, vielleicht ans Schwärmerische grenzende Bewunderung für den Meister über, an den sie sich mit noch andern durch ihn geheilten Frauen anschloß, wobei sie auf seinen Wanderungen die Verpflegung des Jüngerkreises mit besorgen half (Luk. 8, 3; Mark. 15, 41). Als die Jünger in der Stunde der Todesgefahr Jesum im Stiche ließen, hielt sie mit den dem Meister befreundeten Jüngerinnen in seiner Nähe treu aus und ersparte sich sogar den schmerzlichen Anblick der Kreuzigung nicht (Mark. 15, 40; Matth. 27, 56; Joh. 19, 25; Luk. 23, 49 nennt die betreffenden Frauen nicht mit Namen). Mit Spannung verfolgte sie, nach der Kreuzigung, den weitern Verlauf der tragischen Katastrophe (Mark. 15, 47), und merkte sich insbesondere die für Jesu Leichnam bestimmte Grabstätte (Matth. 27, 61), an welcher sie sich nach der Beisetzung des Leichnams, der evangelischen Erzählung zufolge, in Schmerz versenkt niederließ. Sie stand am Sonnabend nach dem Ablauf der Sabbatruhe an der Spitze der Frauen, welche die Spezereien zum Einbalsamiren des Leichnams Jesu einkauften (Mark. 16, 1; nach Joh. 19, 40 besorgte dagegen Nikodemus den Einkauf dieser Gegenstände in Ueberfülle). Ebenso befand sie sich in der Sonntagsfrühe an der Spitze der Frauen, welche die Grabstätte Jesu besuchten und den Leichnam darin nicht mehr vorfanden (Mark. 16, 2; Matth. 28, 1; nach Joh. 20, 1 besuchte sie das Grab allein, eine Differenz von den Synoptikern, die selbst Meyer zu der angeführten Stelle anerkennt und die zu Ungunsten des vierten Evangeliums zu entscheiden ist). Die hervorragende Stelle, welche sie im Kreise der Jüngerinnen einnahm, erklärt sich mit durch den Umstand, daß nach der spätern Ueberlieferung sie als die erste Besucherin des Grabes in der Sonntagsfrühe genannt wurde. Auch scheint ihr, als sie den Frauen voran dem Grabe nahte, die Erscheinung Jesu zuerst zutheil geworden zu sein (vgl. Mark. 16, 9; Matth. 28, 9; Joh. 20, 11 fg.). Sie brachte die frohe Botschaft von dem auferstandenen Jesus zuerst den Jüngern, wenn auch in Begleitung der übrigen Frauen (Mark. 16, 7; Matth. 28, 10; Luk. 24, 9; Joh. 20, 18). Gewissermaßen scheint sie den engern Kreis der Jüngerinnen Jesu zusammengehalten und geleitet zu haben (Uebertriebenes in dieser Beziehung bei Renan, Vie de Jésus [13. Aufl., Paris 1867], S. 151 fg.; 434). Die Annahme, daß unter der Sünderin, welche Jesum bei dem Mahl im Hause des Pharisäers salbte (Luk. 7, 36 fg.; vgl. dazu Mark. 14, 3 fg.; Matth. 26, 6 fg.; Joh. 12, 1 fg.), die Maria von Magdala zu verstehen sei, ist aus der Luft gegriffen, mit Luk. 8, 2 (an welcher Stelle unverkennbar der Evangelist die Maria Magdalena zum ersten mal erwähnen will) in keiner Weise vereinbar und würdigt den Charakter der Maria aufs ungehörigste herab, da dieselbe wol vor der Heilung durch Jesus mit einer schweren Krankheit behaftet, aber nicht als lasterhaft bekannt war. Die kirchl. Sage verwandelte sie in eine Tochter des kananäischen Weibes, ließ sie nach Rom reisen, um den Pilatus beim Kaiser Tiberius zu verklagen (Nicephorus Kallisti, „Kirchengeschichte", I, 33; II, 10), ja sogar als Missionspredigerin in Gallien wirken (Fabricius, Salutaris lux evangelii [Hamburg 1731], S. 388 fg.), weshalb sie auch unter die Schutzheiliginnen Frankreichs gezählt wird. Die „büßende" Magdalena hat wol eine geschichtliche Stelle in der christl. Kunst, aber nicht im N. T. Schenkel.

Marissa, s. Marescha.

Mark, zunächst das Fettgewebe, welches die Knochen ausfüllt (hebr. moah; Hiob 21, 24), bezeichnet nach biblischem Sprachgebrauch sowol das Innerste (μυελός; Hebr. 4, 12), als auch das Beste und Vorzüglichste (hebr. heleb, das Fett; 1 Mos. 45, 18; 4 Mos. 18, 12; Ps. 81, 17; 147, 14; Jes. 25, 6; hebr. memuhaim, eigentlich markig gemacht [Luther: Mark], Markstücke; Ez. 24, 4. 5. 10) eines Gegenstandes. Roskoff.

Markt wird in der deutschen Bibel öfters und in mannichfachem Sinne erwähnt: für Handelsplatz oder Handelsverkehr (Ez. 27, 12. 13. 14. 16. 18. 22. 24. 25), wo im Hebräischen die Ausdrücke ʒIzbon (V. 12, 14, 16), Maʒarab (V. 13, 25), Markolet (V. 24) miteinander wechseln; für Handelsgut, Erwerb durch Handel (hebr. sahar; Jes. 22, 3); für den Ort, wo die Gerichtsverhandlungen gepflogen wurden, vor alters meist auf dem Marktplatz (griech. Agora), wo gewöhnlich viele Menschen der Geschäfte oder der Unterhaltung wegen versammelt waren (Apg. 16, 19); in der Bedeutung außerhalb des Hauses, öffentlich, überhaupt (Matth. 23, 7; 11, 16; 20, 23; Mark. 6, 56; 12, 38; Luk. 7, 32; 11, 43). In ähnlichem Sinne fassen einige Bibelausleger den Ausdruck „Markt" Mark. 7, 4, während andere einen eigentlichen Verkaufsplatz darunter verstehen. Die Evangelien gebrauchen „Markt, Märkte" häufig in Verbindung mit Städten für Ortschaften (Matth. 9, 35; 14, 15; Mark. 6, 37. 56; 8, 27; Luk. 9, 6. 55. 57; 13, 22; 19, 30).

Roskoff.

Markus. Wo immer im N. T. dieser Name uns begegnet, da scheint eine und dieselbe Person darunter verstanden zu sein. Man schrieb somit das zweite Evangelium, auf dessen Ueberschrift er dem Leser zuerst begegnet, ohne Zweifel dem Sohn jener in Jerusalem wohnenden Maria zu, in deren Hause die ersten Christen nach Apg. 12, 12 sich versammelten. Sein jüd. Name war sonach Johannes, und er selbst wahrscheinlich in Jerusalem geboren. Durch Barnabas kam er dann in Verbindung mit Paulus (Apg. 12, 25; 13, 5); aber schon auf der ersten Missionsreise verließ er die beiden (Apg. 13, 13) und wurde, da ihn Barnabas nichtsdestoweniger wieder mitnehmen wollte, auf diese Weise Veranlassung zu dem bekannten Austritt Apg. 15, 37—39. Nachdem so Paulus sich von Barnabas getrennt hatte, hielt sich Johannes Markus ausschließlich an letztern — eine Thatsache, welche sich durch die Notiz Kol. 4, 10 hinreichend erklärt, wonach Markus Geschwisterkind zu Barnabas gewesen wäre. Aus derselben Stelle erhellt zugleich seine Identität mit dem zur Zeit des Kolosser- und des Philemonbriefs (V. 24), also während der Gefangenschaft des Paulus bei demselben wieder anwesenden Markus, was, wie auch 2 Tim. 4, 11, auf spätere Verständigung deutet.

Seine weitere Lebensgeschichte ließe sich allerdings bestimmter gestalten, wenn man mit Hitzig („Ueber Johannes Marcus und seine Schriften, oder welcher Johannes hat die Offenbarung verfaßt?" [Zürich 1843], S. 167 fg.) 2 Kor. 8, 18 auf ihn deuten und ihn zugleich auch zum Johannes der Apokalypse machen dürfte. Doch wird von hier ab das meiste, wenn nicht alles, unsicher bleiben, was sein Leben betrifft. Für den Fall, daß Markus sich aufs neue von dem Apostel trennte, wahrscheinlich bei dessen Abführung nach Rom, wollen die meisten, daß er, die beabsichtigte Reise nach Kleinasien vielleicht aufgebend (Kol. 4, 10), sich später an Petrus anschloß. Wie schon früher Petrus im Hause des Markus befreundet erscheint (Apg. 12, 12), so wird der letztere auch 1 Petr. 5, 13 der Sohn des Petrus genannt, was eher von einem innigen geistigen Verhältniß als von leiblicher Abstammung zu deuten ist. So wahrscheinlich nun eine Berührung mit Petrus ist, so unwahrscheinlich ist die, gleichfalls an jene, von Babel-Rom datirte Stelle sich anschließende weitere Tradition, wonach Markus mit dem genannten Apostel nach Rom gekommen und dort Dolmetscher des, entweder mit dem Griechischen oder mit dem Lateinischen wenig vertrauten Petrus gewesen sein soll. Das bald stereotyp werdende Prädicat Dolmetscher (Hermeneus, Hermeneutes, Interpres) scheint übrigens auf einen Secretär hinzuweisen, und zwar bezeichnet ihn als solchen zuerst Papias, ohne damit schon die Nachricht von einem röm. Aufenthalt zu verbinden. Der letztere, wiewol schon der alexandrinische Clemens davon als von einer alten Ueberlieferung spricht, ist jedenfalls so lange höchst zweifelhaft, als noch Grund vorhanden ist, zu glauben, daß die Ebjoniten den unzweifelhaft feststehenden Märtyrertod des Petrus nach Rom verlegt haben, weshalb schon Eichhorn die traditionelle Entstehungsgeschichte des zweiten Evangeliums für Fabelei erklärte. Uebrigens verfolgt die Ueberlieferung seit Eusebius den Lebenslauf des Dolmetschers noch über Rom hinaus, indem sie ihn sich nach Alexandria wenden, dort das Christenthum begründen und als erster Bischof und Vorgänger des Anianus daselbst im J. 61 sterben läßt. Wie dann sein Leichnam nach Venedig gekommen (Markuskirche), überhaupt den ganzen Schwall der sich ansetzenden mittelalterlichen Tradition, berichtet der venetianische Kanoniker Augustin Molinus (De vita et lipsanis S. Marci evangelistae libri II, ed. Sanctes Pieralisi [Rom 1864]).

Als constanter Inhalt der Ueberlieferung ist jedenfalls die Annahme einer Verbindung des Markus und Petrus zu betrachten. Damit suchte man nämlich das zweite Evangelium direct ebenso auf den ersten, wie indirect auf den zweiten zurückzuführen. Voran geht in dieser Richtung schon das Zeugniß des Papias, welches, ganz ähnlich wie hinsichtlich des Matthäus, von allen Spätern wiederholt und in einer Weise erweitert wird, die den Eindruck hinterläßt, als hätte man in demselben Maß, als man wegen der zunehmenden zeitlichen Entfernung über die Entstehungsverhältnisse unsers Evangeliums weniger wissen konnte, mehr darüber zu wissen geglaubt. Namentlich wird der Einfluß des Petrus aus nahe liegenden Gründen ein immer größerer. Das von Eusebius („Kirchengeschichte", III, 39) aufbewahrte Fragment aus dem ums J. 150 verfaßten Werk des Papias besagt blos: Markus habe als Dolmetscher des Petrus sorgfältig aufgezeichnet, was ihm im Gedächtniß geblieben war, jedoch nicht in der Ordnung, wie es vom Herrn geredet oder gethan war. Denn weder habe Markus selbst den Herrn noch gehört noch sei er ihm nachgefolgt, wohl aber sei er in einem solchen Verhältniß zu Petrus gestanden; dieser nun habe seinen Unterricht nach dem Bedürfniß eingerichtet und keine Ordnung der Reden des Herrn beabsichtigt, weshalb auch Markus, wenn er bei seiner Schriftstellerei zuweilen lediglich seinen Reminiscenzen folgte, nicht einen eigentlichen Fehler begangen habe; nur darauf sei seine Vorsorge gerichtet gewesen, nichts zu übergehen und nichts zu entstellen. Den die hieran sich ansetzende Weiterbildung der Tradition leitenden Gedanken spricht Tertullian (Adv. Marc., IV, 5: „Marcus quod edidit, Petri affirmatur") dahin aus, das von Markus herausgegebene Werk gehöre eigentlich dem Petrus an. Zuerst — dies ist noch die Vorstellung des Muratorischen Kanons und des Irenäus — hat Markus blos die Lehrvorträge und Erzählungen des Petrus nach dem Tode des letztern aus dem Gedächtniß aufgeschrieben. Aber nicht lange dauert es, so hat Petrus die Abfassung des Evangeliums noch erlebt. Wenigstens enthielten die Hypotyposen des Clemens von Rom eine Nachricht, wonach Petrus in Rom gepredigt, die Zuhörer aber, mit seinen mündlichen Vorträgen nicht zufrieden, den Markus um Aufzeichnung derselben gebeten hätten; dies sei geschehen, ohne daß Petrus ihn verhindert oder ermuntert habe. Derselbe Clemens soll auch von alten Presbytern erfahren haben, daß vor dem Markus die beiden Evangelien mit Genealogien geschrieben worden seien. Noch specieller erzählt Eusebius selbst, irrthümlich auf Clemens sich berufend, die Sache: Petrus habe das Vorhaben des Markus durch eine Offenbarung erfahren und hierauf das fertige Werk desselben zum kirchl. Gebrauch bestätigt. Dieser Bericht enthält eine offenbare Weiterbildung der Sage; denn jetzt hat Petrus das fertige Werk wenigstens gelesen und bestätigt. Von da ist nur noch ein Schritt zu der, schon durch Origenes präformirten Nachricht des Hieronymus (Catal. vir. illustr., Kap. 8: „Petro narrante et illo scribente"), wonach das Evangelium des Markus geradezu dictatweise entstanden ist. Diese ganze Tradition könnte lediglich so erklärt werden, daß man sich für das zweite Evangelium nach einer apostolischen Autorität umsah und zu einer solchen zuerst durch die Combination von 1 Petr. 5, 13 mit dem angeblichen Aufenthalt des Apostels in Rom, dann durch ein immer enger gesetztes Verhältniß des directen Verfassers zum indirecten gelangte. Dasselbe Ziel der versicherten Glaubwürdigkeit suchte auf einem andern Wege eine spätere Tradition zu erreichen, die, wie den Lukas, so auch den Markus zu einem Jünger aus der Zahl der Siebzig machte — dem Zeugniß des Papias direct entgegen.

Besitzt nun die kirchl. Tradition an sich trotz ihrer Einstimmigkeit hinsichtlich des Markus fast so wenig ausreichende Kraft, wie hinsichtlich des Matthäus, so fragt sich doch, ob nicht aus innern Gründen die Darstellung einem Apostelschüler zugeschrieben werden müsse, und ob die Hand des Apostels, mit welchem Markus in genauester Verbindung stand, im Evangelium wiederzuerkennen ist. An sich läßt sich ja nichts einwenden gegen die Wahrscheinlichkeit, daß ein Apostelschüler, wenn er als Schriftsteller auftritt, sich an einen der Hauptapostel halten und in dessen Sinne schreiben werde. Würde sich etwa in Beziehung auf den Paulinischen Charakter des Lukas die Sache wirklich so verhalten, so konnte ebenso gut bei der Abfassung des zweiten Evangeliums Petrinischer Einfluß stattgehabt haben, zumal da ja eben dieses zweite Evangelium der neuesten Forschung sich als der dem Thatsächlichen am nächsten stehende Bericht ausweist, der Mangel an Ordnung aber, dessen es von Papias bezichtigt wird, lediglich in dem Umstand seinen Grund hat, daß für den genannten apostolischen Vater so gut wie

für seinen Collegen, den Verfasser des Barnabasbriefs, die Richtigkeit der Anordnung im Matthäusevangelium feststehende Voraussetzung war (vgl. meine Nachweisungen in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", XIV, 348 fg.).

Ueberhaupt hat Markus fast siebzehn Jahrhunderte lang im Schatten des Matthäus gestanden, für dessen „Nachtreter" ihn schon Augustin erklärt hatte. Bekanntlich war im Grunde Storr der erste, der die Ursprünglichkeit des Markus in der theologischen Welt geltend gemacht hat (im J. 1786). Er war zu seinem Schluß in erster Linie zum Theil an der Hand dieser auf Petrus weisenden Tradition, nicht minder aber auch durch seine orthodoxe Richtung überhaupt gelangt. Wie die orthodoxe Scholastik, ohne daß man es ihr zum wissenschaftlichen Verdienst anrechnen kann, bezüglich der Ursprache des Matthäus lediglich infolge ihres Inspirationsinteresses zu richtigen Behauptungen geleitet worden war, so fand Aehnliches auch in Bezug auf Markus statt, den man natürlich möglichst auf eine apostolische Autorität zurückzuführen bestrebt war; andererseits lag es im Interesse der Aufklärung, die alte Tradition bezüglich des Petrinischen Charakters des Markus zu entkräften, und im Gegensatz zu diesen Bestrebungen Semler's und Griesbach's wandelt der „letzte Vertreter der Orthodoxie", Storr, also auf ganz sachgemäßen Bahnen. Das Glück der Hypothese war aber, daß, vom umgekehrten Standpunkt ausgehend, Weiße (im J. 1838) eine Reihe von auf blos kritisch-exegetischem Wege gewonnenen Resultaten beiführte, um zu beweisen, daß jene Tradition auch durch die innere Beschaffenheit des Evangeliums bestätigt werde. Er sah im Markusevangelium eine, nach dem Tode des Petrus veranstaltete Aufzeichnung seiner Erzählungen, wobei jedoch zur Ergänzung und Vervollständigung seiner fragmentarischen Erinnerungen noch Beiträge der mündlichen Tradition verwerthet worden sind.

Auf dem Standpunkt der Markushypothese, wie sie sich seit Weiße bei der Mehrzahl ihrer Vertreter (im Gegensatz zu der von Wilke, Ritschl, Volkmar gebildeten Minderheit) entwickelt und wissenschaftlich consolidirt hat (s. Geschichtsquellen des Neuen Testaments), fällt freilich die tendenziöse Entstehungsgeschichte des Markus, von der die Kirchenväter berichten, unrettbar dahin; denn der Verfasser unsers zweiten Evangeliums hat dann blos eine Quelle bearbeitet, beziehungsweise mit etlichen Modificationen abgeschrieben, und niemand, außer Klostermann, wird es der Mühe werth halten, sich für das Wenige, was er dabei selbständig hinzu- oder abgethan hat, nach einer apostolischen Quelle und Autorität umsehen zu wollen. Aber auch die Grundschrift selbst, der sogenannte Urmarkus, kann wenigstens kein unvermitteltes Dictat des Petrus sein, wie z. B. aus der Verdoppelung, welche bereits die Speisungsgeschichte erfahren hat, und überhaupt aus dem sagenhaften Charakter dieser Erzählung hinlänglich hervorgeht. Dagegen lassen sich allerdings gewisse Daten für Annahme einer entferntern Beziehung dieses ursprünglichsten Berichts zur Person des Petrus auftreiben — Daten, welche uns zugleich in dem Urtheil von Credner, Reuß u. a., wonach das Zeugniß des Papias auf das Original unsers Markus, nicht auf diesen selbst passe, bestärken können. Dahin mag man schon die Beobachtungen von Weiß rechnen bezüglich des in unserm Evangelium hervortretenden Interesses an den Jüngern, namentlich den drei Vertrauten, was auf eine Autorität aus diesem Kreis schließen ließe. Besonders im Unterschied zu Lukas hebt Urmarkus den Petrus insofern hervor, als die eigentliche, auf augenzeugenschaftliche Kunde zurückweisende Erzählung gerade mit seiner Berufung (Kap. 1, 16 fg.) und der Heilung seiner Schwiegermutter (Kap. 1, 29 fg.) beginnt, ja es sogar sehr wahrscheinlich wird, daß das Haus des Petrus in Kapernaum als der eigentliche Ausgangspunkt für die im weitern Verlauf berichteten Züge und Wanderungen Jesu zu betrachten ist, wie überhaupt ein großer Theil der Erzählungen sich um Kapernaum dreht. Gleich darauf (Kap. 1, 36) werden die Jünger auch blos bezeichnet als „Simon, und die mit ihm waren". Offenbar sind es die Erinnerungen des Petrus und Andreas über die ersten denkwürdigen Vorfälle aus ihrer Schülergemeinschaft mit Jesu, die hier nachklingen (vgl. Klostermann, „Das Markusevangelium" [Göttingen 1867], S. 24—32). Auch die genaue Sorgfalt, womit in der Quelle die Namen Simon und Petrus auseinandergehalten werden, sowie die in ihr so stark hervortretende Epoche der Petruserklärung im öffentlichen Leben Jesu ist dieser Hypothese günstig. Auch ist Kap. 11, 21; 13, 3; 16, 7 sein Name wieder im zweiten Evangelium allein hervorgehoben, wie andererseits Stellen, wie Kap. 5, 37. 40—43; 8, 29—33; 9, 5. 6; 10, 28; 14, 13. 29—31. 66—72, ganz ungezwungen auf die Mittheilungen des Petrus zurückgeführt werden können.

Diesen Beobachtungen kommt nun der Umstand entgegen, daß Justin (Dial. c. Tryph., Kap. 106) die, nur im zweiten Evangelium vorfindliche Stelle Kap. 3, 17 als in den „Denkwürdigkeiten des Petrus" enthalten anführt. So finden wir denn neuerdings jene Stelle des Justin von Ritschl, Köstlin, Meyer, Weiß u. a. geradezu auf unsern Markus bezogen. Andererseits hat sie Hilgenfeld benutzt, um einem, unserm Markus vorangehenden, von ihm zu unterscheidenden Petrusevangelium Existenz zu verleihen, und Köstlin ist ihm in dieser Hereinschiebung des Petrusevangeliums gefolgt, welches, wie auch Zeller wahrscheinlich findet, identisch gewesen sein soll mit dem Papianischen Urmarkus, zugleich die Hauptquelle für unser zweites Evangelium. Umgekehrt benutzt Volkmar jene Notiz des Justin, um die Abhängigkeit des Petrusevangeliums von Markus zu erweisen. Die Sache ist und bleibt daher ein gewagtes Unternehmen. Gehöre nun das Petrusevangelium, wie Volkmar will, der gnostisirenden Ebjonitenpartei an oder vertrete es nach Hilgenfeld eine fortgeschritten judenchristl. Tendenz, immer ist es eine sehr unbestimmte Größe von außerordentlich zweifelhafter Existenz, mit welcher wir gegen so bekannte Größen, wie unsere synoptischen Evangelien, und gegen so unzweifelhaft gewordene Resultate, wie die neuern Untersuchungen sie geliefert haben, keinen Augenblick mehr zu operiren versucht sein können. Das Petrusevangelium, in welchem die spätern Ausläufer der Tübinger Schule den Urmarkus erblicken wollen, hat kein größeres Glück gemacht als jenes Hebräerevangelium, in dem man den Urmatthäus, oder das Marcionitische Evangelium, in dem man den Urlukas aufgefunden haben wollte.

Anhangsweise sei übrigens bemerkt, daß, wie bei Justin selbst, so auch bei den Schriftstellern vor ihm und den ihm gleichzeitigen, die Spuren unsers zweiten Evangeliums außerordentlich hinter den Anklängen aus Matthäus und Lukas zurücktreten. Bei Irenäus berufen sich die Valentinianer einmal, einmal auch der Valentinianer Theodotus in den Schriften des alexandrinischen Clemens auf das zweite Evangelium. Ungefähr gleichzeitig fand es in den Clementinischen Homilien Benutzung.

Somit sehen wir uns sowol durch die Beschaffenheit unsers zweiten Evangeliums, als auch durch eine ihr ergänzend zur Seite stehende Notiz der äußern Tradition veranlaßt, den eigentlichen Kern der letztern, wonach zwischen unserm zweiten Evangelium und der geschichtlichen Person des Markus, und hinwiederum zwischen dieser und der apostolischen Autorität des Petrus ein näherer, im einzelnen schwerlich mehr zu bestimmender Zusammenhang bestand, als glaubhaft festzuhalten. Freilich haben die tübinger Theologen zur Erklärung aller dieser Bezüge sich auf den angeblich vermittelnden Zweck des Evangeliums, auf seine neutrale unionistische Tendenz verwiesen, um derentwillen man es dem Markus, als einem Mittelsmann zwischen Paulus, den er begleitet, und Petrus, den er verdolmetscht, zugeschrieben habe. Es ist aber für die Unsicherheit der kritischen Beobachtungen, darauf man ein Urtheil über den vorausgesetzten Tendenzcharakter der Markusschrift hat stützen wollen, bezeichnend genug, daß, während Hilgenfeld ihr, wie wir sahen, einen Petrinischen Grundcharakter vindicirt, Volkmar („Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis" [Leipzig 1870], S. 643 fg.) ganz im Gegentheil eine durchaus Paulinische Tendenzschrift darin erkennt. Darum ist es aber keineswegs besser bestellt mit der zwischen beiden Extremen scheinbar die Mitte haltenden Ansicht Baur's. Denn wenn wir zunächst unsern gegenwärtigen Markus ins Auge fassen, so erklären sich sämmtliche Aenderungen, die er mit der Grundschrift vornimmt, theils aus der Absicht, nur so vielen Redestoff zu liefern, als in Jesu Munde schlechterdings durch die Umstände geboten schien, theils aus dem Standpunkt der über das reine Judenchristenthum hinausgeschrittenen Heidenkirche, den der zu Rom schreibende Verfasser, trotz seiner jüd. Geburt, nicht verleugnen kann und will (vgl. namentlich die Eigenthümlichkeiten in Kap. 2, 27; 7, 3; 12, 33; 13, 10; 14, 58). Maßgebend für das zweite Evangelium war daher lediglich der Leserkreis, sofern derselbe schon im Besitz der Spruchsammlung und heidnischen Ursprungs war. Gehen wir aber vollends von dem gegenwärtigen Markus auf den ursprünglichen zurück, so fällt die Behauptung, wonach wir in diesem Werk nur tendenziöser Geschichtsmacherei, sei es in Petrinischem, sei es in Paulinischem, sei es in katholisirendem Geist, begegnen sollten, unmittelbar zusammen mit der andern, daß wir behufs der Erkenntniß des christl. Urdatums überhaupt ganz ohne wirklich geschichtliche und urkundenähnliche Anhaltspunkte uns befänden, in welchem Fall Bauer insofern recht hätte, als nicht sowol eine geschichtliche Person, als vielmehr ein in die Welt geschleudertes Buch die Veranlassung

zur Entstehung der christl. Aera geboten hätte. Aehnlich kommt auch Volkmar (a. a. O., S. 655) schließlich zu keinem andern Resultat, als „daß Jesu Leben weltlich ein sehr verborgenes gewesen sein muß, und welterschütternd erst durch seine Jünger geworden ist" — eine Aufstellung, welche angesichts des zusammenhängenden und in sich gefestigten Materials, welches sich aus der entgegengesetzten geschichtlichen Würdigung der Markusschrift behufs einer wissenschaftlichen Geschichtschreibung schon jetzt ergeben hat, schwerlich großen Anklang finden dürfte. Holtzmann.

Marmor. Krystallinischer Kalk wurde schon von den alten Israeliten unter dem Namen šeš oder šâjiš zu Bauten verwendet, obschon wenigstens Palästina diesseit des Jordans keine Marmorbrüche besitzt. Man schmückte Paläste mit Marmorsäulen (HL. 5, 15), und zum Tempelbau soll David neben andern kostbaren Dingen auch Marmorquader gerüstet haben (1 Chron. 29, 2). Den Hof des pers. Königspalastes zierten Marmorsäulen, über welche zum Schutz gegen die Hitze prächtige Tücher gespannt waren. Zugleich war der Boden des Hofs mit buntem Marmor mosaikartig gepflastert (Esth. 1, 6). Wenn Herodes seinen Palast in der Oberstadt aus den kostbarsten Steinen aufführen ließ (Josephus, „Alterthümer", XV, 9, 3), so wird er neben Granit und Porphyr auch verschiedene Marmorarten dabei gebraucht haben.

Blaurothen und violetten Marmor hat Seetzen in Gilead bei Ain Dschenneh gefunden (Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, I, 1067). Ruinenstücke von rothem und weißem Marmor trifft man jetzt noch in Gerasa (Ritter, a. a. O., II, I, 1057) und in Rabbath-Ammon (Ritter, a. a. O., II, I, 1153). Aehnlich wie einst der Hof des pers. Königspalastes sind heutzutage die innern Höfe der vornehmen Häuser in Damaskus gepflastert, und ich kann nach meinen diesfälligen Beobachtungen nur bestätigen, was Seetzen („Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], I, 32) meldet: „Diese Mosaikboden bestehen aus weißem Marmor von Beirut, aus gelbem von Aintâb (in Nordsyrien), aus grau-weißem von Kora (auf einem Plateau der östlichen Abdachung des Antilibanon), aus rothem von Maaden (im Libanon), aus hellrothem vom Hauran, und aus schwarzem Basaltgestein aus der Nähe von Damaskus." Neben dem šeš werden Esth. 1, 6 als Bestandtheile des Hochpflasters noch erwähnt bâhat, dar, soḥeret. Die innere Wahrscheinlichkeit sowie die Andeutungen der alten Uebersetzer sprechen dafür, daß mit diesen noch nicht genügend erklärten Worten verschiedenfarbige Marmorarten bezeichnet wurden. Doch kann soḥeret (Schwarzstein) auch Basalt bezeichnen. Vgl. Bertheau zu Esth. 1, 6. Furrer.

Martha, aramäisch Marta von mar (Herr), also so viel als Herrin, Schwester der Maria (s. d.), mit Jesus wol durch diese auf dessen letzter Reise nach Jerusalem bekannt geworden (Luk. 10, 38 fg.). Während sie nach dem dritten Evangelisten nur geringe Empfänglichkeit für das Evangelium, dagegen sehr großen Eifer in der gastlichen Bewirthung Jesu zeigt (Luk. 10, 40), tritt sie bei dem vierten Evangelisten gegenüber der Maria in den Vordergrund („Martha und ihre Schwester und Lazarus", Joh. 11, 5; vgl. auch V. 19 fg.), und, im Widerspruch mit der von ihr (Luk. 10, 40 fg.) für Jesu tiefere Bedeutung bewiesenen Unerschlossenheit legt sie ein feierliches rechtgläubiges Bekenntniß zu Christus, als dem „Sohn Gottes", im metaphysischen Sinne des Wortes ab (Joh. 11, 27). Ueberhaupt sind die ethisch charakteristischen Grundzüge der Erzählung bei Lukas vom vierten Evangelisten in mehr äußerlicher Weise verwendet, das zu Füßen Sitzen der Maria Joh. 11, 32, das Aufwarten der Martha Joh. 12, 2. Alle Versuche, die Martha des dritten Evangeliums mit der Martha des vierten Evangelisten in Einklang zu bringen, sind gänzlich mislungen und haben lediglich zu Ungereimtheiten geführt. Dahin ist besonders die Annahme zu rechnen, daß Martha die Witwe (vgl. Schultheß, „Neueste theologische Annalen und theologische Nachrichten" [Zürich 1826—29], II, 413 fg.; Bleek, „Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien" [Leipzig 1861—62], I, 160) oder die Tochter (Ewald, „Geschichte Christus' und seiner Zeit" [2. Ausg., Göttingen 1857], S. 401 fg.) Simon's des Aussätzigen, oder daß der letztere sonst ein Verwandter oder Befreundeter der betreffenden Geschwister, oder Eigenthümer des von ihnen bewohnten Hauses gewesen sei (vgl. Meyer zu der angeführten Stelle). Die geschichtliche Martha ist in dem unbekannten Dorf Luk. 10, 38 fg. zu suchen, die Martha des vierten Evangelisten ist ihr verklärtes Nachbild. Die spätere kirchl. Sage ließ sie mit ihrem Bruder Lazarus (s. d.) nach Gallien auswandern und das Evangelium in Marseille verkündigen,

in welcher Gegend sie noch jetzt besonders gefeiert wird (vgl. Fabricius, Salutaris lux evangelii [Hamburg 1731], S. 388; Baronius, Martyrologium Romanum [2. Ausg., Antwerpen 1589], zum 17. Dec.) Schenkel.

Märtyrer (entstanden aus dem Plural μάρτυρες, aber als Singular und Plural gebraucht d. i. Zeugen) wurden in der altkath. Kirche vorzüglich diejenigen genannt, welche ihren Christenglauben durch Leiden und Tod hindurch standhaft bezeugten. Der Ausdruck entstammt dem N. T., wo einigemal der Ausdruck „Zeugen" von denen vorkommt, welche den Tod um ihres Glaubens willen erlitten, wie Stephanus (Apg. 22, 20), Antipas (Offb. 2, 13), zwei Propheten (Offb. 11, 3. 10) und andere Blutzeugen Jesu (Offb. 17, 6); doch hat der Ausdruck im N. T. noch nicht die ausgeprägte Bedeutung wie im spätern kirchl. Gebrauch, und Luther übersetzt nirgends „Märtyrer". Als erster christl. Märtyrer ist Stephanus (s. d.) genannt und bekannt; übrigens werden von Kirchenvätern auch andere, wie z. B. die bethlehemitischen Kinder, als solche angesehen. Versteht man im weitesten Sinne unter Märtyrer überhaupt diejenigen, welche den Tod für ihren Glauben erduldeten, so bietet das A. T. schon eine Anzahl solcher Blutzeugen (vgl. besonders 2 Makk. 6, 18 fg.; 7, 1 fg.). J. R. Hanne.

Mas, Masch, s. Aram.

Maschith, genauer **Maschchit**, hieß ein Berg östlich bei Jerusalem, an dessen Südseite Heiligthümer der Astarte (s. Aschera), des Kamos (s. Chamos) und des Milkom (s. d.) von Salomo errichtet waren (2 Kön. 23, 13). Nach der Vulgata, welche mit Anspielung auf den daselbst getriebenen Götzendienst „Berg des Aergernisses" (Mons offensionis) übersetzt, versteht man darunter gewöhnlich die südliche Erhebung des Oelbergs. Ohne Zweifel aber bezeichnet der Name den ganzen Oelberg und deutet als „Berg des Verderbens" die vulkanische Zerrissenheit desselben an, vielleicht seit dem Erdbeben unter Usia (Am. 1, 1), infolge dessen wahrscheinlich der Oelberg dreigipfelig geworden und jenes sehr große „(Westost-)Thal der Gegenhöhen" entstanden ist (Ez. 39, 11; Sach. 14, 4. 5; s. Hamona und vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 211). Kneucker.

Masloth, Maisaloth, bei Arbela (s. d.), wird 1 Makk. 9, 2 ein Ort genannt, welchen das syr. Heer des Demetrius unter Bacchides und Alcimus belagerte und einnahm. Im hebr. Grundtext stand dafür Kesaloth, welches, einerlei mit Xaloth (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 3, 1; „Leben", Kap. 44), dem heutigen Dorf Iksâl, westlich vom Tabor, entspricht (s. Kesulloth). Kneucker.

Masreka, ein nicht wohl zu bestimmender Ort im Edomiterlande (1 Mos. 36, 36; 1 Chron. 1, 47). Knobel denkt, da das Wort „Rebenpflanzung" bedeutet, an die Ruinen einer großen Stadt zwischen Petra und Schobek, in deren Nähe Burckhardt („Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 698 fg.) den Stamm der Refaya traf, welcher große Weinberge besitzt und bedeutende Quantitäten getrockneter Trauben nach Gaza und an die syr. Pilger verkauft. Kneucker.

Massa wird 1 Mos. 25, 14 und 1 Chron. 1, 30 unter den ismaelitischen Völkern oder Landstrichen neben Duma genannt. Damit werden gewöhnlich die, übrigens nicht näher bekannten Masaner (Μασανοί; Ptolemäus, V, 19, 2) im Wüsten Arabien gegen Babylonien hin in Verbindung gebracht. Dagegen hat Hitzig („Das Königreich Massa" in den „Theologischen Jahrbüchern", III, 269 fg.) mit den oben angeführten Stellen Spr. 30, 1 und Kap. 31, 1 verglichen und daraus ein eigenes israelitisches Königreich Massa abgeleitet. Er liest und übersetzt nämlich an der ersten Stelle: „Worte Agur's, Sohnes der Gebieterin von Massa", und an der zweiten: „Worte an Lemuel, den König Massas, mit welchen ihn seine Mutter unterwies" (vgl. Hitzig, „Die Sprüche Salomo's" [Zürich 1858], S. 310 fg.).

Wo haben wir dieses Massa zu suchen? Aus den Nachrichten der arab. Geographen über Duma (s. d.), in dessen Nachbarschaft Massa gelegen haben muß, gelingt es Hitzig („Die Sprüche Salomo's", S. 288 fg.) nachzuweisen, daß außer den zwei bekannten Orten dieses Namens, dem syr. Duma oder Duma el-Dschondol, und dem arab. Duma von Irak oder Duma der Palmenquelle, noch ein drittes Duma anzunehmen sei, welches im Wadi el-Kora, auf dem Westabfall des arab. Hochlandes (Hedschaz), 50—60 geographische Meilen südöstlich von Ailaba gelegen habe, und daß dieses Duma das älteste von allen und das im A. T. (vgl. noch Jes. 21, 11) erwähnte sein müsse. Zwischen Teima, d. i.

Thema (s. d.), und Wadi el-Kora, d. i. Duma, also da, wo der Jude Samuel ben Abijâ sein Schloß el-Ablak hatte (Marâçid, I, 222), existirt ein großer glatter Fels, arab. malsâ' geheißen (Kosegarten, Chrestomathia arabica [Leipzig 1828], S. 143); dieses malsâ' könnte aber unser Massa sein, welches mithin nördlich von Duma, in nächster Nähe von Thema (vgl. Jes. 21, 11 fg. 14), gleichfalls an der Westgrenze des Hochlandes gelegen hätte.

Hier in Massa finden wir aber (Spr. 30, 1; 31, 1) nicht nur Israeliten, sondern auch ein israelitisches Königthum vor (s. Agur). Der Stamm der Simeoniten (s. Simeon) hatte sich nämlich in Israel zerstreut (1 Mos. 49, 7), weil er, wie es scheint, bei der Besitznahme Kanaans leer ausging. So waren sie genöthigt, im nomadischen Zustand zu verharren. Als im vierten Jahre Hiskia's (2 Kön. 18, 9) Salmanassar von Norden gegen Samaria heranzog, flüchteten die Simeoniten südwärts gen Juda (Jos. 19, 1—9; Mich. 1, 15), und von da, weil man sie nirgends dulden wollte (vgl. Mich. 2, 8—10), ohne Rast weiter bis an und über die südliche Landesgrenze (Richt. 1, 17; 1 Chron. 4, 39 fg.; s. Gedor und Horma). Eine Abtheilung von ihnen zog noch weiter auf das Gebirge Seïr und darüber südostwärts hinaus bis zum arab. Hochland, als dessen nordwestliche Fortsetzung das Gebirge Seïr erscheint, und auf welches daher auch die Benennung Seïr (s. d.) wol ausgedehnt werden konnte (vgl. Jes. 21, 11 fg.). Hier vertilgten die Simeoniten die noch übrigen Amalekiter (s. d.), welche von der ägypt. Grenze bis Havila am Persischen Meerbusen wohnten, ließen sich an ihrer Statt in nicht allzu weiter Entfernung von Duma nieder und gründeten ein selbständiges, jedoch nicht gar lange dauerndes Reich, als dessen König (Spr. 31) Lemuel (s. d.) erwähnt wird.

Bertheau („Die Sprüche Salomo's" [Leipzig 1847], S. XVII fg.) stimmt den Ausführungen Hitzig's zu (vgl. auch Movers, „Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik" [Bonn 1834], S. 135 fg.). Dagegen glaubt Ewald (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1828, S. 342 fg., und in den „Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft" [Göttingen 1849—61], I, 108 fg.) das von Hitzig entdeckte israelitische Königreich Massa nicht bestätigen zu dürfen. Kneucker.

Massa und Meriba, d. h. „Versuchung und Hader", wurde ein Ort bei der Lagerstätte Raphidim benannt, wo Mose auf dem Zug durch die Sinaihalbinsel einem Felsen Wasser entlockte, weil das Volk wegen Wassermangels daselbst gemurrt, Gott „versucht" und mit Mose „gehadert" hatte (2 Mos. 17, 1 fg.). Die Stätte, bei Raphidim (s. d.) gelegen, ist ohne Zweifel im Wadi esch-Scheikh zu suchen. Weil aber das Wasser aus „einem Felsen im (Bereich des) Horeb" (s. d.; 2 Mos. 17, 6) gekommen sein soll, so hat man die Stelle auch schon irrthümlicherweise in unmittelbarer Nähe des Horeb im engern Sinn, d. i. des Dschebel Mûsa, gesucht, und man zeigt heute noch an der Westseite desselben im Wadi Ledscha, welcher nordwärts in die Rahâhebene (das Bostanthal) ausmündet, 20 Minuten südlich von dieser Mündung, einen isolirt liegenden Felsblock, welcher nach der Legende der Fels Massa und Meriba sein soll. Es ist in Wahrheit ein wahrscheinlich durch einen Erdbebenstoß von den obern Felsen herabgestürzter Felsblock, wie deren noch viele im Thale liegen (s. Sinai). Wenn eine spätere Ueberlieferung (4 Mos. 20, 13. 24) das „Haderwasser" von Raphidim nach Kadesch (s. d.), d. i. an der Amalekiter Grenze (1 Mos. 14, 7), verlegt, so läßt sich dies vielleicht daraus erklären, daß der spätere Erzähler unser Massa (2 Mos. 17, 7) mit dem Massa (s. d.) bei Duma in Seïr zusammenwarf und letzteres auf dem Gebirge Seïr sich dachte. Ueberhaupt werden in späterer Zeit die Namen Massa und Meriba gewöhnlich für Raphidim und Kadesch gebraucht (4 Mos. 20, 13. 24; 27, 14; 5 Mos. 6, 16; 9, 22; 32, 50; 33, 8; Ez. 47, 19; 48, 28; Ps. 81, 8; 95, 8; 106, 32). Wenn übrigens in der ursprünglichen Darstellung 2 Mos. 17, 2. 7 das murrende Volk seinen Gott versucht, so treten in spätern Stellen auch andere, ja gerade entgegengesetzte Anschauungen hervor; z. B. 5 Mos. 33, 8 und besonders 4 Mos. 20, 10 fg. erscheint das Ereigniß als eine Versuchung des Mose und Aaron in ihrer Glaubensstärke durch das Volk, während wiederum Ps. 81, 8 Gott selbst den Glauben des Volks an ihn prüfte. Kneucker.

Mastix. Wenn man im Sommer oder Herbst in den 10—12 Fuß hohen Stamm und die dicken krummen Aeste der Pistacia Lentiscus Einschnitte macht, so entsickert ein fast weißer Saft, von den Griechen mastiche (Mastix) genannt, der zum Theil schon am Stamm zu rundlichen Körnern von Erbsen- oder Haselnußgröße erhärtet, von weißer oder

weißlichgelber Farbe, halbdurchschimmernd, glänzend und spröde. Beim Kauen wird das Harz weich, zähe, schmeckt schwach gewürzig. Beim Verdampfen auf glühenden Kohlen riecht es balsamisch süßlich. Es wird als innerliches und äußerliches Mittel bei einer Menge von Gebrechen und Krankheiten angewandt. Die Pistacia Lentiscus ist überall in Palästina heimisch, namentlich aber auch in dem waldreichen Gilead. Die Blätter des Baumes sind gefiedert, ähnlich denen unserer Esche und liefern ein treffliches Brennmaterial. Aus den unansehnlichen, nahe den Blattwinkeln sprossenden Blütenbüscheln entwickelt sich eine Frucht, die in Form und Farbe der Beere unsers Weißdorns sehr ähnlich ist und bis Ende des Winters am Baum hängen bleibt zur willkommenen Nahrung der Wandervögel. Mit Recht deutet schon Luther Ez. 27, 17 sorí auf Mastix, während er dieses Wort anderwärts unrichtig als Balsam (s. Balsamstaude) erklärt. In der apokryphischen Novelle von der Susanne wird der Mastixbaum auch erwähnt. Steineichen und Pistazien wuchsen im Garten ihres reichen Mannes (Sus. u. Dan. 54, 58). Vgl. Strumpf, „Systematisches Handbuch der Arzneimittellehre" (Berlin 1845—53), I, 734 fg.; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 362 fg.; Lindley, The vegetable Kingdom illustrated (2. Ausg., London 1847), S. 466 fg. Furrer.

Maße und Gewichte bei den Hebräern werden im A. T. öfters und von mancherlei Art, immer aber nur gelegentlich erwähnt, doch wird auch ihr gegenseitiges Verhältniß zuweilen angegeben (2 Mos. 16, 36; Ez. 45, 11. 14). Richtiges Maß und Gewicht war, gemäß der Heiligkeit des Eigenthums, für Handel und Verkehr, für gesetzliche Abgaben, Strafen und Entschädigungen sehr entschieden vom Gesetz gefordert (3 Mos. 19, 35 fg.; 5 Mos. 25, 13 fg.; Spr. 11, 1; 20, 10. 23; Mich. 6, 10 fg.; Ez. 45, 10). Auf die „Bestellung der Leviten zum Hohl- und Längenmaße" (1 Chron. 23 [24], 29; vgl. 2 Mos. 29, 40; Clemens von Alexandria, Strom., IV, 757) haben manche Gelehrte die Vermuthung gegründet, daß in der Stiftshütte und späterhin im Tempel die Normalmaße aufbewahrt worden seien (Michaelis, „Mosaisches Recht" [Frankfurt a. M. 1775—80], IV, §. 227; vgl. Josephus, „Alterthümer", VIII, 3, 8; Mischna, Chelim, XVII, 9; Moses Maimonides zu Talmud, Middoth, I, 3, in Talmudis Babylonici codex Middoth sive de mensuris templi, ed. l'Empereur [Leyden 1670], S. 10). Böckh hat in seinen „Metrologischen Untersuchungen über Gewichte, Münzfüße und Maaße des Alterthums in ihrem Zusammenhange" (Berlin 1838) nachgewiesen, wie die Maß- und Gewichtssysteme Babylons, Aegyptens, Palästinas, Phöniziens, Griechenlands, Siciliens und Italiens eine zusammenhängende Kette bilden, und daß in Babylon die Grundlage der metrologischen Systeme der Alten Welt zu suchen ist. Diese Untersuchungen, welche in neuester Zeit Brandis („Das Münz-, Maß- und Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander den Großen" [Berlin 1866]) wieder aufnahm und weiterführte, hat Bertheau („Zur Geschichte der Israeliten" [Göttingen 1842]), soweit sie die Hebräer betreffen, zusammengestellt und erläutert. Aber auch jetzt erscheint die Untersuchung über diesen Gegenstand noch nicht als abgeschlossen, besonders seit Thenius („Die althebräischen Längen- und Hohlmaaße" in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1846, S. 73—144, 297—342; vgl. auch „Verhandlungen der ersten Versammlung deutscher und ausländischer Orientalisten in Dresden den 1.—4. Oct. 1844" [Leipzig 1845]) in seinen Forschungen auf selbständige Weise zu ziemlich bedeutenden Abweichungen in Betreff der Größenbestimmungen, im Gegensatz zu Böckh und Bertheau, gelangt ist.

I. A. Längenmaße. Die gebräuchlichsten und frühesten Längenmaße, deren Größe sich am leichtesten bestimmen läßt, sind diejenigen, welche von Gliedern des menschlichen Leibes hergenommen werden, denen aber bald ein mathematisch genau bestimmtes Maß zu Grunde gelegt werden mußte. Als das kleinste Maß erscheint der Zoll, die Fingerbreite (hebr. 'ĕṣba'), deren 4 (die 4 Finger ohne den Daumen; Jer. 52, 21) 1 Handbreite (hebr. ṭĕphah, ṭophah) darstellen (1 Kön. 7, 26; 2 Chron. 4, 5; 2 Mos. 25, 25); 3 solcher Handbreiten (Palmen) rechnete man auf 1 Spanne (zĕrĕt; 2 Mos. 28, 16; 39, 9; 1 Sam. 17, 4; Ez. 43, 13), deren zwei auf 1 Elle ('ammah, eigentlich Vorderarm) gehen, weil Josephus („Alterthümer", III, 6, 5) 2½ Ellen (2 Mos. 25, 10) durch 5 Spannen wiedergibt und auch die Mischna (Chelim, XVII, 9) die Elle zu 6 Handbreiten ansetzt; 6 Ellen geben 1 Ruthe oder Meßruthe (kanĕh, kĕneh middah; Ez. 40, 3. 5; 41, 8; 42, 16—19; vgl. Offb. 21, 15. 16), deren man sich zur Ausmessung von mäßigen Längenstrecken, Mauern u. s. w. bediente, während für größere Dimensionen, für das Terrain u. s. w., die Meßschnur

(kaw, petîl, hebäl middah; 2 Kön. 21, 13; Jes. 34, 11. 13. 17; Ez. 40, 3; 47, 3; Sach. 2, 5) bequemer zu handhaben sein mochte.

Wir finden also bei den Hebräern die Elle als das Grundmaß nach einer reinen Duodecimaltheilung zerlegt, ähnlich wie bei andern Völkern des Alterthums, z. B. bei den Aegyptern und bei den Griechen, welche auch 24 Daktylen (Finger), 6 Handbreiten und 2 Spannen auf die Elle rechnen. Auf die Feststellung der wirklichen Größe der Elle kommt nun alles an, wenn wir den absoluten Werth aller Längenmaße bestimmen wollen. Man hat aber bei den Israeliten nicht nur zwei verschiedene Ellen, eine größere heilige (von 7 Handbreiten; Ez. 40, 5; 43, 13) und eine gemeine (5 Mos. 3, 11), angenommen, sondern sogar schon drei, ja vier verschiedene vermuthet: eine gewöhnliche, eine heilige, eine königliche (wegen 5 Mos. 3, 11, wo Onkelos die „Elle eines Mannes" durch „Elle eines Königs" wiedergibt) und eine geometrische Elle (als Maß für den Bau der Arche Noah's = 6 gewöhnliche Ellen). Zwei verschiedene Ellen nehmen heute noch Böckh (a. a. O., S. 265 fg.) und Bertheau (a. a. O., S. 54 fg.) an, und zwar hat der letztere, auf Grund ägypt. (babylonischer) Maße, die größere heilige Elle auf 234,333 pariser Linien, die kleinere gemeine auf 204,8 pariser Linien bestimmt. Dagegen weist Thenius treffend nach, daß der Unterschied einer heiligen und gemeinen Elle ganz unbegründet sei, daß es bei den Hebräern gar keine besondere heilige, sondern nur eine gesetzlich fixirte Elle von 6 Handbreiten gegeben habe, und neben dieser, wahrscheinlich wie in Aegypten so auch in Palästina, eine etwas ungenauere und knappe Elle in Gebrauch gewesen sei, die, von einem eher kleinen als großen Arm genommen, nur etwa 23 Fingerbreiten lang gewesen. Wenn derselbe Gelehrte zu gleicher Zeit annimmt, daß eine siebenpalmige Elle durch den Handelsverkehr Judäas mit Aegypten und Babylonien, wo dieselbe, welche Herodot (I, 178; VII, 117) unter dem Namen der königlichen Elle der Perser kennt, und welche sonst auch als die schwarze Elle bezeichnet wird und 27 Zoll begreift, schon lange zu Hause war, sich in der Zeit zwischen Salomo und dem babylonischen Exil in Judäa wahrscheinlich ganz allmählich eingeführt habe und bei Ezechiel (Kap. 40, 5; 43, 13) gemeint sei, so beruht diese Ansicht wol auf einem Irrthum. Denn Ezechiel erwähnt, nach richtiger Erklärung der beiden Stellen (vgl. Hitzig, „Der Prophet Ezechiel" [Leipzig 1847]), nicht sowol eine längere Elle von 7 Handbreiten, als vielmehr, im Gegensatz zu der Elle „des alten Maßes" (vgl. 1 Kön. 6, 2 mit 2 Chron. 3, 3), eine jüngere Elle von nur 5 Handbreiten, und geschichtlich betrachtet mögen die Israeliten die althebräische, mosaische, sechspalmige Elle, welche fast genau so groß als die altägyptische und diejenige von Samos (Herodot, II, 168) war, von Aegypten her erhalten und, im Gegensatz zu dieser Elle „des alten Maßes", erst in spätern Jahrhunderten seit dem Exil, wie auch Böttcher („Proben alttestamentlicher Schrifterklärung" [Leipzig 1833], S. 287—290) annimmt, sich eines kürzern Ellenmaßes von nur 5 Palmen (Ez. 40, 5; 43, 13), vermuthlich 1 natürlichen Elle (5 Mos. 3, 11; Offb. 21, 17) entsprechend, für den gewöhnlichen alltäglichen Gebrauch bedient haben.

Den absoluten Werth der althebr. Elle hat man vergeblich nach den Längen- und Kubikmaßen des Ehernen Meeres (s. d.) zu berechnen gesucht. Außerdem bietet das A. T. keinerlei Anhaltspunkte für die Berechnung. Weder bei Josephus noch im Talmud finden sich Angaben, welche zur Festsetzung der wirklichen Größe der hebr. Längenmaße benutzt werden könnten. Brauchbarer jedoch als gewöhnlich angenommen wird, haben sich die Ueberlieferungen der Rabbinen erwiesen, welche, wie die Araber und andere Orientalen, ihrer Berechnung die Breite eines Gerstenkorns zu Grunde legen und der althebr. Elle bei 6 Handbreiten und 24 Fingerbreiten eine Länge von 144 nach ihrer Breite dicht nebeneinandergelegten Gerstenkörnern von mittlerer Größe ertheilen. Wie nämlich die arab. Elle, welche von arab. Schriftstellern gleichfalls zu 144 Gerstenkörnern angegeben und von Böckh (a. a. O., S. 246) zu 213,058 pariser Linien berechnet ist, so hat auch Thenius (a. a. O., S. 109 fg.) bei mehrfältig angestellten Versuchen mit der gleichen Anzahl von Gerstenkörnern als das Maß der (gleichgroßen) hebr. Elle 214,512 pariser Linien (= 483,9 Millimeter = 18 Zoll 6,015 Linien rheinisch), mithin so ziemlich die gleiche Länge, gefunden, wonach sich für die hebr. Längenmaße überhaupt folgende Tabelle ergibt (Thenius, a. a. O., S. 113):

	Ellen	Spannen	Palmen	Finger	Pariser Fuß	Pariser Zoll	Pariser Linien	Französische Meter	Französische Millimeter	Rheinische Fuß	Rheinische Zoll	Rheinische Linien
1 Ruthe =	6 =	12 =	36 =	144 =	8	11	3,072 =	2	903,40 =	9	3	0,090
1 Elle =	— =	2 =	6 =	24 =	1	5	10,512 =	—	483,90 =	1	6	6,015
1 Spanne =	— =	— =	3 =	12 =	—	8	11,256 =	—	241,95 =	—	9	3,0075
1 Handbreite =	— =	— =	— =	4 =	—	2	11,732 =	—	80,65 =	—	3	1,0025
1 Finger (Zoll) =	— =	— =	— =	=	—	—	8,934 =	—	20,1625 =	—	—	9,250625

Das nur Richt. 3, 16 vorkommende Maß gômëd (Luther: Elle) ist ohne Zweifel ein kürzeres Maß als die 'ammah (Elle); die griech. Uebersetzung der LXX hat dafür Spanne, es dürfte daher vielleicht ursprünglich zërët im hebr. Text gestanden haben (Thenius, a. a. O., S. 114).

B. Von geographischen Längen- oder Weitenmaßen zum Zweck von Ortsbestimmungen kommen in der Bibel von frühern Zeiten her keine einigermaßen genaue vor. Es werden nur erwähnt: 1) Tagereisen (1 Mos. 22, 4; 30, 36; 31, 23; 2 Mos. 3, 18; 5, 3; 4 Mos. 10, 33; 11, 31; 38, 8; 5 Mos. 1, 2; 1 Kön. 19, 4; 2 Kön. 3, 9; Jon. 3, 3. 4; Tob. 6, 1; 1 Makk. 5, 2. 4. 28; 7, 45; Luk. 2, 44), das gewöhnlichste Weitenmaß für Wegstrecken, seiner Natur nach schwankend und darum bei verschiedenen Völkern verschieden. Die orientalische Tagereise beträgt gewöhnlich 7—8 Stunden; Herodot (V, 53) gibt dieselbe zu 150, aber auch (IV, 101) zu 200 Stadien an; 2) eine Strecke Wegs (hebr. kibrat haârës, 1 Mos. 35, 16; 48, 7; 2 Kön. 5, 19) bezeichnet eine nicht eben große räumliche Entfernung, wurde von Luther durch „ein Feldweg" wiedergegeben, von den LXX durch „Rosselauf" (ἱππόδρομος) erklärt; 3) ein Rosselauf (3 Makk. 4, 11; 6, 16), ein bei den Arabern und alten Deutschen gewöhnliches Maß, welches bei den Arabern eine Längenstrecke bezeichnet, soweit ein Pferd täglich gehen muß, um gesund zu bleiben, etwa 10 Stadien, bei den Griechen jedoch nur 4 Stadien (vgl. Plutarch, Vita Anton., Kap. 74; Xenophon, Anab., I, 8, 20), bei den alten Deutschen blos 5 Minuten, eine Büchsenschußweite; 4) ein Bogenschuß als Maß für eine kurze Längenstrecke wird 1 Mos. 21, 16, ebenso 2 Sam. 6, 13 der Schritt genannt.

Die Apokryphen und das N. T. rechnen gewöhnlich nach Stadien (2 Makk. 11, 5; 12, 9. 17; 21, 16; Luk. 24, 13; Joh. 6, 19; 11, 18; Offb. 14, 20; 21, 16), einem griechischen, seit Alexander dem Großen auch im Orient eingeführten Längenmaß zu 600 griech. Fuß, 125 röm. Schritten; 40 Stadien machen 1 deutsche Meile, 600 Stadien 1 Grad aus. (Um Irrthümern vorzubeugen, hätte Luther das Stadium nicht durch Feldweg übersetzen sollen.) Die Stelle Matth. 5, 41 erwähnt auch die röm. Meile (μίλιον), ein Weitenmaß von 1000 (geometrischen) Schritten, ungefähr 8 Stadien oder 1/5 geographische Meile. (Auch der Talmud kennt eine Meile [mîl] zu 7½ Stadien [rës].) Mit der röm. Meile kommt beinahe überein der Sabbaterweg der spätern Juden (Apg. 1, 12), eine Strecke von 2000 Ellen (nach 2 Mos. 16, 29), welche die Juden am Sabbat außerhalb ihres Wohnorts zurücklegen durften (vgl. Matth. 24, 20), weil man so weit die Entfernung der Stiftshütte vom äußersten Rand des Lagers bestimmte (vgl. Jos. 3, 4; Tractat Schabbath, XXIII, 3, 4; Erubin, IV, 7; Moses Maimonides zu Tractat Schabbath, I, 27). Nach griech. Maß bestimmte Epiphanius (Adv. haer., LXVI, 82) den Sabbatweg auf 6 Stadien, d. i. 750 röm. Schritte, womit die in Apg. 1, 12 angegebene Entfernung des Oelbergs von Jerusalem ziemlich übereinstimmt (Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 2, 3; „Alterthümer", XX, 8, 6). Die heutigen Araber, welche auch eine Meile haben, rechnen gewöhnlich nach Parasangen (genannt pharsah̯), einem Längenmaß von etwa 30 Stadien (Herodot, II, 6; V, 53; VI, 42).

II. Hohlmaße oder kubische Maße. Solche haben die Hebräer für flüssige und für trockene Dinge; beiderlei sind aber, obgleich verschieden benannt, theilweise dieselben und beruhen auf demselben System, wie schon daraus hervorgeht, daß einzelne derselben für trockene und flüssige Dinge zugleich dienen und beiderlei Maße alle auf eine gleiche Einheit, auf das Bath oder Epha, als das Grundmaß zurückgehen. Vergleiche folgende Nebeneinanderstellung:

1) Maße für Flüssigkeiten.		2) Maße für trockene Dinge.
		Chomer (Haufe), späterhin Kor (Malter) genannt, ist das größte Getreidemaß (3 Mos. 27, 16; 4 Mos. 11, 32; Jes. 5, 10; Ez. 45, 13 fg.; vgl. 1 Kön. 5, 2 [4, 22]; 5, 25 [5, 11]; 2 Chron. 2, 9; 27, 5; Esra 7, 22; Luk. 16, 7), wurde aber auch als Flüssigkeitsmaß gebraucht, jedoch noch nicht in der Bibel (1 Kön. 5, 11 ist die Lesart zu verbessern), und enthält das Zehnfache des Bath und
Bath, der Eimer, ist das größte Flüssigkeitsmaß (1 Kön. 7, 26. 38; 2 Chron. 2, 9. 45; Esra 7, 22; Jes. 5, 10), dem Epha gleich (Ez. 45, 10 fg.). Mit ihm kommt auch, nach den Andeutungen der LXX, die Kufe (purâ; vgl. Hag. 2, 16 mit Jes. 63, 3) überein, welche ursprünglich wol ein bestimmtes Quantum Trauben bezeichnete, das jedesmal zum Keltern genommen wurde.	=	Epha oder Scheffel (Ez. 45, 11 fg.; 46, 5 fg.; 2 Mos. 16, 36; 3 Mos. 5, 11; 6, 13; 4 Mos. 5, 15; 28, 5; Richt. 6, 19; Ruth 2, 17; 1 Sam. 1, 24; 17, 17; Mark. 4, 21). Der dritte Theil des Epha ist die
Schalisch, ein Dreiling oder Drittel (Jes. 40, 12; Ps. 80, 6), ohne Zweifel der dritte Theil des Bath, kommt also mit der Sea überein. Davon die Hälfte oder der sechste Theil des Bath hieß	=	Sea, griech. Saton (Luther: Scheffel; besser wäre zu sagen: die Maß), wie denn auch für Epha sehr gern 3 Sea gesagt wurde (2 Mos. 16, 36 [LXX]; Jes. 5, 10 [LXX]; Josephus, „Alterthümer", IX, 4, 5; vgl. Matth. 13, 33 mit 1 Mos. 18, 6 u. a.).
Hin (2 Mos. 29, 40; 30, 24; 3 Mos. 23, 13; 4 Mos. 15, 4 fg.; 28, 5 fg.; Ez. 4, 11; 45, 25; 46, 5 fg.; vgl. Josephus, „Alterthümer", III, 9, 4; III, 8, 3). Davon der zwölfte Theil, also = $^1/_{72}$ Bath, war der		Omer (bei den LXX: γόμορ; Luther: Gomer) war der zehnte Theil des Scheffels (2 Mos. 16, 16 fg. 36). Gleichbedeutend war damit
Log (3 Mos. 14, 10 fg.), das kleinste Flüssigkeitsmaß, welches nach den Rabbinen 6 Hühnereiern mittlerer Größe gleichkam.		Issaron oder das Zehntel (Luther: Zehente; 3 Mos. 14, 10; 23, 13. 17; vgl. 5 Mos. 15, 4 mit 4 Mos. 15, 4 [LXX]), welches bei Josephus („Alterthümer", III, 1, 6) unter dem Namen „Assarôn" erscheint.

Hierzu kommen noch zwei Maße, deren Namen, wie es scheint, künstlich gebildet worden sind (nomina facticia), zu dem Zweck, gewisse Bruchtheile des größten Getreidemaßes zur Darstellung zu bringen, nämlich Kab (2 Kön. 6, 25), welches zwar nach den Angaben der Rabbinen und des Josephus („Alterthümer", IX, 4, 4) $^1/_6$ Sea = $^1/_{18}$ Epha betragen haben soll, wahrscheinlicher jedoch ursprünglich $^2/_{100}$ Chomer (ק = 100, ב = 2) = $^2/_{10}$ oder $^1/_5$ Epha, also 2 Omer (2 Zehntel) bedeutet haben wird, in ähnlicher Weise, wie auch Letech (Hos. 3, 2), welches die LXX und die Vulgata für $^1/_2$ Chomer oder Kor angeben, ohne Zweifel ursprünglich vielmehr $^{20}/_{30}$ = $^2/_3$ Kor (ל = 30, ד = 20, ה = x = Bruchstrich), d. i. 20 Sea bezeichnet hat (vgl. Hitzig zu Hos. 3, 2).

Im N. T. wird einigemal nach griech. Gemäß gerechnet, welches seit der Herrschaft der Seleuciden in Palästina Eingang gefunden hatte. Es wird nämlich erwähnt der Metretes (Joh. 2, 6) und die Chönix (Offb. 6, 6), von Luther beidemal durch Maß wiedergegeben; jener ein Maß für Flüssigkeiten, welches, 12 Choën oder $^3/_4$ des attischen Medimnus, nach Böckh's Berechnung (a. a. O., S. 278) 1993,95, nach Bertheau (a. a. O., S. 72) 1985,77 pariser Kubikzoll gleichkommt, diese ein Getreidemaß, welches, der 48. Theil eines attischen Medimnus oder $^1/_3$ Chus (à $1^1/_3$ Metretes), nach Böckh 55,391, nach Bertheau 55,181 Kubikzoll beträgt.

Aus obiger Zusammenstellung ersehen wir, daß bei den Hohlmaßen der Hebräer zweierlei Systeme nebeneinander herlaufen, das decimale und duodecimale Eintheilungsprincip (die Decimalmaße durch lateinische Schrift, die Duodecimalmaße durch deutsche Schrift zur Anschauung gebracht), nämlich:

Chomer (vgl. Ez. 45, 11)	1	—	—	Epha und Bath	1	—	—	—
Bath und Epha	10	1	—	Sea	3	1	—	—
Omer (Issaron)	100	10	1	Hin	6	2	1	—
				Log	72	24	12	1

Diese auffallende Erscheinung will Bertheau (a. a. O., S. 68 fg.) dadurch erklären, daß in die ursprünglich duodecimale Theilung, welche sich bei den kubischen Maßen der Griechen wiederfindet und auch den Verhältnissen röm. Maße zu Grunde liegt (Bertheau, a. a. O., S. 67), die decimale Eingang gefunden habe, um zwei Maßsysteme, das hebräische und das syrisch-babylonische, in Einklang zu bringen, wie sich diese Vereinigung, von den Bruchgrößen Letech und Kab abgesehen, in folgender Tabelle darstellt:

Chomer	1	—	—	—	—	—
Bath und Epha	10	1	—	—	—	—
Sea	30	3	1	—	—	—
Hin	60	6	2	1	—	—
Omer (Issaron)	100	10	3⅓	1⅔	1	—
Log	720	72	24	12	7⅕	1

Bei der Bestimmung der wirklichen (absoluten) Größe dieser Maße stehen sich die Angaben des Josephus und der Rabbinen gegenüber. Josephus („Alterthümer", XV, 9, 2) vergleicht die hebr. Maße mit denen der Griechen und Römer, bestimmt aber irrig den Chomer oder Kor zu 10 attischen Medimnen, statt zu 10 attischen Metreten; denn er selbst setzt („Alterthümer", VIII, 2, 9; vgl. Böckh, a. a. O., S. 259) den Bath, das Zehntel des Chomer, gleich 72 Xesten oder röm. Sextarien, d. i. 1 attischen Metretes, und berechnet den Sea, deren 3 auf 1 Epha gehen, zu 1½ röm. Modien, deren einer 16 Sextarien, 1½ Modien mithin 24 Sextarien enthalten, welche dreimal genommen wieder jene 72 Sextarien, den Inhalt des Bath, ausmachen. Ebenso bestimmt derselbe („Alterthümer", III, 8, 3) das Hin zu 2 attischen Choën, deren 12 einen Metretes ausmachen, sodaß es also ⅙ Bath beträgt. Mit dem hebr. Bath und Epha, vorausgesetzt, daß dasselbe dem attischen Metretes entspricht, kommt auch das kubische Normalmaß der Aegypter, die ältere Artabe, überein, welche nach Didymus, Epiphanius und Isidorus 72 Sextarien hielt (Böckh, a. a. O., S. 242; Bertheau, a. a. O., S. 88 fg.). Diese Uebereinstimmung mit ägyptischem, griechischem und röm. Maß würde nun sehr für die Richtigkeit der Angaben des Josephus und anderer Gewährsmänner sowie für die nach denselben angestellten Berechnungen sprechen, aber diese Gewährsmänner fußen selbst wieder auf den Angaben der LXX, und verstanden dazu noch, Josephus voran, diese Uebersetzung irrig, bezogen nämlich den Metretes derselben (vgl. 2 Chron. 4, 5) auf den vollen attischen Metretes; sie haben ihn also zu groß angenommen. Nur Epiphanius und Hieronymus faßten die Maßangaben der LXX im Sinne der Uebersetzer selbst auf, welche vermuthlich an einen kleinern Metretes dachten.

Es enthält nämlich der attische Metretes nach Böckh's Berechnung (a. a. O., S. 278) 1993,95, nach Bertheau (a. a. O., S. 72 fg.) 1985,77 pariser Kubikzoll oder 739800 pariser Gran Wassergewicht, und das hebr. Bath und Epha müßte mithin dieselbe Größe haben. Dagegen hat nun aber Thenius (a. a. O., S. 90 fg.) aufs überzeugendste dargethan, daß das Eherne Meer (s. d.), welches (nach 1 Kön. 7, 26) 2000 Bath faßte (die 3000 Bath in 2 Chron. 4, 5 beruhen offenbar auf einem Schreibfehler), um die nach dieser Berechnung des Bath sich ergebende Wassermasse aufnehmen zu können, fast zweimal so groß sein müßte, als 1 Kön. 7, 23 angegeben ist, wie dasselbe auch immer gestaltet gewesen sein mag. Ebenso wenig stimme die Berechnung zu andern Angaben der Bibel, wie die über das Manna (2 Mos. 16, 16), über das Aehrenlesen der Ruth (Ruth 2, 17) u. s. w. Um das hiernach erforderliche kleinere Maß zu finden, legt er seiner Berechnung die rabbinische Angabe (Chelim, XVII, 16) zu Grunde, daß das Log dem Raumgehalt von 6 Hühnereiern mittlerer Größe entspreche, und kam nach mehrfach wiederholten Versuchen zu dem Ergebniß, daß das Log 14,088 pariser Kubikzoll, und also das Bath 1014,39 pariser Kubikzoll gleichkomme.

Für dies bedeutend geringere Maß sprechen, außer dem Zutreffenden in den biblischen Angaben, unmittelbar auch mehrere Angaben von alten Schriftstellern, die dem

Bath einen geringern Inhalt geben und dasselbe, statt zu 72, nur zu 50 Sextarien, sowie den hebr. Kor zu 30 röm. Modien ansetzen, wonach auf das Bath vollends gar nur noch 48 Sextarien gehen würden (Epiphanius, De ponderibus et mensuris in seinen Opera, II, 182; Isidorus, XVI, 26, 12. 17; Hesychius, I, 672 fg.; Hieronymus zu Ez. 45 und Jes. 5). Ja, selbst Josephus muß für das geringere Maß in merkwürdiger Weise Zeugniß geben, wenn er in einer Stelle („Alterthümer", III, 6, 6), die nicht, wie Böckh (a. a. O., S. 261) und Bertheau (a. a. O., S. 72) meinen, verdorben oder falsch zu nennen ist, sondern so ziemlich das Richtige enthält, das hebr. Assaron (Omer) zu 7 attischen Kotylen, d. i., nach Böckh's Berechnung, zu 96,922 pariser Kubikzoll, bestimmt, eine Angabe, die also mit der Berechnung von Thenius (a. a. O., S. 108), wonach sich für das Omer 101,439 ergeben, nur um 4,517 pariser Kubikzoll differirt.

Folgende Tabelle stellt übersichtlich den Unterschied der Maße nach der Berechnung von Bertheau (a. a. O., S. 73) und von Thenius (a. a. O., S. 121 fg.) dar:

	Bertheau:	Thenius:					
				Neues deutsches Maß.			
	Pariser Kubikzoll	Pariser Kubikzoll	Rheinischer Kubikzoll	Kubikmeter	Liter (Kannen)	Hektoliter (Faß)	Schoppen
Chomer, Kor	19857,7	10143,9	= 11246,7	= 0,201215	= 201,215	= 2	= 2,43
Epha, Bath	1985,77	1014,39	= 1124,67	= 0,0201215	= 20,1215	= —	= 40,243
Sea	661,92	338,13	= 374,89	= 0,0067071	= 6,7071	= —	= 13,4142
Hin	330,96	169,06	= 187,445	= 0,0033535	= 3,3535	= —	= 6,7070
Omer (Issaron)	198,577	101,439	= 112,467	= 0,0025151	= 2,5151	= —	= 5,0303
Log	27,58	14,068	= 15,62	= 0,0002794	= 0,2794	= —	= 0,5588
Eier	—	2,348	= 2,6033	= 0,0000466	= 0,0466	= —	= 0,0932

III. Gewichte. Das Gewicht oder das Maß der Gegenstände, sofern von deren räumlicher Ausdehnung abgesehen wird, bestimmten die Hebräer durch die Wage (moznajim), welche, wie bei uns, zwei Wagschalen hatte (Ps. 62, 10). Doch wird auch die Schnellwage (pĕlĕs) erwähnt (Spr. 16, 11; Jes. 40, 12). Die Gewichte, deren man sich beim Abwiegen bediente, waren meist von Stein (Gewichtssteine; 3 Mos. 19, 36; 5 Mos. 25, 13; Spr. 11, 1; 20, 10. 23), etwa auch von Blei (vgl. Sach. 5, 7), und wurden gewöhnlich in einem Beutel am Gürtel getragen (5 Mos. 23, 3; Mich. 6, 11; Spr. 16, 11), was noch jetzt im Morgenlande üblich ist und um so nöthiger war, da man in der Zeit vor dem babylonischen Exil regelmäßig auch das ungemünzte Geld (s. d.) abwog (Jer. 32, 10).

Das kleinste Gewicht war Gera, ursprünglich wol eine natürliche Bohne oder ein Korn (Gran); 20 Gran machten 1 (heiligen) Sekel oder 1 Loth (2 Mos. 30, 13; 3 Mos. 27, 25; 4 Mos. 3, 47; 18, 16; Ez. 45, 12), welches dem Gewicht nach 2 äginetischen Drachmen gleichkommt. Die Hälfte des Sekels hieß Beka, 1 Quentchen (1 Mos. 24, 22; 2 Mos. 30, 13; 38, 26); 3000 Sekel gingen auf 1 Talent oder 1 Centner (hebr. kikkar). Dies geht aus 2 Mos. 38, 24 fg. hervor, wo 603550 halbe Sekel = 100 Talent 1775 Sekel (vgl. auch 2 Mos. 25, 39; 2 Sam. 12, 30; 1 Kön. 9, 14. 15; 10, 10. 14 u. a.). Da ferner die Mine (hebr. manĕ, griech. mnâ, Luther: Pfund) 100 Drachmen beträgt und 6 Minen ein Talent ausmachen, so hatte die hebr. Mine (s. d.) 50 Sekel (vgl. Ez. 45, 12 [LXX]), nicht 100, wie man aus 2 Chron. 9, 16 (wo „300 [Sekel]" ein Schreibfehler für „3 Minen" [meot für manot] ist), verglichen mit 1 Kön. 10, 17, folgern wollte.

Wenn nun in vielen Stellen des Pentateuch (2 Mos. 30, 13. 24; 38, 24—26; 3 Mos. 5, 15; 27, 3. 25; 4 Mos. 3, 47. 50; 7, 13 fg.; 18, 16) ausdrücklich „heilige Sekel", „Sekel des Heiligthums" (šĕqĕl haqqôdĕš) genannt werden, so hat man aus dieser Bezeichnung auch schon auf einen gewöhnlichen, gemeinen Sekel geschlossen, zumal auch Josephus den Sekel einmal („Alterthümer", III, 8, 2) zu 4 attischen Drachmen bestimmt, das andere mal („Alterthümer", III, 8, 10) die 10 Sekel der Stelle 4 Mos. 7, 14 durch 10 Dariken wiedergibt, ein Darikus aber nach seiner Angabe nur 2 attischen Drachmen gleichkommt, und die Rabbinen, damit in Uebereinstimmung, den gemeinen Sekel für die Hälfte des heiligen erklären (Moses Maimonides, Constitutiones de siclis, ed. Esgers [Leyden 1718], S. 19; Bertheau, a. a. O., S. 26 fg.), mithin dem Beka gleichsetzen. Uebrigens sind die Ansichten darüber noch bis auf den heutigen Tag getheilt (Böckh,

a. a. O., S. 61 fg.). Insbesondere Thenius (zu 1 Kön. 6, 35) erkennt einen Unterschied zwischen heiligem und gemeinem Sekel nicht an und versteht unter dem Sekel des Heiligthums den gesetzlich normirten, vollwichtigen Sekel, setzt aber zugleich, wie auch Böckh (a. a. O., S. 61) und Bertheau (a. a. O., S. 28) thun, mit demselben den „königlichen Sekel" (2 Sam. 14, 26) identisch, wogegen nach Josephus' Angabe („Alterthümer", VII, 8, 5) 40 der letztern eine Mine betragen hätten, während Michaelis (De siclo ante exilium Babylonicum in seinen Commentationes in soc. reg. scient. Gotting. oblatae [Bremen 1769], II, 108) das Verhältniß des „Sekels nach Königsgewicht" zu dem des Heiligthums wie 3 zu 5 (statt wie 4 zu 5) bestimmte. Einen babylonischen Sekel glaubt Thenius in Neh. 10, 33 zu erkennen und berechnet denselben zu einem Drittheil des hebr. (heiligen) Sekels (vgl. auch Bernard, De mensuris et ponderibus antiquis [Oxford 1688], II, 26). Wenn es endlich Ez. 45, 12 heißt: „Der Sekel habe 20 Gera; 20 Sekel, 25 Sekel, 15 Sekel soll die Mine bei euch haben", so hat man aus dieser Stelle gewöhnlich auf eine Mine von 20 + 25 + 15 = 60 Sekeln geschlossen, während andere (Böckh, a. a. O., S. 53 fg.; Bertheau, a. a. O., S. 9 fg.) den angeblich verdorbenen hebr. Text nach der Lesart der LXX im Codex Alexandrinus zu verbessern gesucht haben. Es wird jedoch mit Hitzig („Der Prophet Ezechiel", S. 355) anzunehmen sein, daß der Prophet den Sekel, der ein Geldgewicht und zugleich eine Münze war (s. Geld, Sekel), in seinem Gewicht herabsetzen wollte nach den drei Geldmetallen, sodaß künftighin die Goldmine nur 20 Sekel, die Silbermine (statt 50) nur 25 Sekel und die Kupfermine nur 15 Sekel wiegen sollte, um nicht so sehr zu beschweren. Die 1 Makk. 14, 24; 15, 18 erwähnten Minen sind attische, deren eine auf 8220 pariser Gran berechnet wird (Böckh, a. a. O., S. 124). Im N. T. ist unter dem Pfund (λίτρα; Joh. 12, 3; 19, 39) ein röm. Pfund zu verstehen, welches Böckh (a. a. O., S. 165) zu 6165 pariser Gran bestimmt.

Bei der Bestimmung des absoluten Werths der hebr. Gewichte gingen sonst die christl. Alterthumsforscher, wie die Rabbinen, von natürlichen Körnern aus, setzten aber seit Eisenschmidt (De ponderibus et mensuris veterum Romanor., Graecor. et Hebraeorum [Straßburg 1737]) irrigerweise den Sekel dem Gewicht von 20 Bohnen der Johannesbrotschote (= 96 pariser Gran) gleich, während die Rabbinen die Gera zu etwa 16 Gerstenkörnern mittlerer Größe berechneten, und demgemäß den Sekel des Heiligthums zu 320 (oder auch zu 384?) Gerstenkörnern bestimmten, deren 345 nach Thenius' (a. a. O., S. 112) praktischen Versuchen auf 1 Loth gehen, ihrer 320 also 256 pariser Gran ausmachen. Diese Berechnung stimmt auch so ziemlich zu dem Gewicht der makkabäischen Silbersekel, deren die leichtesten (nicht vollwichtigen) 256 pariser Gran betragen, wogegen ein von Fürst Simon gemünzter heiliger Sekel 274 pariser Gran Normalgewicht zeigt. Hiernach ergäbe sich für die einzelnen hebr. Gewichte folgende Uebersicht:

	Minen	Sekel	Beka	Gera	Pariser Gran		Neues deutsches Maß. Gramme
1 Talent	= 60 =	3000 =	6000 =	60000 =	822000	(= 1 äginetisches Talent) =	45660,3
1 Mine	= — =	50 =	100 =	1000 =	13700	(= 1 äginet. Mine) =	727,67
1 heiliger Sekel	= — =	— =	2 =	20 =	274	(= 1 äginet. Didrachme) =	14,5534
1 Beka (gem. Sekel)	= — =	— =	— =	10 =	137	(= 1 äginet. Drachme) =	7,2767
1 Gera	= — =	— =	— =	— =	13,7	(= 1 attischer Obolos oder 0,6 äginet. Obolos) =	0,72767

Eine Bestätigung finden diese Gewichtsangaben durch die Vergleichung mit den Gewichtssystemen anderer Völker, vorab durch das äginetische Gewichtssystem, von welchem uns die ersten genauen Nachrichten erhalten sind. Da nämlich das attische Gewicht zum äginetischen bewiesenermaßen (Böckh, a. a. O., S. 77) sich verhält wie 6 zu 10, das attische Talent aber ein Gewicht von 493200 pariser Gran enthält (Böckh, a. a. O., S. 124), so ergeben sich für das äginetische 822000 pariser Gran, und es ist also das äginetische, um 750 v. Chr. zu den Griechen gekommene Talent gleich dem hebräischen, aus den Simonischen Sekeln berechneten Centner. Dasselbe hatte ebenfalls 60 Minen, die Mine 50 Didrachmen, wie bei den Hebräern 50 heilige Sekel, 100 Drachmen, wie bei den Hebräern 100 gemeine Sekel (Beka); nur hatte die Drachme nicht 20, sondern blos 6 Obolen, welche aber im Gewicht 10 Gera oder 10 attischen Obolen gleichkamen. Mit dem äginetischen und hebr. Talent ist aber auch das babylonische einerlei, und dieses hebräisch-babylonisch-äginetische System kommt in Aegypten, das seinen Silbertribut an

Persien in babylonischen Talenten bezahlte (Herodot, III, 91), so auch andererseits selbst wieder bei den pers. Silberdariken vor, welche nach Böckh (a. a. O., S. 49) im allgemeinen gleichfalls 274 pariser Gran (= 1 Simonischer Sekel) wiegen (s. Darikus). Auch findet sich dasselbe in phönizischen und syr. Stadtmünzen wieder, welche von gleichem Gewicht sind und etwa aus derselben Zeit stammen wie die Simonischen Sekel, wie denn auch, abgesehen davon, daß Josephus („Jüdischer Krieg", II, 21, 2) der gewöhnlichen Münze der Tyrier, d. i. dem Stater (s. d.), denselben Werth wie dem hebr. Sekel (s. d.), nämlich 4 Drachmen, gibt, die Talmudisten bezeugen, daß alles Silbergeld, welches im Gesetz vorkommt, tyrisches, d. h. phönizisches, Silbergeld sei (Böckh, a. a. O., S. 65 fg.), zugleich ein Zeugniß dafür, daß das Gewichtssystem, welches den Benennungen der alten Gewichte im 2. Buch Mose zu Grunde liegt, bis auf die makkabäische und noch spätere Zeiten fortbestanden hat (Bertheau, a. a. O., S. 34 fg.). Vgl. auch de Wette, „Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie" (4. Aufl., Leipzig 1864), §§. 182—184; Herzfeld, „Metrologische Voruntersuchungen zu einer Geschichte des ibräischen resp. altjüdischen Handels" (2 Hefte, Leipzig 1863—65); Zuckermann, „Das jüdische Maaß-System und seine Beziehungen zum griechischen und römischen" (Breslau 1867). Kneucker.

Mattathias (hebräisch Mattitja und Mattitjahu, d. i. Geschenk Jahve's) ein hebr. Mannesname. Nach 1 Makk. 2 war es der angesehene jüd. Priester dieses Namens, der den Freiheitskampf seines Volks gegen die übermüthigen Syrer begann, den seine Söhne glorreich durchführten (s. Hasmonäer). Er stammte aus der Priesterklasse Joarib, welche die erste war (1 Chron. 24, 7; 9, 10). Als der syr. König Antiochus Epiphanes das religiöse Bewußtsein der Juden aufs tiefste kränkte und durch Verfolgung die Juden zum Heidenthum herüberzudrängen suchte, zog sich der schon bejahrte Mattathias mit seinen fünf Söhnen von Jerusalem in seine Vaterstadt Modin zurück. Ein treuer Anhänger des Gesetzes und erregt wie er war, tödtete er einen Juden am Altar, welcher opferte, darauf einen syr. Beamten, der zum Opfern zwang, den Josephus („Alterthümer", XII, 6, 2) Apelles nennt, und zerstörte den Altar. Hierdurch ward er genöthigt, mit seinen Söhnen ins Gebirge zu fliehen, seinem Ruf folgte ein Haufe gesetzestreuer Juden, und die Altäre zerstörend und die Feinde verfolgend begann er im J. 167 v. Chr. einen glücklichen Kleinkrieg gegen die syr. Dränger. Bei seinem Tode, der schon im J. 166 v. Chr. erfolgte, übergab er die Führung seinem dritten Sohn, Judas Makkabi, und ward, von ganz Israel tief betrauert, bei seinen Vätern in Modin bestattet.

Den gleichen Namen führte ein Enkel desselben, ein Sohn des Simon, der mit seinem Vater und seinem Bruder Judas von seinem Schwager Ptolemäus, dem Sohn des Abub, in der kleinen Feste Dok im J. 135 v. Chr. hinterlistig ermordet wurde (1 Makk. 16, 12. 14. 16). Fritzsche.

Matthana, die erste Lagerstätte der Israeliten nach ihrem Austritt aus der Arabischen Wüste am obern Arnon, (nord-)westwärts von Beer (s. d.) und auf der Nordseite des Arnon gelegen (4 Mos. 21, 18. 19). Eusebius und Hieronymus verlegen Matthana (Matthanem) an den Arnon, 12 röm. Meilen, d. i. gegen 5 Stunden, (süd-)östlich von Medaba. Nach Burckhardt's Angabe („Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 635 fg.) befindet sich nahe bei der Quelle des Ledschûm, eines Ursprungsflusses vom Arnon, der von Nordost aus einem tiefen Bett herabkommt, ein Trümmerort Tedûn (bei Seetzen, „Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], II, 417, Ledschûm genannt); wenn der Ledschûm weiter westwärts, nachdem er den Balua aufgenommen, den Namen Enkheileh führt, sollten dies, Tedûn und Enkeileh, nicht etwa blos andere Namensformen für Matthana und die nächste Lagerstätte Nahaliel (4 Mos. 21, 19) sein? Vgl. Hengstenberg, „Die Geschichte Bileams und seine Weissagungen" (Berlin 1842), S. 240, und s. Arnon. Kneucker.

Matthanja, s. Zedekia.

Matthäus. Der Name eines der zwölf Jünger, dessen Celebrität fast durchaus auf dem Umstande beruht, daß, abgesehen vom Manichäer Faustus, das erste kanonische Evangelium von der alten Kirche durchweg und einstimmig auf ihn zurückgeführt wird. Ueber seine Person besitzen wir freilich nur noch ganz spärliche Nachrichten. Von Geburt jedenfalls ein Jude, vielleicht ein Galiläer, bekleidete er ein Zollamt am See Tiberias, als er von Jesus in die Zahl seiner Jünger berufen ward (Matth. 9, 9; 10, 3). Merkwürdig bleibt immer, daß ihn an dieser Stelle die gemeinsame synoptische Grundschrift

Levi nennt (Mark. 2, 14 = Luk. 5, 27), ohne dann im Apostelverzeichniß (Mark. 3, 18 = Luk. 6, 15 = Apg. 1, 13) die Identität dieses Levi mit Matthäus besonders zu bemerken; merkwürdiger noch, daß eben das nach seinem Namen genannte Evangelium es ist, welches jeden Misverstand in dieser Beziehung ausdrücklich ausschließen zu wollen scheint, wie auch der Verfasser des ersten Evangeliums allein im Apostelverzeichniß (Kap. 10, 3) zum Namen des Matthäus noch einmal ausdrücklich zu bemerken veranlaßt ist, daß dieses der Zöllner gewesen sei. Wie solche Aenderungen einerseits schon an sich genügen, um unser Evangelium als eine secundäre Schöpfung zu erweisen, so scheinen sie andererseits allerdings auf ein besonderes Verhältniß, in welchem unser Evangelium gerade zu der Person dieses Apostels stehen will, hinzudeuten. Wir halten somit fest an der Identität des Levi und des Matthäus (gegen Sieffert, Neander, Ewald, Reuß, Grimm). Wenn aber Levi später im Apostelverzeichniß sich nicht wieder vorfinden will, dagegen in einer Umarbeitung der synoptischen Grundschrift, wie unser erstes Evangelium eine ist, geradezu als Matthäus auftritt, so ist klar genug, daß schon der Verfasser dieser Umarbeitung in der Darstellung der Grundschrift eine Lücke erkannte, die er um so eher bemerken und ausfüllen mußte, als es die Hinterlassenschaft gerade des Apostels Matthäus ist, auf deren Einverleibung der ganze unterscheidende Charakter des ersten Evangeliums gegenüber der Markus-Quelle beruht. Es ist daher anzunehmen, daß der apostolische Name Matthäus den Levi ebenso verdrängt habe, wie der Felsenname Petrus den ursprünglichen Simon. Uebrigens wird der Name Matthäus gewöhnlich als identisch mit Matthias gefaßt, also = Theodor, wogegen Ewald („Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache" [6. Ausg., Leipzig 1855], S. 588) und Hitzig („Die 12 kleinen Propheten" [3. Aufl., Leipzig 1863], S. 164) ihn als „Treumann" (= Amittai, Jon. 1, 1), Grimm (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1870, S. 723 fg.) als „mannhaft" erklären. Wenn übrigens Mark. 2, 14 Alphäus als Vater genannt wird, so kann dabei schon deshalb nicht an den Vater des jüngern Jakobus gedacht werden, weil sonst Matthäus in den Apostelverzeichnissen des Jakobus und vor allem des Matthäus selbst eben mit diesem Jakobus ein Paar bilden würde.

Von einem sachlichen Grund, das erste Evangelium gerade auf diesen Namen zurückzuführen, muß die alte Kirche um so mehr geleitet erscheinen, als sonst die Person des Matthäus in der Geschichte des apostolischen Zeitalters gänzlich zurücktritt. Zwar notirt ihn Clemens von Alexandria als einen Anhänger der fleischscheuen judenchristl. Ascese, er soll sich sogar nach Apollonius mit den andern Aposteln noch zwölf Jahre seit des Herrn Tode in Jerusalem aufgehalten und dann, wie Eusebius bei Wiedergabe dieses Zeugnisses hinzufügt, nachdem er sein, den Juden verkündigtes Evangelium in hebr. Sprache schriftlich niedergelegt hatte, abgereist sein. Noch haltungsloser sind spätere Nachrichten, wonach dem Matthäus bei der apostolischen Ländervertheilung Aethiopien zugefallen und er daselbst als Märtyrer gestorben wäre. Die letztere Nachricht wurde indeß schon von Herakleon bestritten; überhaupt aber stehen sämmtliche Notizen offenbar mit Reflexionen und Traditionen über das Evangelium in Verbindung und münden daher auch in die sofort als grundlos nachzuweisende Angabe über die hebr. Ursprache des ersten Evangeliums aus.

Nichtsdestoweniger blieb man lange dabei stehen, die Echtheit des Evangeliums mit um so größerm Vertrauen auf die angedeutete Reihe alter Zeugnisse zu gründen, als die innern Gründe, über die man verfügen zu können glaubte, zwar keinerlei Art von Nothwendigkeit mit sich führten, gerade den Apostel Matthäus unter allen Männern, die möglicherweise ein solches Evangelium hätten schreiben können, als den Verfasser auszuzeichnen, dafür aber andererseits auch ganz willig der durch die Tradition dargebotenen Annahme sich anzuschließen schienen: eine lebendige, den Verhältnissen der apostolischen Zeit entsprechende Darstellung, Denkweise, Sprache, Bildungsstand, ganz so, wie man es von jemand in des Matthäus Stellung erwarten könne u. s. w. So betrachtete man die constante Ueberlieferung nur als die ungerufen sich einstellende Probe eines aprioristischen Calculs, als geschichtsmäßige Umsetzung einer, mit unbenannten Größen geführten Rechnung in benannte Zahlen.

Anders mußte es werden, sobald eine eindringendere Quellenkritik die Abhängigkeitsverhältnisse auch des ersten Evangeliums zu entdecken begann. Schon Eichhorn bemerkte, daß das erste Evangelium, wenigstens wie es vorliegt, keinesfalls vom Apostel herrühren könne. Aber erst von Schleiermacher datirt eine schärfere Beobachtung, und seine Schüler

bewiesen sich in demselben Maße gegen die Augenzeugenschaft des ersten Evangelisten eingenommen, als sie für die des vierten passionirt waren. Einer der beiden angeblich apostolischen Berichte schien jedenfalls aus der Zahl unmittelbarer Geschichtsquellen zu streichen. Ebenso mußten diejenigen Gelehrten, welche den Matthäus durch Lukas oder den Lukas durch Matthäus benutzt werden ließen, dem ersten Evangelium nothwendig die apostolische Verfasserschaft absprechen, da im erstern Fall Lukas es besser benutzt, im Prolog auch anders charakterisirt hätte, im letztern aber ein Apostel sich von einem secundären Schriftsteller in seiner Darstellung abhängig gemacht hätte. Im Gegensatz zu frühern Urtheilen fand man daher besonders seit David Schulz (1824) im ersten Evangelium, wenn man dasselbe mit sich selbst und mit den übrigen vergleicht, Mangel an Anschaulichkeit und Ursprünglichkeit. Das Unbestimmte in Bezeichnung von Ort und Zeit, das Summarische der in Bausch und Bogen gegebenen Berichte, das Syntomistische der Darstellung fielen auf. Zu zahlreichen, gegen Markus fast immer, zuweilen aber auch gegen Lukas zurückstehenden Einzelberichten kommt noch der Mangel an concretem Pragmatismus im Ganzen. Man macht aufmerksam auf die vagen Ausdrücke „alle", „jeder", „viele", „zu der Zeit" u. s. w. Ein Augenzeuge würde auch seinen Stoff nicht nach so allgemeinen Gesichtspunkten geordnet, nicht eine von der unmittelbaren Geschichte so entfernte Planmäßigkeit in der, oft genug unwidersprechlich unchronologischen Aufreihung der Thatsachen befolgt haben, da die ersten schriftstellerischen Versuche vielmehr nur den Zweck verfolgt haben können, geradezu und schlechtweg das Gesehene und Gehörte, wie es vorgefallen ist, zu erzählen. Ihm hätte es nicht begegnen können, daß seine Reden durch Zusammenfließen verwandter, obwol augenscheinlich bei verschiedenen Veranlassungen gesprochener Elemente zu solch großen Massen anschwollen, wie es im Matthäus der Fall ist. Dazu kommt endlich, daß Matthäus manche Ereignisse so offenbar sagenhaft ausgeschmückt hat, daß an eine primitive Darstellung der evangelischen Geschichte bei ihm nicht zu denken ist. Von der Kindheitsgeschichte nicht zu reden, so sieht jetzt kein besonnener Theolog mehr die Geschichte von den auferstandenen Leichnamen und den Grabeswächtern für hervorragende Indicien eines apostolischen Ursprungs an. Bleibt doch trotz alles guten Willens selbst Meyer zuletzt nur bei einem „sehr relativen Maße" von Authentie stehen. Entschieden verworfen wurde aber die apostolische Verfasserschaft seither noch von de Wette, Lücke, Rödiger, Orelli, Lachmann, Credner, Neudecker, Strauß, Weiße, Gfrörer, Wilke, Reuß, Bleek, Bunsen, Sepp, Ewald, Schenkel, Weizsäcker, Keim und überhaupt allen Theologen der Tübinger Schule, wie andererseits auch alle Forscher, die für die Priorität des Markus eingetreten waren, eben damit zugleich auch gegen die Apostolicität des Matthäus zeugen mußten. Dabei schließt dieser negative Standpunkt aber nicht aus, daß man wenigstens einen apostolischen Kern, eine Matthäische Grundlage für unsern Matthäus setzt und daraus den Namen unsers ersten kanonischen Evangeliums erklärt.

In dieser Richtung haben sich frühere Forscher, wie Reimarus, Ammon, Klener, Sieffert, Kern, ja selbst noch Schneckenburger und die tübinger Theologen gewöhnlich auf die vagen Voraussetzungen einer hebr. Grundschrift oder geradezu des Hebräerevangeliums berufen. Durch Schleiermacher's epochemachende Abhandlung (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1832, S. 735 fg.) hat sich ein reellerer Anknüpfungspunkt in dem sogenannten Zeugniß des Papias dargeboten, welcher ums J. 150 n. Chr. erzählt, Matthäus habe die Logia in hebr. Sprache zusammengestellt, jedweder aber nach bestem Vermögen gedolmetscht. Es ist nämlich rein unmöglich, diese Notiz auf unser erstes kanonisches Evangelium zu beziehen. Unmöglich — nicht blos um der Gründe willen, welche aus einer richtigen Fassung des Begriffs der Logia fließen (s. Geschichtsquellen des Neuen Testaments), sondern auch deshalb, weil unser Matthäusevangelium, wofern ihm das Zeugniß des Papias gelten würde, eine Uebersetzung aus dem Hebräischen, d. h. Aramäischen, sein müßte.

Für letztere Annahme spricht nun in der That die gesammte Tradition. Von einem hebr. Original des Matthäus berichten in übereinstimmender Weise Irenäus, Origenes, Eusebius, Cyrill von Jerusalem und besonders Hieronymus, welcher es in Beröa als Hebräerevangelium der Nazaräer aufgefunden und abgeschrieben haben will. Wie aber gleichfalls schon früher (s. Apokryphen des Neuen Testaments) angedeutet wurde, hat sich dem Hieronymus selbst mit von Jahr zu Jahr steigender Unabweisbarkeit die Ueberzeugung aufgedrängt, daß er in seinem zu Beröa gemachten Fund ein von dem kanonischen Mat-

thäus vielfach verschiedenes Werk vor sich habe, und die noch vorhandenen Reste seiner Uebersetzung, die vielfach einen völlig apokryphischen Charakter an sich tragen, beweisen es noch unwiderleglicher als seine eigenen, immer schüchterner werdenden Aeußerungen über den angeblichen (ut plerique autumant) hebr. Matthäus. Daß dieser in der That nur eine bearbeitende Uebersetzung aus unserm griech. Matthäus ist, hat Bleek („Einleitung in das Neue Testament“ [2. Aufl., Berlin 1866], S. 99 fg.) mit ausreichenden Gründen dargethan.

Während daher heute zwar noch Meyer („Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus“ [5. Aufl., Göttingen 1864], S. 3 fg.) auf protestantischem, und Langen („Grundriß der Einleitung in das Neue Testament“ [Freiburg 1868], S. 20 fg.) auf katholischem Boden die alte Tradition vertheidigen, ist dieselbe seit Anfang dieses Jahrhunderts von einer namhaften Reihe von Gelehrten (Schubert, Hug, Paulus, Fritzsche, Theile, Buslav, Grawitz, Schott, Credner, Neudecker, Baumgarten-Crusius, Wilke, Harleß, de Wette, Reuß, Bleek, Ewald, Weiß, Ritschl, Köstlin, Anger, Roberts, Schenkel, Delitzsch, Sepp, Keim, Volkmar) aufgegeben worden, und wenn Klener, Sieffert, Baur, Hilgenfeld noch von einer Uebersetzung sprachen, so verstanden sie darunter nur eine sehr entfernte Umarbeitung. Der englische Gelehrte Cureton dagegen hatte 1858 den Einfall, eine unmittelbare Uebersetzung des apostolischen und hebr. Matthäus in der Handschrift nachweisen zu wollen, welche, aus den Klöstern der Nitrischen Wüste stammend, bedeutende Stücke aus Matthäus und Lukas in einer bisher unbekannten syr. Uebersetzung enthält, die wahrscheinlich älter als die Peschito ist. Indeß hat sofort Ewald (in den „Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft“ [Göttingen 1849—61], IX, 69 fg.) dargethan, daß die neugefundene Uebersetzung auch bei Matthäus aus keinem andern Text als aus unserm griechischen gefertigt ist. Sie stimmt namentlich mit unsern ältesten griechischen und lateinischen Documenten.

Heutzutage steht somit die griech. Originalität des ersten Evangeliums fest. Schon die Wortspiele reden deutlich (ἀφανίζουσιν ὅπως φανῶσιν Kap. 6, 16, und κακοὺς κακῶς Kap. 21, 41; vgl. auch Ausdrücke wie βαττολογεῖν und πολυλογία Kap. 6, 7). Undenkbar ist es auch, daß ein Hebräer den Heiligen Geist (Ruah, weiblich) in männlicher Personification habe erscheinen lassen, wie er ja in der That vielfach in Kreisen, auf welche der vorausgesetzte hebr. Matthäus berechnet gewesen sein müßte, als Mutter oder Schwester Jesu erscheint. Hauptsächlich aber schließt die nachweisbare Regelmäßigkeit (vgl. meine Schrift „Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter“ [Leipzig 1863], S. 258 fg.), womit Citate aus dem Urtext und solche aus den LXX abwechseln, den Gedanken einer Uebersetzung schon an sich aus, abgesehen davon, daß ein Uebersetzer entweder den hebr. Text, der ihm vorlag, wiedergegeben oder sich mechanisch an die LXX gehalten hätte. Auch fragt man billig: warum hat sich der hebr. Urtext, wenn er existirte, nicht bei den palästinens. Juden erhalten? Zum mindesten ist es darum heutzutage für jeden, der sich noch der verbrauchten Ansicht bedienen wollte, unvermeidliche Nothwendigkeit, den griech. Matthäus nicht blos als eine Uebersetzung, sondern auch als „ziemlich freie Wiedergabe eines aramäischen Originals“ (Langen, a. a. O., S. 23), d. h. aber, als secundäre Bearbeitung anzusehen; darauf kommt am Ende auch Meyer hinaus, wenn er die Uebersetzung unter Benutzung der andern Synoptiker entstanden sein läßt. Im voraus entschieden ist die Frage nach der Ursprache des ersten kanonischen Evangeliums auf jenem, heutzutage von den meisten vertretenen Standpunkt der Evangelienkritik, welcher die Abhängigkeit des Matthäus von einer, mit dem zweiten kanonischen Evangelium stimmenden Grundschrift in sich schließt. Denn daß die vorausgesetzte Quelle griechisch war, geht schon aus der wörtlichen Uebereinstimmung, in welcher sie bei allen Synoptikern öfters zu Tage tritt, unwiderleglich hervor. Die Annahme, unser Matthäus sei eine Uebersetzung, würde daher ein wohlbegründetes Resultat der neuern Forschung durchweg zerstören. Wir weisen sie um so entschiedener ab, als auch die innern Gründe, die man für eine Uebersetzung geltend gemacht hat, ohne allen Belang sind. Anders scheint es mit den äußern. Allerdings befinden wir uns hinsichtlich der Grundsprache des ersten Evangeliums im Fall, der gesammten Tradition widersprechen zu müssen. Aber auch mit dieser Tradition werden wir uns völlig auseinandergesetzt haben, wenn nicht blos die Unmöglichkeit ihres Inhalts, sondern auch die Möglichkeit ihrer Entstehung deutlich geworden ist. Es gibt aber Gründe, die hierfür vollkommen ausreichen:

1) Der Apostel Matthäus hat wirklich ein aramäisches Werk geschrieben, die „Spruchsammlung" (τὰ λόγια).

2) Bei Schriften, die, wie unser Matthäus, ihre Bestimmung für gläubige Juden an der Stirn trugen, war es herkömmlich, daß man ihnen hebr. Urschriften unterlegte. Eine solche schwebte dem Clemens von Alexandria sogar in Bezug auf den Hebräerbrief vor.

3) Die Kirchenväter wußten von der, bei den Nazaräern vorhandenen aramäischen Bearbeitung des Matthäus. Da sie die Entstehungsverhältnisse dieses Hebräerevangeliums nun nicht kannten, und erst Hieronymus dasselbe überhaupt näher untersuchte, lag es nahe, die hebr. Schrift, von der Papias redete, in jenem Hebräerevangelium wiederzufinden.

4) Auf die Benennung des ersten Evangeliums nach Matthäus hat wahrscheinlich die Thatsache Einfluß geübt, daß das wirkliche hebr. Werk des Apostels darin seine Verarbeitung gefunden hat.

5) Glaubte man überhaupt an die Existenz zweier nach Matthäus benannter Schriften, so war es das Natürlichste, in der aramäischen das Originalwerk zu vermuthen.

Hat also der Verfasser unsers ersten Evangeliums eine vorliegende griech. Quelle bearbeitet, so ist schon damit die Voraussetzung der Tradition hinfällig geworden, daß jener Verfasser der Apostel Matthäus sei. Indeß macht ja auch das Evangelium selbst nirgends darauf Anspruch, Werk eines Apostels zu sein, und zur Tradition treten wir dadurch in ein positives Verhältniß, daß wir die Existenz eines, vom Apostel Matthäus herrührenden Werks ausdrücklich anerkennen. Ist es doch auch schon an sich wahrscheinlich, daß ein Apostel der spätern Generation palästinens. Judenchristen Aufzeichnungen hinterließ, und nicht minder wahrscheinlich, daß diese Hinterlassenschaft sich zunächst auf Reden und Aussprüche, nicht auf das Thun und Lassen Jesu bezog. Gab es aber eine solche Quelle, so wurde sie doch sicher auch benutzt bei der Abfassung größerer Evangelien, und daß dieses gerade in unserm Matthäus-Werk geschehen sei, dafür spricht außer dem Namen auch die innere Beschaffenheit desselben, indem es Bestandtheile von der Art, wie wir uns die gesammelten Sprüche vorstellen müssen, in Menge besitzt.

War nun aber der Unterschied zwischen dem echten und dem kanonischen Matthäus bisher nur als ein quantitativer zu bezeichnen, so sollte er freilich neuerdings zu einem qualitativen gesteigert werden. Besonders seit dem Erscheinen der anonymen Schrift „Die Evangelien, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zueinander" (Leipzig 1845) stellte die Tendenzkritik unsern Matthäus am entschiedensten unter allen Synoptikern auf die judenchristl. Seite, indem sie sich berief auf die nur bis auf Abraham zurückreichende Genealogie, die exclusive Missionsinstruction der Apostel (Kap. 10, 5; vgl. Kap. 7, 6; 15, 24), die ausgesprochene Unverbrüchlichkeit des Gesetzes (Kap. 5, 17—19; 11, 13; 23, 3. 23), die Rechtfertigung aus des Gesetzes Werken (Kap. 7, 19—23; 12, 33—37; 19, 17; 21, 34. 41; 25, 31 fg.), die auf die Spitze getriebene Heiligung des Sabbats (Kap. 24, 20), die Hervorhebung des Petrus (Kap. 10, 2; 16, 17—19), die als lügnerische Erfindung hingestellte Erklärung Jesu über den Tempel (Kap. 26, 61), die Darstellung Jesu als des Judenkönigs (Kap. 2, 2; 25, 31 fg.), die localen und temporalen Modificationen der Parusie (Kap. 16, 28), überhaupt auf die ganze Eschatologie, der zufolge das Ende Israels zugleich auch das Ende der zeitlichen Ordnung der Dinge ist (Kap. 10, 23; 24, 3. 22), Israels Wiederherstellung aber (Kap. 19, 28) als das Endziel alles geschichtlichen Werdens erscheint. Unwillkürlich drängten sich jedoch auch wieder Beobachtungen von ganz entgegengesetzter Art in Menge auf. Wie contrastiren doch in jener Geschichte vom kanaanit. Weib Wort und That! Gerade bei Heiden findet Jesus einen, ihn selbst überraschenden Glauben, wie er ihn in Israel nicht gefunden (Kap. 8, 10; 15, 28). „Viele", heißt es Kap. 8, 11. 12, „werden vom Aufgang und Niedergang kommen (vgl. Kap. 24, 31), um mit den Patriarchen zu Tische zu liegen, während die Söhne des Reichs ausgestoßen werden." In dieser Richtung enthalten ja gerade die letzten Kapitel des Matthäus eine Reihe von Andeutungen des Uebergangs des Evangeliums zu den Heiden; er allein berichtet von dem Fluch, den das Volk über sich herabgerufen (Kap. 27, 24. 25); er allein theilt die Drohung Jesu an die Juden mit, daß das Reich Gottes von ihnen genommen und den Heiden übergeben werden solle (Kap. 21, 43); was hierüber schon der Täufer (Kap. 3, 9) angedeutet hatte, wird in Parabeln (Kap. 20, 1—16; 21, 28—43; 22, 1—14) deutlich genug wiederholt, wie denn auch die particularistischen Missionsaussprüche aufgewogen werden durch unmisverstehbar klare universalistische Weissagungen (Kap. 24, 14) und Befehle (Kap. 28, 19). Dazu

kommt, daß noch deutlicher als selbst bei Lukas der Werth des Gesetzes in das religiöse und moralische Element gelegt wird, so an Stellen wie Kap. 7, 12 (vgl. Luk. 6, 31); 22, 40 (vgl. Luk. 10, 26); 23, 23 (vgl. Luk. 11, 42). Auch Heiden, die das Gebot der Liebe erfüllt haben, werden selig (Kap. 25, 31—45; vgl. Kap. 11, 22; 12, 41. 42). Ja selbst in der Vorgeschichte sind es nicht (wie Luk. 2, 11) Juden, sondern Heiden, die Christum, wenngleich als Judenkönig, zuerst anerkennen (Kap. 2, 11. 12).

Schon Schwegler sprach daher von einer ungleichartigen Composition des ersten Evangeliums; es enthalte verschiedenartige Schichten und sei ein zufälliges Aggregat successiver Entwickelungsformationen der evangelischen Geschichte auf Grundlage des Hebräerevangeliums. Noch vorsichtiger hat dann Baur die Unbefangenheit des Evangelisten im ganzen anerkannt, wogegen Köstlin eine judenchristliche, Volkmar heidenchristl. Schriften von einem spätern Katholiken überarbeitet sein ließen, Keim von einem „häuslichen Streit innerhalb des Evangeliums“ sprach, den er freilich auf ziemlich willkürliche Weise schlichtete, und endlich Hilgenfeld, nachdem er zuerst ein strengeres und ein milderes Judenchristenthum im Matthäus unterschieden hatte, schließlich zu der Annahme von drei Begriffswelten gelangt, welche darin durcheinanderfluten, von drei Schichten, welche sich übereinander lagern sollten; er unterschied ein aram. Hebräerevangelium, eine griech. Bearbeitung desselben, schließlich einen letzten Redactor, der zwar noch Judenchrist, aber einer universalistischen Richtung zugethan war. So gewiß aber unser Werk bereits auf Quellenschriften beruht, so muß man sich vor der Annahme allzu complicirter Entstehungsverhältnisse schon um seiner verhältnißmäßig frühen Abfassung willen hüten. Dasselbe ist nämlich wahrscheinlich noch vor dem J. 70 geschrieben (s. Evangelien, die drei ersten), womit auch die Thatsache stimmt, daß es am frühesten und am allgemeinsten in der Christenheit gebraucht und bezeugt, von jeher daher auch in der Reihe der Evangelisten obenangestellt ist. Die ältesten sichtbaren Benutzungen liegen in Johannes und dem 2. Petrusbrief, in den Briefen des Clemens und Barnabas und im Hirten des Hermas vor. In Uebereinstimmung mit dieser chronologischen Stellung des ersten Evangeliums sowie mit dem Befund seiner Compositionsverhältnisse ist nun schließlich die Frage nach seinem dogmatischen Charakter etwa folgendermaßen zu entscheiden.

Schon die nachgewiesenen Quellen stellen zum mindesten nicht den vom spätern, im Gegensatz zur Heidenkirche ausgebildeten, Judenchristenthum eingenommenen Standpunkt dar. Erst durch Ablehnung aller, in ihrem eigenen Princip mit angelegter, fortbildenden Mächte ist jene beschränkt palästinens. Religionsform, welcher wir im Urchristenthum begegnen, zur eigentlichen Partei geworden. Die älteste Schriftstellerei dagegen konnte recht wohl noch eine unbefangene Nachbarlichkeit des nationalen und des universalen Gedankens ausdrücken. Anders steht es freilich schon mit derjenigen Färbung und Erweiterung, welche der erste Evangelist solchen, namentlich aus der Spruchsammlung mitgetheilten Stoffen verleiht. So geht Kap. 5, 17—19 über die Parallele Luk. 16, 17 zum mindesten durch den versteckten Hinweis auf Paulus als den „Kleinsten“ im Himmelreich hinaus (vgl. Kap. 5, 19 mit 1 Kor. 15, 9), und werden die Namenchristen Kap. 7, 21—23 als Paulinische Heidenchristen, wenigstens Kap. 7, 23 im Gegensatz zur Parallele Luk. 13, 27, beschrieben (s. Lukas). Immerhin aber sind dies nur Einzelheiten. Als Ganzes stellt das erste Evangelium nicht sowol eine Tendenzschrift, als vielmehr eine Sammelschrift dar, welche aus den, dem Verfasser zugänglichen Quellen das Material der Geschichte fleißig zusammenliest und mit einer gewissen künstlerischen Virtuosität gruppirt. Daß dabei die Anschauungsweise des Verfassers und die Bedürfnisse des Leserkreises sich Geltung verschaffen werden, versteht sich von selbst, und ist insofern die „Tendenz“ des Matthäus schon von Irenäus richtig erkannt worden: das Evangelium sei geschrieben, um den Christen aus dem Judenthum den Beweis zu liefern, daß Jesus wirklich der von ihnen erwartete Messias sei. Dies führt auf das Richtige, sobald damit eine unbefangene Würdigung der, im Matthäus so häufigen, Erklärungen gegen den Unglauben des herrschenden Judenthums verbunden wird. Letztere Seite an der Sache, wonach Jesus stets in schroffem Gegensatz zu der pharisäischen Auslegung und Gesetzesüberlieferung erscheint, hat zuerst Köstlin („Der Ursprung und die Komposition der synoptischen Evangelien“ [Stuttgart 1853]) gründlicher untersucht; ihm modificirt sich daher (a. a. O., S. 8) die „Tendenz“ des Evangeliums zum Nachweis, „daß Jesus wirklich der dem jüd. Volk verheißene und zur Erlösung des jüd. Volks gekommene Messias sei, obwol das Judenthum ihn nicht als solchen

anerkennen will“. Auch Volkmar („Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis“ [Leipzig 1870], S. 653) läßt das Werk, wie gegen Paulinische Gesetzesaufhebung, so zugleich gegen antichristl. Rabbinenwesen und sogar ebjonitische Einseitigkeit gerichtet sein. Der Verfasser will eine fortgeschrittenere und universalistische Gestalt des Judenchristenthums vertreten, schützen und im Bewußtsein seines Rechts stärken, das Judenthum selbst angreifen. Daher denn bekanntlich die häufigen Citate des A. T. zum Nachweis, daß die Erscheinung Jesu wirklich die Erfüllung wie der Weissagung, so auch des Gesetzes darstelle. Dabei ist besonders auf solche Stellen zu achten, wo Matthäus mit Rücksicht auf den, von den Juden den Christen beigelegten verächtlichen Namen der Nazarener oder Galiläer beweist, daß der Messias schon nach den Propheten aus Nazareth kommen (Kap. 2, 23) und in Galiläa wirken solle (Kap. 4, 14—16). Dahin gehören aber auch eigenthümliche Alterationen, die Matthäus in der Geschichtserzählung selbst anbringt um der alttest. Reminiscenzen willen, die er zu erwecken beabsichtigt. Er trägt offenbar alttestamentlich-prophetische Züge in die Geschichte Jesu hinein, wenn er Kap. 21, 5 wegen Sach. 9, 9 von zwei Eseln, Kap. 26, 15 wegen Sach. 11, 12 von dreißig Silberlingen, Kap. 27, 34 von Essig mit Galle wegen Ps. 69, 22, und Kap. 27, 43 von Schmähungen nach dem Muster Ps. 22, 9 berichtet. Auch sonst sind alle größern eigenthümlichen Partien dieses Evangeliums nach alttest. Typen gebildet, wie sich in der Vorgeschichte nur die Geschichte des Mose und des Auszugs aus Aegypten, in dieser Bergrede nur die Gesetzgebung auf Sinai in höherer Form wiederholt. Eine Uebertreibung hat freilich diese an sich richtige Beobachtung erfahren, wenn einst Delitzsch („Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien“ [Leipzig 1853], I, 59) im Matthäusevangelium das Gegenbild des Pentateuchs oder Ibbeken („Das Leben Jesu nach der Darstellung des Matthäus“ [Oldenburg 1866]), indem er (a. a. O., S. 60 fg.) seinen Vorgänger verleugnet, darin eine Parallele zur alttest. Geschichte finden wollten. In Wahrheit läßt sich nur behaupten, daß der Geschichtserzählung im großen und ganzen die Absicht zu Grunde liegt, das Vorhandensein der messianischen Merkmale an Jesus nachzuweisen, und daß die Vorliebe und Ausführlichkeit, womit in den Reden Jesu alles hervorgehoben wird, was eine bestimmte Beziehung auf die Juden als Volk Gottes, auf ihr Verhältniß zum Gesetz und zum messianischen Heil hat, anschaulich macht, wie das erste Evangelium auf jeden Fall in einer sehr nahen und positiven Beziehung zum Judenthum stehen muß. Daher enthält es so vieles, was als von speciell jüd. Interesse von den übrigen Evangelisten ausgelassen wurde. Gerade an solchen Stellen ist daher das erste Evangelium jetzt am meisten original, wo, wie in Kap. 5 und 23, entweder die Einheit des Alttestamentlichen mit dem Christlichen betont oder die alttest. Forderung über sich selbst hinausgeführt wird. Es setzt eben durchweg ein, aus der nationalen und religiösen Einheit mit dem Judenthum noch nicht herausgetretenes, sondern noch innerhalb ihrer sich bewegendes Bewußtsein und zugleich Zustände der christl. Gemeinschaft voraus, die noch ein ganz theokratisches Gepräge tragen. Daher jene eigenthümlichen Stellen von der Binde- und Lösegewalt der Apostel und die Regeln über die Kirchenzucht, daher Jesus schon in der Bergrede als Gesetzgeber und künftiger Richter auftretend, daher die Parabeln vom Weltgericht. „Das Evangelium soll offenbar zugleich ein, die wichtigsten Seiten des Lebens und Thuns vollständig umfassender Codex der christl. Gesetzgebung sein“ — ein Gedanke, welchen dann Redslob („Die kanonischen Evangelien als geheime kanonische Gesetzgebung in Form von Denkwürdigkeiten aus dem Leben Jesu dargestellt“ [Leipzig 1869]) scharf, aber einseitig verfolgt hat. Nur auf ein jüd. Bewußtsein kann es auch berechnet sein, wenn so großer Werth auf Zahlenverhältnisse und Zahlenspiele eben in diesem Evangelium zum Unterschied von den andern gelegt wird (Zusammenstellung von drei 2 × 7 Glieder enthaltenden Geschlechtsreihen, sieben Beispiele wahrer Gesetzeserfüllung und sieben rechte Tugendmittel in der Bergpredigt, sieben Bitten des Herrngebets, sieben Gleichnisse und sieben Wehe, drei Versuchungen und Anfechtungen). Andererseits wird hier dasjenige, was in Bezug auf Sitten und Gewohnheiten, auf religiöse und bürgerliche Verhältnisse, auf geographische und topographische Notizen den Gläubigen aus der Beschneidung bekannt sein mußte, auch als bekannt vorausgesetzt. Es wird nicht erst gesagt, daß die „heilige Stadt“ (Kap. 4, 5; 27, 53) Jerusalem ist; es werden, mit Ausnahme der von Mark. 12, 18 abhängigen Stelle Kap. 22, 23, die Tendenzen der verschiedenen Sekten nicht erst beschrieben. Noch mehr weisen Citate, die nur für Kenner der prophetischen Aus-

drucksweise (Kap. 2, 23), des Urtextes (Kap. 27, 9), der hebr. Sprache (Kap. 1, 23) verständlich waren, auf das palästinens. Judenchristenthum oder doch auf ein, in Verbindung mit dem Stammland stehendes Judenchristenthum hin.

Nach allen diesen Indicien müssen wir bei dem Resultat stehen bleiben, daß das Evangelium für den Gebrauch von Judenchristen bestimmt, nach ihren Bedürfnissen und Interessen eingerichtet ist, ohne aber deshalb den dogmatischen Tendenzen der später abgeschlossenen Partei zu dienen. Wäre das letztere der Fall gewesen, so hätte diese Partei aus unserm ersten Evangelium sich nicht erst apokryphische Machwerke, wie die Nazaräer- oder Ebjonitenevangelien (s. Apokryphen des Neuen Testaments), zurechtzumachen nöthig gehabt. Eben um dieses wesentlich über den Parteien schwebenden Charakters willen stellt auch Matthäus, wie Volkmar mit Recht behauptet, am meisten unter allen Evangelien die große Fahrstraße der später entstandenen kath. Kirche dar, und haben sich innerhalb der letztern die Gemüther immer am liebsten um sein Geschichtsbild gesammelt, zumal da seinem gediegenen, durch sich selbst redenden Inhalt eine meisterhaft gewählte, ohne alle Rhetorik der Malerei durch Symmetrie im großen und kleinen wirkende, gesundem Sinne und Geschmack entstammte Form entspricht. „Soll kurz gesprochen werden“, sagt, ohne zu übertreiben, ein begeisterter Verehrer des Matthäus, Keim, „so gibt er eine große, und doch in allen Theilen, in Wort und Werk, in Zeitstellung und innerer Entwickelung echt menschliche Geschichte, und daß diese, obwol von einem Judenchristen geschrieben, doch in den Hauptpunkten mit Paulus stimmt, indem sie einen erhabenen und doch menschlichen, einen gesetzlichen und übergesetzlichen, einen jüdischen und überjüd. Christus zeigt, das ist uns ein Vollbeweis ihrer wesentlichen Richtigkeit.“ Holtzmann.

Matthias (Matthia d. i. Theodor oder Theodot) heißt der Mann, der an des Judas Ischariot Stelle durch das Los zum Apostel erwählt wurde. Ueber seine Vergangenheit geben die Bedingungen der Wahlfähigkeit Aufschluß, die Petrus vor dem Wahlact aufstellt: „Es muß von den Männern, die mit uns zusammengekommen die ganze Zeit, da der Herr einging und ausging zu uns, von der Taufe des Johannes an bis zu dem Tag, da er von uns hinweggenommen wurde, einer von diesen Zeuge seiner Auferstehung mit uns werden.“ Aus diesen Worten hat man geschlossen, daß Matthias einer der siebzig Jünger gewesen sei, wie denn Eusebius („Kirchengeschichte“, I, 12) berichtet: „Ueberdies wird erzählt, daß Matthias, der an die Stelle des Verräthers Judas unter die Apostel aufgenommen wurde, und der, welcher die Ehre gehabt, mit ihm auf die Wahl zu kommen, der Berufung unter die Siebzig gewürdigt gewesen sei.“ Bemerkenswerth ist übrigens, daß unter der jerusalemischen Gemeinde nach Jesu Tode nur zwei Männer sich befunden haben, die Zeugen der sämmtlichen Begebenheiten vom Auftreten des Täufers bis zur Kreuzigung Jesu waren, Barsabas (s. d. und Barnabas) und Matthias. Zwischen beiden entscheidet, nach einem Apg. 1, 24. 25 angeführten Gebet, das Los, vermöge dessen Matthias in den Kreis der zwölf Apostel eintritt. Aehnliche Cooptationen sind nachmals nicht weiter beliebt worden, und nach Jakobus Zebedäi Tode erfahren wir nichts über eine Wiederbesetzung seiner Stelle. Nach Nicephorus Kallisti („Kirchengeschichte“, II, 40) soll Matthias in Aethiopien das Evangelium verkündigt haben, nach andern hätte er in Judäa gewirkt und wäre von den Juden gesteinigt worden (vgl. Perionius, De rebus gestis vitisque apostolorum [Köln 1569], S. 178 fg.; Acta Sanctorum Februarii [Antwerpen 1658] zum 24. Febr.). Eusebius (a. a. O., III, 2, 5) kennt unter den von den Häretikern erdichteten Evangelien auch eins des Matthias, und ebenso erwähnt Clemens von Alexandria (Strom., II, 163; VII, 318) παραδόσεις des heiligen Matthias, die vielleicht mit jenem eine und dieselbe Schrift sind. Hausrath.

Mauerbrecher, in den Beschreibungen Ezechiel's (Kap. 4, 2; 21, 27; 26, 8) von den Belagerungen Jerusalems und Tyrus' der Sturmbock (aries), mit welchem unter dem Schirm des Schutzdaches (testudo) die Mauern und Thore der belagerten Städte eingerannt oder eingestoßen wurden. Derselbe bestand in der Regel aus einem großen beweglichen Balken, den Josephus in seiner Beschreibung („Jüdischer Krieg“, III, 7, 19) mit einem Schiffsmast vergleicht, und der entweder in einer gekrümmten Eisenspitze (falx) endigte, mit welcher die Steine aus der Mauer herausgerissen wurden, oder in einem schweren eisernen Kopf (der eigentliche aries), womit die Mauer eingestoßen wurde. Der Balken wurde unter dem Schutzdach nach Umständen hervorgestoßen und nach geführtem

Stoß wieder zurückgezogen. Die Belagerten suchten sich auf verschiedene Weise gegen die wuchtigen Stöße des Mauerbrechers zu schützen. Sie hielten Säcke und Decken vor, fingen die Balken mit Stricken auf, zerstörten die Schutzdächer, unter denen sie arbeiteten, suchten sie durch Steinblöcke zu zerschmettern oder auch mit eisernen Zangen einzuklemmen. Mit Spreu gefüllte Säcke ließ Josephus (a. a. O., III, 1, 20), jedoch ohne durchschlagenden Erfolg, gegen sie in Anwendung bringen. Vgl. auch Zeiß, „Römische Alterthumskunde" (Jena 1842), §. 215, und s. Festungen. Schenkel.

Maulbeerbaum, so deutet man den hebr. Ausdruck baká'. Auf der Ebene Rephaim bei Jerusalem gab es zur Zeit David's einen Hain von Bakabäumen, deren Rauschen einst David bei einem Kampf gegen die Philister benutzte (s. Baka). Die Syrer suchten im Krieg gegen den Makkabäer Judas die Kampfeswuth der Elefanten dadurch zu reizen, daß sie ihnen den rothschimmernden Saft der Traube und der Maulbeere vorhielten (1 Makk. 6, 34). Jesus sagt nach Luk. 17, 6: „Wenn ihr Glauben hättet eines Senfkorns groß, ihr würdet zu diesem Maulbeerbaum sagen: «Entwurzele dich», und er würde sich ins Meer verpflanzen." Gegenwärtig ist besonders der weiße Maulbeerbaum in Palästina und Syrien stark verbreitet, weil dessen große glänzende, gesägte Blätter die vorzüglichste Nahrung für die Seidenraupen bilden. Wahrscheinlich ist aber diese Species erst im byzantinischen Zeitalter in jene Länder verpflanzt worden (vgl. Ritter, „Die Sinaihalbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], III, 481 fg.), während die schwarze Maulbeere längst dort cultivirt wurde. Im heißen Sommer sind die Maulbeeren eine willkommene Erfrischung und werden namentlich auf dem Markt von Damaskus massenhaft verkauft. Man preßt die Beeren aus und bereitet durch Zusatz von Honig und Gewürzen einen angenehmen kühlenden Sorbet. Da der Saft der Maulbeere 1 Makk. 6, 34 als „Blut" bezeichnet wird, so ist damit deutlich auf die Species mit roth-schwarzen Früchten hingewiesen. Die für die Seidenzucht benutzten Bäume werden absichtlich kurz gehalten und haben durchschnittlich nur etwa 8 Fuß Höhe. Größere Bäume der schwarzen Art mit schattiger Krone und mächtigem Stamm schmücken nicht wenige Ruheplätze in den Thälern des Heiligen Landes (vgl. Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 363 fg., 396 fg.). Unter dem Schatten eines solchen Baumes hat Jesus ohne Zweifel das Wort vom alles überwindenden Glauben gesprochen. Furrer.

Maulbeerfeigenbaum (šikmáh). Nicht auf dem rauhern Hochland Kanaans, sondern nur in den wärmern Tiefebenen der Küste, des untern Galiläa und im Jordanthal gedeiht der Maulbeerfeigenbaum (1 Kön. 10, 27; Luk. 19, 4; Mischna Schebiith, IX, 2), dessen Früchte der Feige an Gestalt und Geschmack, dessen Blätter denen des Maulbeerbaumes ähnlich sind. Der Baum trägt den größten Theil des Jahres hindurch Blüten, reifende und reife Früchte zugleich. Letztere sind holziger, von faderer Süßlichkeit, überhaupt weniger schmackhaft als die Feigen und enthalten auch keine Kernchen in ihrem Fleisch wie diese. Um die Früchte genießbar zu machen, muß man sie einige Tage vor der Reife punktiren, damit ein Theil des herben Saftes abfließe und der Rest eine gründliche Zuckergärung erleide. Schon die Israeliten beobachteten dieses Verfahren, führt doch Amos (Kap. 7, 14) als Beweis seiner geringen socialen Stellung an, daß er habe die Früchte des Maulbeerfeigenbaumes ritzen müssen. Die Blüten treiben unmittelbar am Stamm des Baumes oder an den dicken Aesten hervor, nicht an den blättertragenden Zweigen. Vom knorrigen Stamm laufen in verhältnißmäßig geringer Höhe über dem Boden starke Aeste aus in fast horizontaler Richtung, sodaß die Krone des Baumes einen sehr großen Durchmesser bekommt. Da nun zudem die breiten, unten filzigen, aromatisch riechenden Blätter in dichtem Gezweig zusammenstehen, so gewährt die Sykomore (ein von den Griechen entlehnter Name für Maulbeerfeigenbaum) einen äußerst angenehmen Schatten und wurde daher schon im Alterthum an den Rand der öffentlichen Straßen gepflanzt. So war der Weg bei Jericho mit Sykomoren besäumt, was sich der kleine Oberzöllner Zachäus bei seiner Begierde, Jesum zu sehen, zu Nutze machte (Luk. 19, 4). An häufig besuchten Halteplätzen, an Kreuzwegen der Niederungen Palästinas und im Nilthal treffen wir riesige Bäume dieses Geschlechts, deren hochragende Krone einer großen Reisegesellschaft reichlich Schatten gewährt. Man findet einzelne Stämme von mehr als 40 Fuß im Umfang.

Das leichte, aber zähe und fast unverwesliche Holz der Sykomore wurde von Israel vielfach als Baumaterial verwendet, stand aber weit unter dem Werth der Cedern. Um

den Luxus, mit dem Salomo seine Bauwerke ausstattete, recht klar vor Augen zu stellen, versicherte die Ueberlieferung (1 Kön. 10, 27; 2 Chron. 1, 15; 9, 27), Salomo habe des Cedernholzes in Jerusalem so viel gemacht als Sykomoren in den Gründen. Die trotzigen Ephraimiten prahlten (Jes. 9, 9) nach einer Niederlage: „Sykomoren wurden umgehauen und Cedern pflanzen wir nach.“ Immerhin waren die Sykomoren bei der Armuth an einheimischem Bauholz für die Israeliten ein wichtiger Besitz, sodaß David (nach 1 Chron. 27, 28) über seine Oelbaum- und Sykomorenhaine in der Niederung einen eigenen Aufseher bestellt hatte.

In Aegypten ist neben der Dattelpalme die Sykomore der verbreitetste Baum und bildet z. B. in der Umgebung von Kairo lange schattige Alleen. So war es zu aller Zeit. Die Mumiensärge sind aus Sykomorenholz gemacht, und es hat sich an denselben die Dauerhaftigkeit des letztern großartig bewährt. Die hebr. Sage erzählt (Ps. 78, 47; vgl. Hitzig zu der Stelle) von einem Gewitter zur Zeit Mose, bei dem der Wetterstrahl vernichtend in die Wipfel der Sykomore fuhr. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 397 fg.; Dioscorides, De materia medica, I, 181; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien“ [Berlin 1848—55], II, II, 52, 579, 689 fg. Furrer.

Maulesel, s. Maulthier.

Maulthier (pĕrĕd). Obgleich die Israeliten nach dem Gesetz (3 Mos. 19, 19) keine Bastarde ziehen durften, so wird doch seit David's Zeit unter ihren Hausthieren auch das Maulthier (Bastard von Pferdehengst und Eselin) oft erwähnt. David selbst und die Prinzen des Hauses ritten auf Maulthieren, Absalom sogar am Schlachttage (2 Sam. 13, 29; 18, 9). Salomo wurde auf seines Vaters Maulthier nach Gichon zur Königsfeier hinuntergeführt. Als weitberühmter Herrscher empfing er unter den Geschenken auch Maulthiere (1 Kön. 10, 25). Spätere Könige hielten neben Pferden auch letztere im Marstall (1 Kön. 18, 5). Zum Reiten und Lasttragen wurden die Maulthiere auch von den benachbarten Völkern gebraucht und fehlten namentlich nicht im Kriegslager (Sach. 14, 15). Die pers. Staatskuriere eilten zu Roß und zu Maulesel durch das Land (Esth. 8, 10. 14). Die zerstreuten Kinder Israel werden einst (nach Jes. 66, 20) auch auf letztern Thieren zurückgeführt werden in die alte Heimat.

Zu Lastthieren soll man (nach 1 Chron. 12, 40) Maulthiere schon verwendet haben, als die Israeliten dem neuen König David Naturalgeschenke nach Hebron brachten. Der Syrer Naeman wünschte seinerzeit zwei Maulthierlasten Erde vom Boden Israels (2 Kön. 5, 17).

Eine treffliche Rasse scheint man in Armenien (Thogarma) gezogen zu haben; wurden doch von dort aus mit diesem Artikel die Märkte von Tyrus bezogen (Ez. 27, 14). Die Maulesel, auch jetzt noch zahlreich in Palästina verbreitet, zeichnen sich durch große Stärke und Zähigkeit aus und gehen sichern Schrittes auch über schlechte Bergpässe hinauf und hinunter. Doch besitzt das Thier keinen zuverlässigen Charakter und spielt dem nicht geübten Reiter manche Tücke. Ein Pferd wäre dem Absalom nicht so leicht entlaufen, wie das Maulthier that, als des Königssohnes wallende Haare in den niedrigen Aesten einer Valoniaeiche sich verfangen hatten. Furrer.

Maulwurf, so wird das Thier holed gedeutet, welches 3 Mos. 11, 29 neben der Maus als unreines Geschöpf erwähnt wird. Ebenso hat man den Ausdruck ḥapharperót (Jes. 2, 20) als „Maulwürfe“ erklärt, während Hitzig „Sperlinge“ übersetzt. Unser Maulwurf existirt in Palästina nicht, dafür aber eine Art Feldratte von 10—11 Zoll Länge, silbergrauer Farbe, breiter nackter Schnauze, ohne sichtbare Augen und Schwanz. Auch die große Ohrmuschel ist fast ganz vom Pelz verdeckt. Das Thier besitzt starke Nagezähne und macht damit breite unterirdische Räume für seine Jungen und seine Vorräthe. Mit Vorliebe legt es seine Wohnung im losen Schutt von Ruinen und Steinhaufen an. Man entdeckt z. B. in dem Schutt vor den Mauern Jerusalems seine Gänge nicht selten. Im Gegensatz zu unserm Maulwurf nährt es sich nur von vegetabilischen Stoffen. Wenn Jesaja sagt, eines Tages werde man die silbernen und goldenen Götzen zu den ḥapharperót werfen, d. h. in verborgene Orte, so paßt das sehr gut zu der Wohnung der Maulwurfratte, aber nicht zu den Nestern der Sperlinge im Gezweig der Bäume.

Holed wird nicht nur von den LXX und der Vulgata, sondern auch vom Talmud als Wiesel (s. d.) gefaßt. Wir folgen dieser Erklärung um so eher, als wir den Maul-

murfsratten bereits einen andern Namen zugewiesen haben. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 120 fg., 151. Furrer.

Maus. Unter dem hebr. Ausdruck *akbâr* war ohne Zweifel das ganze Mäusegeschlecht mitbefaßt, das nach den bisherigen Forschungen durch 23 Arten in Palästina repräsentirt ist. Da finden sich die den Saaten so verderblichen Feldmäuse, verschiedene Hamsterfamilien, die Stachelschweinmaus, die niedliche Springmaus (dipus jaculus) u. s. w. Das ganze Geschlecht galt als unrein (3 Mos. 11, 29), und Jesaja der Jüngere schildert es (Kap. 66, 17) als argen Greuel, daß einzelne Juden Mäuse verzehrten, während die jetzigen Araber nicht nur die Springmaus, sondern auch den Hamster genießen. Zur Zeit Samuel's wurde einst die Philistäische Ebene von Feldmäusen furchtbar heimgesucht (1 Sam. 6, 5. 17. 18). Burckhardt berichtet, der westliche Theil von Hammah sei die Kornkammer für das nördliche Syrien, doch gebe die Ernte nie mehr als das zehnte Korn, wegen der ungeheuern Menge von Mäusen, welche in der Regel die zweite Ernte ganz zerstören. Auch in den fruchtbaren Ebenen des Hauran thun die Mäuse an den Getreidefeldern oft sehr großen Schaden. Vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, II, 827, 992; III, 1045; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 122 fg. Furrer.

Mäusefraß, s. Maus.

Mausim, genauer Maʿuzzim, steht nach der Vulgata und dem Theodotion in Luther's Bibelübersetzung (Dan. 11, 38), doch bedeutet das Wort an sich keinen Götternamen, sondern es heißt 'ělóah maʿuzzîm, d. h. der „Gott der Festungen", und ist daher eine röm. Göttergestalt, welche Antiochus Epiphanes verehrte und im Tempel aufstellen ließ, um, wie Tacitus (Hist., V, 8) sich ausdrückt, dem schmuzigen Judenvolk seinen Aberglauben zu nehmen und ihm griech. Sitten zu verleihen. Welcher Gott gemeint ist, würde sich aus 2 Makk. 6, 2 ergeben, wenn dies Buch überhaupt zuverlässig wäre und sich die dortige Angabe, Antiochus habe den Tempel in Jerusalem dem Jupiter Olympius geweiht, mit der Benennung „Gott der Festungen" vertrüge. Es wird daher diese Identificirung von den Erklärern abgelehnt und der Jupiter Capitolinus darunter verstanden, da Antiochus Epiphanes nicht nur röm. Sitten überhaupt in lächerlicher Weise copirte (Diodor, XXVI, 65) und Gesandtschaften an röm. Tempel schickte, sondern auch dem Jupiter des Capitols einen Tempel in Antiochia bauen wollte (Livius, XLI, 20). Merx.

Meara, eine Oertlichkeit im Gebiet von Sidon, welche Grenzpunkt des Heiligen Landes sein sollte, aber von den Israeliten nicht erobert wurde (Jos. 13, 4). Früher vermuthete man dieselbe in der Stadt Marathos (Strabo, XVI, 753; Plinius, V, 17; Ptolemäus, V, 15, 16). Da aber das Wort „Höhle" bedeutet, so kam Rosenmüller („Handbuch der biblischen Alterthumskunde" [Leipzig 1823—31], II, I, 39, 40) zuerst auf den Gedanken, es sei die in der Geschichte der Kreuzfahrer als uneinnehmbar berühmte tyr. Höhle (Cavea de Tyrōn), die, auf sidonischem Gebiet, von Kriegern bewacht öfters den Kreuzfahrern zu einem sichern Asyl diente, aber endlich durch Verrath an die Sarazenen überging (Wilhelm von Tyrus, XIX, 11). Consul Schulz hat nun auch diese Cavea de Tyro auf dem Libanon, ostwärts von Sidon, in dem südwärts der Stadt Dschezzîn gegenüberliegenden El-Mughr (= Megara, Meʿara, Höhle) Dschezzin wieder aufgefunden. Es ist ein mehrere Höhlen vereinigendes Felsenschloß; sie dienen, zu Wohnungen eingerichtet, den Drusen als Schlupfwinkel. Vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, II, 8, 9; III, 99, 100, 104—106; Richter, „Wallfahrten im Morgenlande" (Berlin 1822), S. 133; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, 690. Kneucker.

Mechona, eine Stadt im Stammgebiet Juda (Neh. 11, 28), deren Lage noch unbekannt ist. Reland (Palaestina [Utrecht 1714], S. 892) vermuthet den von Hieronymus erwähnten Flecken Mechanus zwischen Eleutheropolis und Jerusalem. Kneucker.

Med'ba, später **Medaba**, ursprünglich eine Stadt der Moabiter, welche „das Feld Moab's" (4 Mos. 21, 20), d. i. die „Ebene von Hesbon, Medeba bis Dibon", (Jos. 13, 9. 16. 21; 5 Mos. 3, 10) innehatten, bis sie von den Amoritern südwärts über den Arnon verdrängt wurden. Die Stadt wurde von Israel den Amoritern wieder entrissen und dem Stamm Ruben überlassen (4 Mos. 21, 21—30). Zur Zeit David's fielen die

Schlachten gegen die Ammoniter und ihre Hülfsvölker aus Mesopotamien unter dem syr. König Hadad-Eser (s. d.) auf dem hohen Feld von Medeba vor (1 Chron. 19 [20], 5—19). Von Jehu (Mitte des 9. Jahrh. v. Chr.) an war die Stadt wieder in den Besitz der Moabiter gekommen, bis Jerobeam II. diese nicht nur wieder aus allen Städten nördlich vom Arnon vertrieb, sondern ihnen auch ihr eigenes Stammland hinwegnahm (2 Kön. 14, 25; Am. 6, 14; Jes. 15, 2; s. Moab). Zur Zeit der Makkabäer wohnten Nabatäer, „Söhne Jambri", in Medaba (1 Makk. 9, 36), das auch noch später (nach Uranius' Arabica bei Stephanus von Byzanz) eine Stadt der Nabatäer genannt wird. Der Hohepriester Hyrkanus konnte die feste Stadt erst nach sechsmonatlicher Belagerung erobern (Josephus, „Alterthümer", XIII, 9, 1; vgl. auch XIII, 15, 4; XIV, 1, 4). Auf dem Concil zu Chalcedon erscheint dieselbe als Bischofssitz zur Kirchenprovinz Arabia gehörig (vgl. auch Ptolemäus, V, 17, 6). Eusebius setzt den Ort in die Nähe von Hesbon (s. d.), und Burckhardt („Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], S. 625) hat daselbst, 1¼ Stunde südöstlich von Hesbân, noch viele Trümmer von wenigstens einer halben Stunde im Umfang auf einem runden Hügel gefunden. An der Westseite liegen die Fundamente eines von großen Steinen erbauten Tempels; am Fuß des Hügels fällt unter den Ruinen ein großes, mit Quadern ausgemauertes Becken von 130 Schritten Länge, 100 Schritten Breite und 15 Fuß Tiefe auf. Wie das alte Med'ba und ihre Nachbarstädte, so liegt heutzutage auch das große Schlachtfeld zwischen Hesbon, Medaba und Dibon bis gegen den Arnon hin öde und verlassen. Vgl. Raumer, „Palästina" (2. Aufl., Leipzig 1838), S. 70; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, 1182 fg.; Seetzen, „Reisen durch Syrien" (Berlin 1854—59), I, 407 fg.; IV, 223. Kneucker.

Medien, Meder, hebräisch Madai, hieß das südlich vom Kaspischen Meer gelegene Land, das im Osten an Parthien und Hyrkanien, im Süden an Persis und Susiane, im Westen an Assyrien und Armenien grenzte. Seiner Bodenbeschaffenheit nach ist dieses Gebiet vorzugsweise Hochland, von vielen Bergzügen durchschnitten, die ihre reichen Gewässer durch meist liebliche Alpenthäler theils zum Tigris, theils nach Norden in das Kaspische Meer und den Urumiasee entsenden. Der unmittelbar am Kaspischen Meer gelegene District (heute Gilan und Masenderan), als dessen Bewohner im Alterthum die Kaspier, Kaduster und Gelen genannt werden, hat ein fast tropisches Klima und eine ungemein üppige Vegetation, ist aber wegen der aus dem Kaspischen Meer aufsteigenden Dünste höchst ungesund; dieser meistens nur schmale Küstenstrich ist südlich durch einen hohen Bergrücken abgeschnitten und seine Bewohner scheinen im Alterthum, wie noch heute, in einem sehr losen Zusammenhang mit dem med. Hochland gestanden zu haben. Letzteres wurde gewöhnlich eingetheilt in eine nördliche Provinz, Atropatene (heute Aserbidschan), und eine südliche, Großmedien (heute Irak adschemi), doch scheint diese Eintheilung erst aus der Zeit Alexander's des Großen herzurühren, wenigstens hatte sie vorher keine politische Bedeutung. Als einzelne Bezirke Mediens kommen auf den Keilinschriften vor: Kampada (bei den Alten Cambadene), Nisaja (bei den Alten die nisäischen Felder mit ihrer berühmten Pferdezucht) und Raga (Rhagiana der Alten). Das sind aber ohne Zweifel nur einige, nicht alle Namen. Die von Herodot (I, 101) erwähnten sechs Stämme lassen sich geographisch nicht mehr nachweisen. Ueber die große Fruchtbarkeit Mediens, namentlich Atropatenes, und über sein äußerst angenehmes und gesundes Klima sind alte und neue Reisende des Lobes voll, und wir begreifen, wie hier ein kräftiger Menschenschlag gedeihen und frühzeitig zu bedeutender Machtentfaltung gelangen konnte. Hauptstadt des Landes war Ekbatana (s. d.) in Großmedien (Ahmetha, Esra 6, 2; vgl. Jud. 1, 1 fg., und besonders Herodot, I, 98), dem das heutige Hamadan sowol der Lage wie dem Namen nach entspricht. Von den übrigen Städten sind besonders noch zu nennen Rhaga (auch Rhagae und Rhages [Tob. 4, 21; 5, 8; 9, 2], noch im Mittelalter unter dem alten, etwas verstümmelten Namen Rai oder Rei eine berühmte Stadt) und Gandsag oder Ganzaka.

Das Volk, welches seit alter Zeit, soweit überhaupt unsere Kunde reicht, das eben beschriebene Land bewohnte, gehörte zum indogermanischen Stamm. Der Name Arier, den die Meder nach Herodot (VII, 62) führten, bestätigt dies. Sie waren also mit den Persern und Indern am nächsten verwandt. Auch Strabo (XV, 2, 8) berichtet, daß die Meder, Perser, Baktrer und Sogdianer fast dieselbe Sprache hatten, und in der

That, die uns erhaltenen altmed. Eigennamen erklären sich alle sehr leicht aus dem Indogermanischen. Die Behauptung Rawlinson's, daß die Meder halb Scythen und halb Arier gewesen seien, weil die als medisch vermuthete zweite Gattung der Keilinschriften sich nicht aus dem Eranischen ableiten lasse, ist von Spiegel („Erân, das Land zwischen dem Indus und Tigris" [Berlin 1863], S. 46 fg.) mit Recht zurückgewiesen worden. Die alten Meder werden vorzugsweise als kriegerisches Volk geschildert; bekannt und gefürchtet waren sie besonders durch ihre Geschicklichkeit in der Handhabung des Bogens (Jes. 13, 17. 18; Jer. 50, 42; Herodot, VII, 62).

Ueber die älteste Geschichte Mediens, die für die Bibel wegen ihrer Beziehungen zu Babel und Persien von großer Wichtigkeit ist, liegen uns zum Theil widersprechende Nachrichten durch Herodot (I, 95 fg.) und Diodor (II, 24 fg.) vor. Herodot nennt als ersten König Dejokes und nach ihm noch drei, Phraortes, Kyaxares und Astyages (s. d.); die Dauer der med. Monarchie betrug nach ihm 156 Jahre (128 und dazu noch die 28 der Scythenherrschaft; Herodot, I, 130). Nach Ktesias dagegen (bei Diodor, a. a. O.) rissen sich die Meder unter Arbaces, der dann ihr König wurde, von Assyrien los und hatten gegen 300 Jahre lang, bis auf Astyages, ihre eigenen Könige. Möglich ist, daß eine Losreißung von der assyr. Oberherrschaft schon vor Dejokes versucht wurde, mit bleibendem Erfolg aber geschah sie erst zu seiner Zeit, wie denn auch 2 Kön. 17, 6; 18, 11 Medien noch als assyr. Provinz genannt wird. Eine ganze Reihe selbständiger Könige hatte Medien vor Dejokes in keinem Fall, und bis wir durch die Denkmäler genauere Aufschlüsse erhalten, werden wir die Nachrichten Herodot's als die allein zuverlässigen zu betrachten haben. Die bleibende Befreiung Mediens vom assyr. Joch fand demnach erst gegen das Ende des 8. Jahrh. v. Chr. statt. Sie war wesentlich erleichtert und wol zum Theil auch veranlaßt durch den verunglückten Feldzug Sanherib's gegen Aegypten und Juda, und die dadurch eingetretene Schwächung des assyr. Reichs. Ihre nächste Folge war, daß die Meder sich einem einheimischen König, dem Dejokes, unterwarfen; nur so schien das Land gegen die von Assyrien her immer noch drohende Gefahr sich kräftig schützen zu können, und schon der Sohn und Nachfolger Dejokes', Phraortes, wagte weiter gehende Unternehmungen. Er vereinigte den größten Theil der iranischen Völkerschaften, so namentlich die Perser, mit dem med. Reich, und machte auch im Westen Eroberungen bis an den Halys. Sein Angriff auf Assyrien selbst fiel aber unglücklich aus, und auch sein Sohn Kyaxares mußte die kühn unternommene Belagerung Ninives vorerst aufgeben, da die Scythen in Medien einrückten. Erst nach 28 Jahren gelang es, sie wieder zu vertreiben. Vereint mit dem König von Babel griff nun Kyaxares, nachdem er mit den Lydiern Frieden geschlossen hatte, Ninive von neuem an, und im dritten Jahre der Belagerung fiel die stolze Stadt und mit ihr das assyr. Reich, in dessen Erbschaft sich nun Medien und Babylonien theilten. Das war der Höhepunkt der med. Macht. Unter Astyages, dem schwachen, unthätigen Sohn des Kyaxares, erfolgte die Katastrophe, Medien wurde eine Beute des südlichen Nachbarlandes Persien. Cyrus (s. d.), aus dem Geschlecht der Achämeniden, das von Phraortes zur Herrschaft über Persien unter med. Oberhoheit berufen worden war, stürzte den Astyages vom Thron und wurde das Haupt der neuen persisch-med. Monarchie, die nun ihrerseits dem babylonischen Reich (s. Babel) den Untergang brachte. Wenn Jes. 13, 17 fg.; Jer. 51, 11 die Meder als Hauptfeind Babels erscheinen, so ist das eine geschichtliche Ungenauigkeit. Den Hebräern war offenbar der Gang der Ereignisse vorerst nicht näher bekannt geworden, sie wußten nicht, daß mit Cyrus nicht nur ein neuer König, sondern ein neues Land und Volk zur Herrschaft gekommen war. Richtiger werden Esth. 1, 14. 19; Dan. 5, 28; 6, 8; 8, 20 Meder und Perser nebeneinander genannt, und sofern mit Elam (s. d.) Persien gemeint ist, auch Jes. 21, 2. Im J. 330 wurde mit dem ganzen pers. Reich auch Medien von Alexander dem Großen erobert und ging dann schließlich an die seit 256 v. Chr. gestiftete parth. Monarchie über.

Wenn von den Persern berichtet wird, sie hätten sich manche med. Sitte, z. B. auch in der Kleidung, angeeignet (Herodot, I, 135; III, 84), so ist viel wichtiger noch der Einfluß, der in religiöser Beziehung auf Persien geübt wurde. Die Magier, ohne welche die Perser kein Opfer vornahmen (Herodot, I, 132), waren ein med. Stamm, und das Geburtsland Zoroaster's ist nach der Tradition ebenfalls in oder nahe bei Medien zu suchen. Der Feuercultus war in Medien seit alter Zeit heimisch und blieb bekanntlich ein Hauptelement der iranischen Religion. Auch der Cultus der pers. Artemis, der Ana-

hita (ursprünglich Genius des Wassers) scheint med. Ursprungs zu sein, wogegen der Gestirndienst erst von Babylonien nach Medien gekommen war und zum Theil dann auch in den Parsismus eindrang (vgl. Spiegel, a. a. O., S. 59 fg.). Steiner.

Meer. Ueber das Meer hatte das biblische Alterthum ebenso wissenschaftlich mangelhafte Vorstellungen als über die Erde (s. d.). Nach der Schöpfungssage der Urschrift umgab ursprünglich das Wasser die Erdstoffe und wurde am zweiten Schöpfungstage in zwei große Massen geschieden, von denen die eine über dem Himmelsgewölbe, die andere über der Erdrinde sich befand. Am dritten Schöpfungstage wurde das untere Wasser in ein Bett gesammelt, wodurch das Erscheinen des trockenen Landes, die Vegetation und der Anbau der Erde ermöglicht ward. Diese Wassersammlung wurde von Gott Meere (jammim), d. i. Meer, genannt (vgl. 1 Mos. 1, 6—10); der Plural erklärt sich aus der Vorstellung, daß die gesammte untere Wassermasse in eine Anzahl von Betten vertheilt sei (vgl. 1 Mos. 49, 13; Hiob 6, 3; Ps. 78, 27). Die Erdscheibe ruhte, nach gewöhnlicher Annahme, auf dem Meer (Ps. 24, 2; 136, 6; Hiob 6, 5), nach Hitzig („Das Buch Daniel" [Leipzig 1850], S. 117) wie eine schwimmende Insel; daher liegt das Meer in der Tiefe (Mich. 7, 19; Am. 9, 3), und ist von seinen Ufern, wie mit Thoren, umschlossen. Sein Mutterschos ist aber nicht (wie Knobel zu Hiob 38, 8. 16 annimmt) das Innere des Erdkörpers, sondern das ursprüngliche Wasser, das nachträglich in die obere und untere Masse geschieden ward.

Da die Hebräer am Meer lebten und das erhabene Schauspiel des vom Sturmwind erregten Wogenspiels oft genossen, so preisen auch ihre Dichter die Größe und Erhabenheit desselben; sie kannten auch die Menge und Mannichfaltigkeit der im Meer lebenden Wasserthiere (Ps. 104, 25). Es erschien ihnen mit seinen Wasserungethümen als ein Gegenstand des Schreckens (Hiob 7, 12). Daher wird das schreckenerregende Vordringen des aus dem Norden hervorbrechenden Feindes von Jeremia (Kap. 5, 22; 6, 23; 31, 35) mit dem Toben und Brausen der Meereswogen verglichen, wie umgekehrt das Meeresbrausen auch wieder als ein Sinnbild freudigen Jubels erscheint (Ps. 96, 11). Wie gewaltig aber auch das Meer ist, so vermag doch der Schöpfer ihm Schranken zu setzen und seiner Wogen Trotz zu bändigen (Hiob 38, 10 fg.; Ps. 89, 10). Nach 1 Mos. 9, 2 fg. war der Genuß der Meeres- und Wasserthiere dem Menschen erlaubt; die spätere theokratische Gesetzgebung beschränkte denselben vorzüglich auf die edlern Fischarten, d. h. auf Meer- und Wasserthiere mit Flossen und Schuppen (3 Mos. 11, 9 fg.); die übrigen galten als Greuel (s. Speisegesetze). Der Sand des Meeres, d. h. an der Meeresküste, galt sprichwörtlich als ein Bild einer zahllosen Menge (1 Mos. 22, 17; 32, 12; Jos. 11, 4; Hos. 1, 10; Offb. 20, 8).

Die hebr. Anschauung vom Meer ist der griechischen vom Okeanos theilweise verwandt, unterscheidet sich jedoch wesentlich von der letztern darin, daß die Erde nicht aus ihm entsprungen erscheint, sondern vermöge der sie constituirenden, vom Wasser unabhängigen Materie ihr selbständiges Dasein behauptet und insofern einen Gegensatz zum Meer bildet (vgl. Preller, „Griechische Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1860—61], I, 26 fg.). Schenkel.

Meer, Adriatisches, s. Adriatisches Meer.

Meer, ehernes, war ein großes (eben seiner Größe wegen „Meer" genanntes) Wassergefäß, das auf Befehl Salomo's angefertigt und im innern Vorhof des Tempels südlich vom Brandopferaltar aufgestellt wurde. Seine Beschreibung lesen wir 1 Kön. 7, 23—26; 2 Chron. 4, 2—5. Es war ein rundes Gefäß, dessen oberer Rand 10 Ellen im Durchmesser hatte; der Umfang wird etwas ungenau und nur in runder Zahl zu 30 Ellen angegeben. Die Tiefe betrug 5 Ellen, die Dicke seiner Wände 1 Handbreite, der Kubikinhalt 2000 Bath (2 Chron. 4, 5 steht dafür falsch 3000). Seine Gestalt kann, wie Thenius aus diesen Maßbestimmungen gründlich nachgewiesen hat, nicht die einer Halbkugel gewesen sein; vielmehr mußte es, um 2000 Bath fassen zu können, unten ungefähr gleichen Umfang haben wie oben und in der Mitte etwas ausgebogen sein. Oben war der Rand wie bei einem Becher etwas auswärts gebogen und unterhalb des Randes liefen, aus einem Guß mit dem Gefäß selbst, coloquintenförmige Verzierungen herum. Besonders kunstvoll war das Gestell dieses Bassins gearbeitet. Es bestand nämlich aus zwölf in ganzer Figur aus Erz gegossenen Rindern, welche, die Köpfe nach außen, je zu dreien nach einer Himmelsgegend schauten. Nach 2 Chron. 4, 6 hatte das

eherne Meer die Bestimmung eines Waschgefäßes für die Priester (vgl. 2 Mos. 40, 31. 32). Aller Wahrscheinlichkeit nach wurden auch die zehn im Vorhof stehenden Wasserbecken, in denen die Opferstücke gewaschen werden sollten, daraus gefüllt.

Nach 2 Kön. 16, 17 ersetzte Ahas, um das für den Tribut an Assyrien nöthige Geld aufzubringen, die erwähnten ehernen Rinder durch einen gewöhnlichen steinernen Unterbau, sodaß die Chaldäer bei der Plünderung und Zerstörung des Tempels nur noch das eherne Becken vorfanden; sie zerschlugen es und brachten seine Stücke, des großen Metallwerthes wegen, nach Babel (2 Kön. 25, 13; Jer. 52, 17). Steiner.

Meer, Galiläisches, s. Galiläisches Meer.

Meer, Mittelländisches. Wenn der Israelit diesseit des Jordans vom Westabfall seiner hochgelegenen Heimat dem Untergang der Sonne zuschaute, sah er sie ins Meer untertauchen, das als schmaler blauer Streifen dorthin „das Ende der Erde abgrenzt" (Ps. 139, 9). Meerwärts blickte er auch im Spätherbst mit Sehnsucht, ob die Wolken bald aufsteigen, die den heißersehnten Frühregen bringen (1 Kön. 18, 43). Es gehört zu dem landschaftlichen Reiz der meisten Höhen des westlichen Kanaan, daß dem Wanderer auf ihrem Rücken der Spiegel des Meeres aus der Ferne entgegenglänzt. Auf Spitzen, wie Neby Samuil (dem alten Mizpa), wird dem Auge zugleich noch die Fläche des Todten Meeres sichtbar, zwischen den jähen gelben Felswänden einer Masse geschmolzenen Bleis ähnlich. Der hebr. Ausdruck für Meer (jam) hatte einen sehr weiten Begriff. Nicht nur, daß man die breiten, oft überbordenden Wasser des Euphrat und Nil so nannte, selbst ein großes Waschbecken unter den Tempelgeräthschaften trug diesen Namen (s. Meer, ehernes). Aber doch war im Bewußtsein der Israeliten die „hintere" See (Sach. 14, 8; 5 Mos. 11, 24) das Meer vor allen andern (Jos. 19, 26; ebenso θάλασσα, 1 Makk. 14, 34; 15, 11; Apg. 10, 6. 32), häufig auch als „großes Meer" (4 Mos. 34, 6 fg.; Jos. 1, 4; Ez. 47, 10), zuweilen als „Meer der Philister" bezeichnet (2 Mos. 23, 31). Was daher die biblischen Schriftsteller vom Meer im allgemeinen berichten, das berichten sie meist in der lebendigen Anschauung des Mittelländischen Meeres. In unabsehbarer Länge begleiten vom „Bach Aegyptens" nordwärts Sanddünen die Brandung, und die Westwinde werfen oft Sandwolken weit ins Land hinein, sodaß wir z. B. unter den Oelbaumwäldern in der Umgebung von Gaza auf weichem Sandteppich laufen und ostwärts von Askalon der Sandgürtel über eine Stunde breit ist. Die nie ruhenden Wogen wühlen immer neuen Sand aus der Tiefe herauf. Begreiflich mußte daher das Bild vom Sand am Meer (s. d.) den Israeliten sehr geläufig werden (Jer. 5, 22; 15, 8; 1 Mos. 32, 12; Ps. 78, 27; Sir. 18, 8; Offb. 12, 18 u. a.).

An manchen Stellen, wie bei Askalon und Jâfa, fällt das Ufer 30—50 Fuß steil ins Wasser ab. Bei Ras en-Nakura und Ras el-Abiad, zwischen den Ebenen von Akko und Tyrus, thürmen sich die Felsen mehrere 100 Fuß über der tobenden Flut empor, während der Fuß des kühn ins Meer hinausragenden Vorgebirges Karmel (s. d.) nicht unmittelbar vom Wasser bespült, sondern von einem schmalen sandigen Pfad umschlungen wird. Aber auf langen Strecken ist das Ufer flach und niedrig, und um so anmuthiger das schon vom sinnigen Propheten bewunderte Schauspiel, wenn die brausenden wilden Wogen an den schwachen Sandhaufen sich brechen (Jer. 5, 22). „Unermeßlich hoch wie der Himmel", „unergründlich tief wie das Meer", sagte man in Israel (Ps. 68, 23; Mich. 5, 19; Am. 9, 3; Hiob 38, 16). In der unendlichen Flut nährt Gott zahllose Geschöpfe, groß und klein, die den Menschen zur Speise dienen sollen (Ps. 104, 25). Ueber den Spiegel ziehen „Tarsisschiffe" spurlose Pfade (Ps. 48, 8; Spr. 30, 19). Zwar die Küste von Palästina bis in die Gegend von Tyrus ist wenig geeignet zur Entwickelung der Schiffahrt. Ein Blick auf die Karte zeigt, wie außerordentlich dürftig dieselbe gegliedert ist, wie arm an Buchten. Dazu kommt, daß die Meeresströmungen an der Küste des philistäischen und israelitischen Gebiets nur vorübergleiten, während das phöniz. Gestade sich eines Reichthums von zu- und abführenden Meeresströmungen erfreut. Der Haupthafenplatz für die Israeliten war Jâfa (s. Joppe). Viele Schiffe konnte aber der dortige Hafen zu keiner Zeit bergen, und jetzt muß man sich daselbst vollends mit der offenen Rhede begnügen, da im Laufe der Jahrhunderte die Küste und der angrenzende Meeresboden sich bedeutend gehoben haben, und Klippen zu Tage treten, wo einst Schiffe mit geringem Tiefgang ungefährdet hinübergleiten konnten (vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, II, 576; Fraas, „Aus dem Orient" [Stuttgart 1867], S. 44 fg.).

Man hat hier auch in einiger Entfernung von der Küste Korallenriffe beobachtet (Ritter, a. a. O., II, II, 577; das Mittelländische Meer birgt einen besondern Reichthum an rothen Korallen). Zu Cäsarea Stratonis hatte Herodes einen künstlichen Hafen angelegt. Bei Gaza und Askalon hatte man sich allem Anschein nach stets mit Rheden begnügt, während bei Akko durch die Natur einer Hafenanlage vorgearbeitet worden.

Unter den Strömungen des Meeres heben wir noch diejenige hervor, welche von der syr. Küste sich gegen Cypern wendet und in der Urzeit wol zuerst die Phönizier ermuthigte, weitere Seefahrten zu machen (Ritter, a. a. O., III, 23 fg.). Auf dieser Strömung gelangte einst Paulus mit Barnabas nach Cyprus (Apg. 13, 4 fg.). Ebbe und Flut zeigen sich im Mittelländischen Meer nicht so stark wie etwa in der Nordsee. Jedoch ist diese Erscheinung, nach meiner eigenen Beobachtung, demselben keineswegs ganz abzusprechen. An der ägypt. Küste haben genauere Nachforschungen ergeben, daß die Differenz zwischen dem Niveau der höchsten Flut und dem der tiefsten Ebbe sich auf 3²/₃ Fuß stellt (de Lesseps, Percement de l'isthme de Suez, exposé et documents officiels [Paris 1856], III, 232).

Wie tief hat der Israelit das Großartige und Erhabene im Spiel des Meeres empfunden, sein Toben, Brüllen, Stöhnen, wenn die Windsbraut (Dan. 7, 2) dessen Wogen aufwühlte! Wie hat er die Angst der Schiffer im Sturm mitgefühlt, wenn sie auf den hochgethürmten Wogen „hinauffuhren gen Himmel und wieder hinunter in die Tiefe", wenn sie „wirbelten und wankten wie ein Trunkener", rath- und hülflos, und „ihre Seele in Angst zerschmolz", wie ihre Freude, wenn dann auf einmal der Herr „den Stolz des Meeres hemmte, eine Stille eintrat und die Wellen schwiegen"! (Ps. 107, 25—30; Jon. 1, 11; Jud. 13; Jes. 17, 12). Paulus, der das Mittelländische Meer oft befahren, hat viermal auf demselben Schiffbruch gelitten (2 Kor. 11, 25; Apg. 27, 41). Wie gefährlich die Sandbänke der Syrte an der nordafrikan. Küste sind, wußten die Schiffsleute, die mit Paulus später bei Malta strandeten (Apg. 27, 17). Dem Israeliten war das Meer, das erbarmungslos so viele Menschen in seinem Schos begräbt und mit seinem Gras deren Haupt umschlingt (Jon. 2, 6), eine unheimliche Erscheinung. Einst muß es seine Todten wiedergeben, und wenn ein neuer Himmel eine neue Erde umrandet, dann „wird das Meer nicht mehr sein" (Offb. 20, 13; 21, 1).

Von den Inseln des Meeres ist in der Bibel öfters die Rede. Die Bewohner der zwei großen Inseln des östlichen Mittelländischen Meeres (Cyprus [s. d.] und Kreta [s. d.]) haben schon in der Urzeit mannichfache Beziehungen zu Kanaan gehabt und indirect auch auf die Entwickelung Israels eingewirkt. Ueber den zwischen Griechenland und Italien sich ausbreitenden Meerestheil s. Adriatisches Meer. Furrer.

Meer, Rothes. Durch das im Osten von Arabien, im Westen von Afrika begrenzte und durch die Insel Perim in zwei ungleiche Hälften getheilte Thor Bab el-Mandeb von 4 Meilen Breite sendet der Indische Ocean einen Arm nach Nordnordwest, den die Griechen und Römer zum Rothen Meer rechneten und die alten Hebräer unter dem Namen „Schilfmeer" kannten (Herodot, IV, 37; Plinius, VI, 28; 1 Makk. 4, 9; Weish. 10, 18; Hebr. 11, 29; 2 Mos. 10, 19; 4 Mos. 14, 25). An seinem nördlichen Ausgang wird dieser Meeresarm durch das Dreieck der sinaitischen Gebirgsmassen in die Buchten von Suez und Aila geschieden, und es sind vorzüglich letztere, die in der Geschichte Israels Bedeutung erlangt haben, indem die vor Pharao fliehenden Israeliten ihren Weg über die Suezbucht nahmen und am Golf von Aila der Ausgangspunkt war für die von Salomo und den Phöniziern organisirte Handelsschiffahrt.

Der Name „Schilfmeer" rührt wahrscheinlich von dem Seetang (s. Meertang) her, der gleich unterseeischen Wiesen in bräunlich-grüner Farbe aus großen Tiefen durch das krystallhelle stark salzige Wasser das Auge des Schiffers erfreut. Zwischen dem Schlinggewächs treibt sich das vielgestaltige Heer von Muschelthieren, Seeigeln und Fischen in oft herrlicher Farbenpracht umher. „Bei ganz stillem Wetter erblickt man durch das klare Meer bis 90 Fuß Tiefe einen Grund, überwachsen wie mit Gebüsch, Laubwald oder Blumenkohl, roth, violett, blau, goldfarbig, apfelgrün, saphirfarbig, in tausend Zweige und Blumen, Büschel und Knospen, Spitzen und Zacken zertheilt, an denen Tausende von stacheligen Seeigeln hängen und zwischen die sich unzählige Gruppen von Muscheln, Austern und andern Arten von Seethieren eingenistet haben" (Fresnel bei Ritter, „Die Halb-Insel Arabien" [Berlin 1846—48], II, 251). Eigentliches Uferschilf hat man bisher

nur an einem einzigen Ort beobachtet, einige Meilen südwestlich von Suez an der afrikan. Küste, das seine Existenz einem kleinen brakischen Bach verdankt. Ueber eine noch andere Erklärung des Schilfs s. Meertang.

Fast das ganze Jahr strahlt der Himmel in unumwölktem tiefblauem Glanz über dem Meer, das die Farbe des Himmels widerspiegelt und nur über den Untiefen ins Hellgrüne spielt. Aufmerksame Schiffer haben große Strecken von röthlicher Färbung getroffen, z. B. in der Nähe von Ras Mohammed (Südcap der sinaitischen Halbinsel), aber nicht entschieden, woher das seltsame Phänomen rühre, ob von Pflanzenfasern oder von Infusorien, ob constanten oder nur flüchtigen Charakters (vgl. Krakow im „Ausland", Jahrg. 1869, S. 368 fg.). Immerhin scheint jetzt das Räthsel gelöst, warum die Alten das Meer als Rothes bezeichneten. Das tiefblaue Gewässer ist fast durchweg von wilden kahlen Felsgebirgen eingeschlossen, die auf der Sinaitischen Halbinsel und an der afrikan. Küste sich in imposanter Gestalt erheben, weniger großartig und von der Küste theilweise durch ein ziemlich breites Vorland entfernt an der arab. Seite. Wälder und Matten, der Schmuck unserer nördlichen Meeresufer, fehlen hier gänzlich. Kaum, daß da und dort ein schmächtiger Palmenhain eine kleine Abwechselung in der trostlosen Einförmigkeit bietet und im Schiffer die Sehnsucht erhöht nach kühlem Schatten bei der ungeheuern Hitze. Das Rothe Meer gehört zu den heißesten Gegenden der Erde. Oft, wenn nach Eintritt des Abends kühlere Lüfte über seine Fläche streichen, hat das Wasser selbst noch eine Wärme von 25—30 Grad Réaumur (vgl. Petermann's „Geographische Mittheilungen", Jahrg. 1860, S. 197).

Die größte bisjetzt gemessene Tiefe des Rothen Meeres beträgt 1054 Klaftern (6354 engl. Fuß). Die Ufer fallen aber nicht gerade in die dunkle Tiefe ab, sondern sind von einem breiten Strich seichten Wassers begrenzt. Korallenthiere haben die Küsten entlang den Meeresboden also erhöht, respective auf plutonisch erhöhtem Meeresboden weiter gebaut. Am Rand des Korallenriffs tost unaufhörlich die Brandung, und scharf begrenzt sie als weithin schimmerndes Silberband den lichtgrünen Streif vom dunkeln Violettblau der Tiefe. „In der ganzen Breite des Riffs ist die Koralle abgestanden, nur am Saum desselben, wo es gegen die hohe See abfällt, ist das wunderliche Leben der Stöcke zu beobachten." „Der Fels scheint hier durch und durch Leben zu bekommen; denn soweit man zur Tiefe blickt, zuckt es an ihm tausendfach und spielen die Fühler der Korallen flimmernd in dem ewig klaren Wasser" (Fraas, „Aus dem Orient" [Stuttgart 1867], S. 185, 188). Wo längs der Tiefe irgendein Tagewasser in das Meer mündet, ist das Riff unterbrochen und eine Lücke von 10—300 Fuß bietet den gesuchten Landungsplatz (Fraas, a. a. O., S. 184; Heuglin bei Petermann, a. a. O., Jahrg. 1860, S. 332 fg.). Merkwürdigerweise begegnet man Korallenriffen auch über dem Meeresspiegel, von denen einzelne sogar mehrere hundert Fuß hoch ansteigen. Es muß demnach, da Korallenthiere nur unter Wasser bauen können, entweder der Meeresspiegel um so viel höher gestanden und sich im Laufe der Zeit erniedrigt haben, oder es hat sich seither der Meeresgrund um so viel über den frühern Spiegel gehoben (Fraas, a. a. O., S. 188 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 466 fg.).

Das Rothe Meer mißt in seiner größten Breite (bei Massawa) 49 Meilen und hat von der Suezbai bis zum Bab el-Mandeb eine Länge von 297 Meilen. Einst reichte es aber nördlich noch 13 Stunden weiter über die Bitterseen hinaus bis zum Krokodilsee, auf dessen Grund man Conchylien entdeckt hat, die sonst nur im Rothen Meer vorkommen (de Lesseps, Percement de l'isthme de Suez, exposé et documents officiels [Paris 1856], I, 62). Ebenso hat sich gezeigt, daß die Bitterseen nur ein ausgetrocknetes seichtes Meerbassin bildeten; daher die außerordentlich dichte Salzkruste, die man hier auf dem Grund gefunden. Vader (bei Petermann, a. a. O., Jahrg. 1869, S. 472) schätzt die Tiefe der Salzmasse im Centrum dieses Bassins auf 20 Meter. Doch gehören die großartigen Veränderungen, welche hier die Begrenzung des Rothen Meeres erlitten, der Hauptsache nach einer vorhistorischen Zeit an, der Miocenperiode (Fraas, a. a. O., S. 170 fg.). Bei Chaluf, einige Stunden nördlich von Suez, mußte man bei Anlegung des Kanals eine Kalkschicht durchgraben, in der sich eine Menge fossiler Haifischzähne befand. Zunächst über der Kalkschicht folgte loser Sand, in dem man ein Lager von Knochen und Zähnen großer Vierfüßler, Cetaceen und Haifische entdeckte (Fraas, a. a. O., S. 170, 172; vgl. auch Vader bei Petermann, a. a. O.,

Jahrg. 1869, S. 472). Die Art, wie sich nach Bader's Beobachtung die Salzschichten auf dem Grund der Bitterseen gebildet haben, weist ebenfalls die Zeit, wo diese noch einen unmittelbaren Theil des Rothen Meeres bildeten, in eine vorhistorische Periode zurück.

Der am Golf von Suez den größten Theil des Jahres vorherrschende Wind kommt von Nordnordwest, wechselt aber vom December bis März mit Winden aus Westsüdwest und Südsüdost. Der Nordnordwestwind drängt die Wasser zurück, während die Südwinde das Anschwellen der Flut verstärken. Letztere wehen selten heftig, der erstere hingegen erhebt sich oft zu Sturmesgewalt. Durch Umschlagen der Winde kann auf diese Weise die Differenz von Ebbe und Flut 11 Fuß erreichen. Die Gezeiten betreffend bringen wir die bekannte Eigenthümlichkeit in Erinnerung, daß, nachdem die Flut ihr Ziel erreicht, das Wasser wiederum sinkt, anfangs sehr langsam, dann während 3 Stunden mit zunehmender und wieder 3 Stunden mit abnehmender Geschwindigkeit bis zum tiefsten Stand der Ebbe, worauf das gleiche Geschwindigkeitgesetz beim Steigen der Flut sich wiederholt. Da nun in der Bucht nördlich von Suez das Wasser durchschnittlich nur 3—4 Fuß tief steht, über den daselbst befindlichen Sandbänken noch weniger, so wird jener äußerste Winkel bei Ebbe trocken. Nun ist aber immerhin anzunehmen, daß hier im Laufe der Zeit durch Versandung der Meeresboden sich einigermaßen erhöht hat und früher einst die Tiefe 6—7 Fuß betrug, also ein Durchgang nur bei großer Ebbe möglich war. Die Breite des dortigen Meeresarmes beträgt 35—40 Minuten (vgl. die Karte Profil de l'isthme bei de Lesseps, a. a. O., I, 277 fg.; Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], I, 79).

Hier, nördlich von Suez, haben ohne Zweifel die Israeliten das „Schilfmeer" überschritten. Anhaltender Nordwind hatte in jener denkwürdigen Nacht die ohnehin starke Ebbe zur Zeit des Neumondes (vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 70 fg.) ungewöhnlich groß gemacht. Als gegen Morgen der Wind umschlug, kehrte die Flut um so gewaltiger und schneller zurück, dem ägypt. Heer den Untergang bringend (2 Mos. 14, 21; 15, 10). Wenn der Erzähler 2 Mos. 14, 21 den die Ebbe verstärkenden Wind als Ostwind bezeichnet, so that er dies von seinem palästinens. Standpunkt aus, wonach dieser Wind als der stärkste und furchtbarste auftritt. Thatsächlich war es Wind von Nordnordwest, indem sich Ost- oder Nordostwind bei Suez nach den neuern sorgfältigen Beobachtungen nie einstellt (de Lesseps, a. a. O., I, 277). Ueberhaupt haben wir in jener Erzählung eine ins Wunderhafte ausgeschmückte Darstellung einer wirklichen Begebenheit vor uns. Auch die Classiker kennen Beispiele, wo die Ebbe bei Kriegsoperationen wesentliche Hülfe geleistet hat (Strabo, XIV, 458; Livius, XXVI, 45; Josephus, „Alterthümer", II, 16, 5; vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 101 fg.). Beinahe wäre der General Bonaparte mit seinem Gefolge dem Schicksal Pharao's erlegen, als er spät am Abend noch über jenen Meeresarm setzte (Robinson, a. a. O., I, 95). Das Providentielle liegt nicht in einer Aufhebung der Naturgesetze, sondern darin, daß die israelitischen Scharen gerade zu der Zeit am Gestade eintrafen, als eine ungewöhnliche Ebbe ihnen den Uebergang ermöglichte und die Feinde erst mit Rückkehr der Flut bei der Furt anlangten.

Mit patriotischer Freude haben die Nachkommen auf dieses Ereigniß zurückgeblickt, und keins ist in nationalen Festen, Gesängen und prophetischen Reden so viel gefeiert worden wie dieses (vgl. Knobel zu 2 Mos. 14, 1 fg.).

Der Ailanitische Golf, dem die Insel Tiran vorlagert, ist schmaler und mehrere Stunden kürzer als der von Suez und heutzutage fast gänzlich vereinsamt, während ihn einst die phöniz. Schiffe belebten und nach den Hafenplätzen Elath und Ezjongeber (s. d.), am Norduser des Busens, arabische, indische und äthiop. Producte trugen. An Tiefe übertrifft er den Golf von Suez bedeutend, indem man bei Sondirungen von 1800 Fuß noch keinen Grund gefunden. Da die hoch aufsteigenden Gebirge zu beiden Seiten des Golfs den Winden nur einen engen Durchgang gestatten, so entwickeln diese an den Ausgängen oft eine ungeheuere Heftigkeit und werden der Schiffahrt äußerst gefährlich. Winde von Nordnordost herrschen vor, seltener stellen sich Südwinde ein (Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien", I, 313 fg.). In einem dieser furchtbaren Stürme ging die Handelsflotille des Königs Josaphat zu Grunde (1 Kön. 22, 49). Kleinern Schiffen sind übrigens die momentanen Windstöße, die oft, zumal von entgegengesetzter Seite, durch die

tiefen Schluchten der Küstengebirge daherbrausen, nicht minder gefährlich als die eigentlichen Stürme (Ritter, a. a. O., I, 343).

Das Rothe Meer und besonders der Ailanitische Golf birgt einen außerordentlichen Reichthum an Fischen, der nach einer Andeutung 4 Mos. 11, 22 auch den Israeliten auf ihren Wanderungen in der Sinaitischen Halbinsel zugute kam. Die Cetacee Manati oder Dujong, deren Haut von den Israeliten einst zur Decke für die Stiftshütte und zu Sandalen verwendet wurde (s. Dachs), wird gegenwärtig selten mehr im nördlichen Theil des Rothen Meeres getroffen, häufiger im südlichen. Besonders scheint die Bucht der Insel Baka ein Lieblingsaufenthalt derselben zu sein (Heuglin bei Petermann, a. a. O., Jahrg. 1860, S. 252). In ziemlicher Ausdehnung wird auch Perlenfischerei betrieben, eine gefährliche Arbeit, da das Wasser an einzelnen Stellen von Haifischen wimmelt (Heuglin bei Petermann, a. a. O., Jahrg. 1860, S. 330, 334). Furrer.

Meer, Todtes. Wer von der Höhe des Oelbergs nach Osten schaut, dem glänzt aus einer Entfernung von etwa 8 Stunden der blaue Spiegel eines tief zwischen die Felsen eingebetteten Sees entgegen. „Ostmeer" nannte der Israelit diesen See (Ez. 47, 18; Sach. 14, 8; Joel 2, 20) an der südöstlichen Grenze seines Vaterlandes im Gegensatz zu dem „hintern" oder Westmeer, dem Mittelländischen Meer, das nicht vom Oelberg, sondern nur von den westlich Jerusalem vorgelagerten Höhen aus als schmaler, vom Duft der Ferne eingehüllter Streifen am äußersten Horizont sichtbar wird. Der östliche Grenzsee trug aber auch den Namen „Salzmeer" (1 Mos. 14, 3; 4 Mos. 34, 12; Jos. 3, 16), weil von allen Gewässern, von denen man in Israel Kunde hatte, keins an Salzreichthum diesem einen gleichkam. Zuweilen wird es als „Meer der Heide" (‛arabáh) bezeichnet (5 Mos. 3, 17; 4, 49; Jos. 3, 16), als Theil des öden, pflanzenarmen Jordanthals oder Ghors. Außerbiblische Namen sind Asphaltsee, Todtes Meer, Meer des Lot oder von Zoar (vgl. Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 238 fg.).

Josephus legt dem Todten Meer eine Länge von mehr als 22 Stunden bei. Thatsächlich beträgt dieselbe nur 15 Stunden und 40 Minuten und kommt also derjenigen des Genfersees gleich. Am nördlichen und südlichen Ausgang gewinnt das Seebecken, wie schon die Israeliten beobachteten (Jos. 15, 2. 5), eine zungenförmige Gestalt, indem die Ufer von Ost und West in roh ovaler Form sich gegeneinander beugen. Die nördliche Zunge hat nur eine Breite von 1 Stunde und 40 Minuten, die südliche von 2 Stunden. Durch eine vom Ostufer her weit in das Wasser vorgeschobene, von Nord nach Süd $3^1/_2$ Stunden lange Halbinsel wird der See in einen Ober- und Untersee geschieden. An der schmalsten Stelle ist die Meerenge nur 1 Stunde breit. Unmittelbar nördlich von der Halbinsel weitet sich der See am stärksten, bis zu einer Breite von $3^1/_4$ Stunden, aus, während die nördliche Hälfte des Obersees vom Ras Merſed bis Ras Feschkah nur $2^3/_4$ Stunden Breite hat, die sich von letzterm Vorgebirge an bis zu 1 Stunde 40 Minuten verengert.

Die Wasser des Todten Meeres füllen die ganze Breite des Jordanthals, das sich südwärts vom See noch bis zum Ailanitischen Golf fortsetzt. Während nördlich und südlich flache Ufer den See begrenzen, steigen in Ost und West jähe Felswände 1500—2000 Fuß über ihn empor, als gewaltiger Rahmen den blauen Wasserspiegel umfassend. Aus einiger Entfernung scheinen die Felsen unmittelbar aus der Flut aufzutauchen. Thatsächlich ist dies nur bei einzelnen Vorgebirgen, wie dem Ras Feschkah, der Fall, sonst gestattet ein durchschnittlich sehr schmaler Rand längs dem Wasser hinzuwandern. Die platte Halbinsel ragt nur 40—80 Fuß über das Niveau des Sees empor, indem erst einige Stunden mehr landeinwärts sich die imposanten Massen des moabitischen Hochlandes erheben. Das südliche Ufer ist so flach, daß sich seine Grenzen je nach dem Wasserstand bedeutend verändern. Vom gewöhnlichen Ufersaum aus hat man wol 1 Stunde weit durch Salzsümpfe zu dringen, bis man ganz festen trockenen Boden unter seine Füße bekommt.

Das mittlere Niveau des Sees liegt 1292 engl. Fuß unter dem Spiegel des Mittelländischen Meeres; darum kann der See keinen Abfluß haben, im Gegentheil nimmt er von allen Seiten her Bäche und Flüsse in sich auf. Selbst der größte Theil der Regenwasser des Wadi Arabah (so heißt die südliche Fortsetzung des Jordanthals bis zum Ailanitischen Golf) strömt ins Todte Meer (vgl. Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 6). Trotzdem steigt nur bei besonders regenreichem Winter

das Niveau 10—12 Fuß über die gewöhnliche Höhe; denn die Sonne erzeugt in dieser Tiefe eine tropische, durch Zurückprallen von den nackten Felswänden gesteigerte Hitze, die schon Anfang Mai das Thermometer im Schatten zu 32 Grad Réaumur hinauftreibt. Da es sechs Monate lang dortzulande nicht regnet, so begreifen wir, warum die Wasser des Jordan, des Arnon, des Safieh und einer ziemlichen Zahl kleinerer Bäche, die alle in das eine Becken sich ergießen, mit der ungeheuern Verdunstung kaum Schritt zu halten vermögen. Leichte Nebel, tiefblaue oder milchweiße Dünste, die meist über dem See lagern, zeugen von dem großartigen Verdunstungsproceß. An dieses Phänomen knüpfte der phantasievolle Erzähler (Weish. 10, 7), der die Gegend des Todten Meeres als ein stets noch rauchendes Land schildert. Der Rauch, den nach der Sage Abraham über der Stätte Sodoms sah (1 Mos. 19, 28), war wol auch nichts anderes. Der tropischen Hitze schmiegt sich die belebte Natur an. Tropische Vögel weiden im Schilf und Gebüsch, das vom Ausgang der zahlreichen Schluchten die Ufer umsäumt. In der quellengesegneten terrassenförmig am Westufer aufsteigenden Oase Engedi würden heute noch wie ehedem Palme, Balsamstrauch und Cyperstaude neben der Riesenasclepias gedeihen, von der die goldfarbigen, hohlen, bei leisem Druck in nichts zerfallenden Sodomsäpfel herstammen (vgl. Weish. 10, 7; Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 8, 4). Noch findet man am Strand des Ostufers an mehrern Stellen einzelne Gruppen von Dattelpalmen. Sehr üppig ist die Vegetation auf der Landenge, welche die Halbinsel mit dem Festland verbindet, und nicht mindere Fülle entwickelt sie im Ghor es-Safieh am Südostufer, da beide Gegenden sich reichlicher Bewässerung erfreuen.

Das Todte Meer gehört geologisch zu den ältesten Seen der Erde, indem seine Entstehung in die Secundärzeit hinaufreicht, wo noch ein großer Theil von Süddeutschland und der Schweiz mit Wasser bedeckt war. Aber sein Niveau stand einst weit höher. Noch sieht man 300 Fuß über dem gegenwärtigen Spiegel Flutmarken, und es lassen sich auch die Spuren des allmählichen Sinkens verfolgen. Der See war, nach Lartet und Fraas, niemals ein Arm des Rothen Meeres, der etwa durch Hebung des Wadi Arabah isolirt worden wäre, sondern von Urbeginn an ein Sammelboden für Regenwasser, das seine festen Bestandtheile aus dem umgebenden Gestein auslaugte und im Laufe ungezählter Jahrtausende bis zu seiner jetzigen Größe verdunstete. Infolge dieses Processes ward das Wasser des Todten Meeres immer condensirter und zu einer Art Lauge verwandelt, in welcher kein lebendiges Wesen mehr existiren konnte, kein Fisch, kein Muschelthier, weder Korallen noch Polythalamien noch Stückelalgen. So herrscht in den Tiefen dieses Gewässers ein ewiger Tod. Der Gehalt des Wassers ist nicht ganz der gleiche, ob man in der Tiefe oder an der Oberfläche, in der Mitte oder an den Ufern dasselbe schöpfe, sodaß sein specifisches Gewicht zwischen 1,021—1,256 variirt, im Durchschnitt auf 1,166 sich stellt und 25 Proc. feste Bestandtheile enthält, darunter besonders viel Chlornatrium (Kochsalz) und Chlormagnesium, ein Salz von ekelhaft bitterm Geschmack. Unter den übrigen Chemikalien erwähnen wir außer dem Brom und Natrium besonders noch das Chlorcalcium, welches dem Wasser des Todten Meeres eine ölige schlüpfrige Beschaffenheit mittheilt. Auch chemisch wie durch unmittelbare Beobachtung wird nachgewiesen, daß die Jordanströmung eine geraume Strecke mitten durch den See sich fortsetzt, indem man im Wasser aus der Mitte des Sees nur 27 feste Theile auf 973 Theile reinen Wassers vorfand, während an einer andern Stelle 278 feste Theile auf 722 reinen Wassers kamen.

Da das specifische Gewicht dieses Laugenwassers an den meisten Stellen schwerer ist als das eines mittelstarken Mannes (1,066), so sinkt, wie ich selbst erprobt habe, der menschliche Körper in ihm nicht unter. Wie in einer Wiege wird der ruhig ausgestreckte Körper von den Wellen geschaukelt. Dafür ist es sehr mühsam, sich schwimmend im Wasser fortzubewegen, und wie von gewaltigen Hammerschlägen erzitterte das Boot des nordamerikan. Forschers unter dem Anprall der Sturmwellen (Lynch, Narrative of the United States expedition to the river Jordan and the Dead Sea [Philadelphia 1849], S. 268). Unversehens kann der Wind, durch den Felskessel daherbrausend, die Flut mächtig aufregen; aber ungewöhnlich schnell ebnen sich nach dem Sturm die schwerfälligen Wogen wieder. Auf die Kleider gespritztes Wasser hinterläßt Spuren wie Wachstropfen, ähnlich dem gesättigten Wasser des phryg. Sees Tatta (Strabo, X, 11). Trotz ihrer vielen festen Bestandtheile besitzt die Flut des Todten Meeres eine große, wenn auch nicht

absolute Klarheit. Ihre Farbe spielt, aus der Nähe besehen, ins Grünliche und bringt, wenn man in seichten Seegrund hinunterschaut, den Eindruck hervor, als sähe man durch wasserklares Oel.

Die Uferfelsen bestehen großentheils aus regelmäßig geschichtetem Kreidekalk; doch am Ostufer treten auch Sandsteinmassen auf, wie an jenem imposanten Thor, durch welches der Arnon aus dem Gebirge heraustritt. Zerstreut finden sich kleinere Lager bituminösen Mergels. Besonderes Interesse bietet der $1^1/_2$ Stunden lange Berg Usdum am Südwestufer, indem derselbe fast ganz aus Steinsalz gebildet ist. Die Regenwasser haben seine Salzfelsen da und dort zu wunderlichen Formen ausgewaschen, sodaß man mit einiger Phantasie heute noch mehr als eine, in das unförmliche orientalische Costüm gekleidete, in Salz verwandelte Frauengestalt hier sehen kann (1 Mos. 19, 26; Luk. 17, 32; s. Lot).

In der Nähe eines solch tiefen Erdspaltes, wie das Jordanthal ist, gehen (nach Fraas, „Aus dem Orient" [Stuttgart 1867], S. 78) stets unterirdische Bewegungen vor sich, die nothwendig mit Niveauschwankungen verknüpft sind, vulkanische Erscheinungen im weitesten Sinne des Wortes, die sich in den furchtbarsten Erdbeben kundgeben. Vulkanisch im engern Sinne ist die Gegend nicht (Fraas, a. a. O., S. 65), wie sich aus der regelmäßigen Kreidekalkschichtung deutlich ergibt, und wogegen die walnußgroßen Schwefelstücke, die man an einzelnen Stellen des Ufers findet, nichts beweisen, so wenig als die heißen Quellen im Wadi Zerka Main und Wadi Sara, nahe dem Ostufer, oder die stark nach Schwefelwasser riechende Quelle Ain Feschkah beim gleichnamigen Vorgebirge. Wahrscheinlich infolge eines Erdbebens ging das Gefilde von Sodom und Gomorrha zu Grunde. Das Thal Siddim, in welchem jene Ortschaften lagen, war voll Asphaltgruben (1 Mos. 14, 10). Unterirdische Feuer, die bei der Katastrophe hervorbrachen, mochten die Asphaltschichten in Brand stecken und dadurch eine Unterhöhlung der Thalsohle verursachen, sodaß die andrängende Sturmflut letztere nothwendig in die Tiefe reißen mußte.

Alles spricht dafür, daß wir diese Gegend im Untersee zu suchen haben. Während der Obersee eine Tiefe bis zu 1308 Fuß zeigt, ist der andere nur 6—12 Fuß tief und kann an einigen Stellen, wie z. B. beim Südcap der Halbinsel, durchwatet werden. Das Gefilde von Sodom soll wasserreich und fruchtbar gewesen sein wie ein Lustgarten des Herrn (1 Mos. 13, 10). Es fließt aber in den Untersee eine ganze Reihe perennirender Bäche, die bei dem platten Terrain zur Bewässerung vorzüglich geeignet waren. Daß der Obersee längst vor Menschengedenken bestanden, ist eine unbestreitbare naturhistorische Thatsache. Hingegen stehen keine geologischen Gründe gegen die Annahme, es sei der Untersee erst eine Folge jener Katastrophe, welche die Sage in Abraham's Zeit verlegt. Nirgends finden sich an den jetzigen Ufern mehr Asphaltgruben. Aber nach Erderschütterungen tauchen Massen von Asphaltstücken auf die Oberfläche empor, welche sich, nach neuern Beobachtungen zu schließen, infolge der Erdstöße von dem Boden des Untersees abgelöst haben.

In dem heitern, ungetrübte Seligkeit athmenden Bild, welches die Propheten von der idealen Zukunft ihres Vaterlandes entwarfen, hatte das Todte Meer mit seinen einsamen Ufern und leblosen Tiefen keinen Raum. Darum verkündet Ezechiel (Kap. 47, 8 fg.), vom Tempelberg werde dann ein Strom durch die Kidronschlucht nach dem Salzmeer hinunterströmen und dasselbe gesund machen. Ja, dann wird sich der See mit einer Menge von Fischen bevölkern und Fischer werden ihre Garne ausspannen von Engedi bis En-eglaim. Nur einzelne Sümpfe und Lachen am Ufer sollen salzig bleiben, wahrscheinlich, weil der Prophet auch für die ideale Zukunft das Bedürfniß nach Salz voraussetzte, das in diesen Lachen heute noch in bedeutendem Quantum gewonnen wird. Auch Sacharja redet (Kap. 14, 8) von einem Strom aus der Heiligen Stadt, der einen Arm nach dem „hintern" und einen nach dem „vordern Meer" senden wird. Liebliche Träume, unbehelligt von einer wissenschaftlichen Kenntniß des tiefgebetteten Steppensees! Wohl ist derselbe nicht von solchen Schrecken umgeben, wie die Phantasie unwissender Berichterstatter ihn ausgemalt. Aber ein Gewässer ohne Abfluß, ein Gewässer, in dem jeder vom Jordan hereingeschwemmte Fisch zu Grunde geht wie jedes andere organische Wesen, bleibt auch für unser Gefühl ein düsteres Wassergrab, ein todtes Meer.

Aus der reichhaltigen Literatur heben wir noch hervor: Lynch, a. a. O., S. 266 fg.; Fraas, a. a. O.; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55),

II, II, 557 fg.; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), II, 434—494; III, 162—170, und „Physische Geographie des Heiligen Landes" (Leipzig 1865), S. 204 fg.; Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen" (Berlin 1853—54), II, 907 fg.; Porter, Handbook for travellers in Syria and Palestine (London 1868), S. 191 fg. Furrer.

Meerdrache. Mit einem solchen wird Ez. 32, 2 Pharao von Aegypten verglichen und darunter das Krokodil des Nil verstanden. Der Abschnitt Kap. 32, 1—16 ist nach Kap. 29, 1—16, insbesondere V. 2, wo „du braustest durch deine Nüstern" zu übersetzen ist, nach Hiob 41, 12 zu erklären (s. Krokodil und Drache). Kneucker.

Meertang findet sich in sehr mannichfaltigen Arten sowol im Mittelländischen als im Rothen Meer; darum läßt der Dichter den aus der Tiefe des Meeres geretteten Jonas (Kap. 2, 6) singen: „Meertang umschlang mein Haupt" (vgl. Ritter, „Die Halbinsel Arabien" [Berlin 1846—48], II, 251 fg.).

Das Rothe Meer wurde von den Israeliten stets als Algen- oder Tangmeer, hebräisch jam suph, bezeichnet. Suph bedeutet auch Schilf, wie er z. B. am Nil wächst (Jes. 19, 6). Im Schilf dieses Flusses lag das Knäblein Mose in einer aus der gleichen Pflanze gefertigten und mit Asphalt verpichten Wiege (2 Mos. 2, 3. 5). Deshalb ist aber der Name jam suph nicht als „Schilfmeer" zu deuten, da Schilf nicht ein Meergewächs ist und dasselbe das Ufer des Rothen Meeres nur an einer einzigen Stelle, etliche Stunden südlich von Suez, bekleidet, getränkt von einem dort mündenden Süßwasserbach (Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 343).

Bekanntlich hat man sehr lange die Korallen als Pflanzen angesehen (z. B. noch Shaw im J. 1721; vgl. Ritter, a. a. O., I, 466). Schirmförmig und tausendästig breiten sich im Rothen Meer einzelne Korallenstämme aus, oft von Tang und Algen behangen, einem Wald vergleichbar. Wol möglich, daß der Name jam suph an diese charakteristische Bildung des Rothen Meeres anknüpft (vgl. Heuglin in Petermann's „Geographischen Mittheilungen", Jahrg. 1860, S. 330; Ritter, „Die Halbinsel Arabien", II, 251). Jedenfalls ist der Ausdruck nicht als ein wissenschaftlich scharf begrenzter zu fassen. Er diente zur Bezeichnung ganz verschiedener Wasserpflanzen. Furrer.

Megiddo. Am Fuß der Hügelreihe, die im Südosten des Karmel das samaritan. Gebiet begrenzt, findet sich die Ruinenstätte Ledschun, das alte Legio oder, wie der Ort bei den Israeliten hieß, Megiddo. In der Nähe entspringt ein Mühlbach, dessen Wasser durch ein ziemlich tiefes und enges Bett dem Kison zulaufen. Heute wie vor Jahrtausenden geht die Karavanenstraße zwischen Aegypten und Damaskus hier vorüber. Schon in den Tagen Josua's war Megiddo ein befestigter Ort. Er wurde dem Stamm Manasse zugetheilt; allein noch lange Jahre scheint er seine Unabhängigkeit gegen die israelitischen Eroberer bewahrt zu haben (Jos. 17, 11; Richt. 1, 27). Wahrscheinlich gehörte der runde grüne Hügel Tell-Mutsellim, der kaum 10 Minuten südlich von der jetzt Ledschun genannten Stelle liegt, mit zur einstigen Feste. Man genießt auf dem Rücken desselben eine prächtige Rundsicht über die fruchtbare Ebene und die umgebenden Berge (Porter, Handbook for travellers in Syria and Palestine [London 1868], S. 365 fg.).

Von hoher Wichtigkeit blieb der Platz auch in der Folgezeit, wie schon daraus hervorleuchtet, daß die große Ebene Jesreel wiederholt als Thal Megiddo, bei Eusebius als πεδίον τῆς Λεγεῶνος, bei Hieronymus als campus Legionis bezeichnet wird (3 Esra 1, 29; 2 Chron. 35, 22; Sach. 12, 11), und im Gesang der Debora „Wasser Megiddos" als Name für den Kison steht (Richt. 5, 19). In der Nähe des Ortes wogte der Kampf zwischen den von Barak und Debora geführten Israeliten gegen Sisera's Scharen. Ein beherrschender Punkt der großen Handelsstraße, wurde Megiddo von Salomo neu befestigt und zum Sitz eines Amtmanns erkoren (1 Kön. 4, 12; 9, 15). In diesen festen Platz floh seinerzeit Ahasja (s. d.), der von den Soldaten Jehu's tödlich verwundete König von Juda, um hier zu sterben (2 Kön. 9, 27). Ein gleiches Schicksal traf einige Jahrhunderte später den König Josia (s. d.), der vergeblich in der Ebene vor der Stadt das nach Babylon ziehende Heer des Pharao Necho aufzuhalten versucht hatte (2 Kön. 23, 29).

Vgl. Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), III, 412 fg.; Thomson, The Land and the Book (London 1868), S. 435. Furrer.

Me-Hajarkon, d. h. „Habichtswasser“ (die LXX: „Habichtsmeer“, hebräisch iarkôn = griechisch hierakôn), ein im Stammgebiet Dan gelegener Teich bei Joppe (Jos. 19, 46), von den pelasgisch redenden Philistäern benannt. Kneucker.

Mehl, s. Mühlen.

Meile, s. Maße und Gewichte.

Meineid. Mit dem Wort Meineid, das nicht, wie Gottsched glaubte, von dem Wort „meinen“ abzuleiten und im Sinne von einem vermeinten (falschen) Eid zu verstehen ist, sondern von dem Wort „mein“ stammt, welches bei den ältesten deutschen Schriftstellern die Bedeutung befleckt, mangelhaft, daher falsch, böse hat, und in diesem Sinne in den Compositionen Meinthat (Missethat) und unmeine (unschuldig) vorkommt (vgl. Adelung, „Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuchs der hochdeutschen Mundart“ [2. Aufl., 4 Bde., Leipzig 1793—1801], u. d. W.), bezeichnen wir ein Verbrechen, welches in der Bibel auf das ernsteste untersagt wird. Schon im Dekalog heißt es (2 Mos. 20, 7): Du sollst den Namen Jahve's, deines Gottes, nicht misbrauchen (eigentlich: nicht zur Unwahrheit aussprechen), denn nicht ungestraft wird Jahve den lassen, der seinen Namen zur Unwahrheit ausspricht. Wiederholt wird dieses Verbot 3 Mos. 19, 12 mit den Worten: Ihr sollt nicht falsch schwören bei meinem Namen und entheiligen (eigentlich: daß du entweihest) den Namen deines Gottes. Sirach gibt (Kap. 23, 12) seinen Abscheu vor dem Meineid folgendermaßen zu erkennen: „Wer oft schwört, der sündigt oft (ladet Schuld auf sich), und die Plage (Strafe) wird von seinem Hause nicht bleiben. Schwört er und versteht es nicht, so sündigt er gleichwol (eigentlich: so vergeht er sich, nämlich durch häufiges Schwören, und ladet Schuld auf sich), versteht er es und verachtet es, so sündigt er zweifältig (eigentlich: übereilt er sich, so sündigt er doppelt), schwört er aber vergeblich, so ist er dennoch nicht ohne Sünde (eigentlich: schwört er ohne Ursache oder vielmehr falsch, so kann er nicht gerechtfertigt werden); sein Haus wird hart gestraft werden.“ Jesus führt (Matth. 5, 33) als einen von alten Zeiten her anerkannten Grundsatz an: du sollst keinen falschen Eid thun und sollst Gott deinen Eid (eigentlich: deine Gelöbnisse) halten, und erklärt (Matth. 23, 16—22) den Meineid selbst in dem Fall für strafbar, daß man nicht bei Gott, sondern bei andern Gegenständen, etwa bei dem Tempel oder dem Altar des Tempels geschworen habe, aus dem auch Matth. 5, 35. 36 hervortretenden Grund, weil ja jeder Gegenstand den Namen Gottes implicire, insofern Gott überall gegenwärtig ist und alles in seiner Gewalt steht und ihm angehört. Im ersten Brief an den Timotheus (Kap. 1, 10) wird der Meineid unter den schwersten und abscheulichsten Verbrechen angeführt.

Je nach der doppelten Klasse von Eiden (jusjurandum assertorium und jusjurandum promissorium) unterscheidet man den Bestätigungsmeineid von dem Versprechungsmeineid. Der erstere findet statt, wenn jemand eine Aussage, deren Falschheit ihm bekannt ist, eidlich bekräftigt; der andere besteht darin, daß man ein Versprechen mit feierlicher Berufung auf Gott ablegt, das man nicht zu halten gesonnen ist oder, wenn man es auch alles Ernstes abgelegt hat, es später unerfüllt läßt. Der Meineid dieser letztern Art wird genauer mit dem Wort Eidbruch bezeichnet.

Mit allem Recht galt von jeher und bei allen gesitteten Nationen der Meineid als ein schweres Vergehen, und je religiöser ein Volk war, desto größer war auch der Abscheu, den es vor demselben zu erkennen gab. Die Gründe aber, von welchen man bei der Verwerfung des Meineids ausging, waren nicht immer dieselben, sondern richteten sich nach den Begriffen, die man sich von dem Wesen des Eides machte. Nach den Vorstellungen der Hebräer beruhte die Heiligkeit des Eides auf der Heiligkeit des Namens Gottes, den man bei Ablegung desselben anrief, und der nach der bei ihnen herrschenden Denkungsweise nicht blos den allmächtigen Schöpfer und Regierer des Himmels und der Erde, sondern das unsichtbare Oberhaupt, den höchsten Regenten der Nation bezeichnete. Der Meineid war daher in den Augen der Israeliten ein schwerer Misbrauch, eine strafbare Entweihung des heiligen Gottesnamens, in gewissem Sinne ein schweres Majestätsverbrechen. Dieser Begriff spricht sich in der Form der Verbote des Meineids auf das treffendste aus. Er hatte zur Folge, daß der Meineid bei den Israeliten nicht als ein bürgerliches, sondern als ein religiöses Vergehen angesehen wurde. Darum werden über ihn auch keine bürgerlichen Strafen verhängt. Die Bestrafung desselben blieb Gott allein vorbehalten, und man lebte der Ueberzeugung, daß Gott denjenigen nicht unbestraft lassen

werde, der seinen Namen durch einen falschen Eid entweiht hatte. Auf diesen Vorstellungen beruhte die 4 Mos. 5, 11 fg. gegen eine mit Recht der Untreue beschuldigte Frau, welche aber durch einen falschen Eid das ihr schuld gegebene Verbrechen ableugnen würde, ausgesprochene Verwünschung, „daß Gott sie zum Fluch und Schwur unter dem Volk machen, ihre Hüfte schwinden und ihren Leib einfallen lassen" und, was wol hinzugedacht werden muß, sie in den Zustand schmachvoller Unfruchtbarkeit versetzen werde. Diese von Gott über den Meineid zu verhängenden Strafen betrachtete der Hebräer als solche, die nicht abgekauft werden konnten. Das 5 Mos. 19, 19 vorkommende Gesetz, welchem zufolge derjenige, welcher einen andern fälschlich eines Verbrechens angeklagt hatte, die Strafe erleiden sollte, welche gesetzlich über dieses Verbrechen ausgesprochen war, gehört nicht hierher, denn hier handelt es sich nicht sowol um einen Meineid als um das Vergehen einer falschen Anklage. Nur in dem Fall, daß ein Hehler, trotz des dem Angeklagten auferlegten Eides, das Vergehen desselben nicht bezeugte, oder daß jemand unbedachtsamerweise einen falschen Eid abgelegt hatte, konnte eine Abkunft stattfinden, welche darin bestehen sollte, daß man von seinem Unrecht ein offenes Bekenntniß ablegte und Gott ein Schuldopfer darbrachte (3 Mos. 27, 4).

Auch bei den Römern wurde der Meineid als ein rein religiöses Vergehen betrachtet, das keine weitere bürgerliche Strafe nach sich zog, als daß der Censor den, welcher sich desselben schuldig gemacht hatte, als einen schlechten Menschen notirte (Gellius, Noctes Atticae, VII, 18), weshalb Cicero (De legibus, II, 9) das Gesetz gegen den Meineid in folgende Form gefaßt wissen wollte: „Perjurii poena divina exitium, humana dedecus" (vgl. Michaelis, „Mosaisches Recht" [Frankfurt a. M. 1775—80], V, 154).

Daß der Meineid ein schweres religiöses Vergehen sei, kann schon deshalb, weil der Eid seinem eigentlichsten Wesen nach eine religiöse Handlung ist (affirmatio religiosa, wie Cicero [De officiis, III, 29] ihn nennt), nicht in den mindesten Zweifel gezogen werden. Besteht der Eid (s. d.) darin, daß der Schwörende durch die von ihm ausgesprochene Berufung auf Gott zu erkennen gibt, daß er sein Zeugniß oder sein Versprechen mit dem Bewußtsein der heiligen Gegenwart Gottes und des Ernstes seiner Gerechtigkeit ablegt, so folgt daraus, daß der Meineid, im Fall der Schwörende nicht an Gott glaubt, ein Act der schändlichsten Heuchelei ist, die mit Gott und der Religion ein freches Spiel treibt, im Fall er aber an ihn glaubt, ein Act strafbarer Verhöhnung und Herausforderung Gottes.

Als religiöses Vergehen muß der Meineid auch als sittlich verwerflich betrachtet werden. Denn zwischen der Religion und Sittlichkeit herrscht ja ein inniger Zusammenhang, weshalb jede That, welche jene verletzt, auch eine Uebertretung des Sittengesetzes in sich schließt. Allein es treten noch andere Gründe ein, welche die sittliche Verwerflichkeit des Meineids ins Licht stellen. Wer durch die Ablegung eines falschen Eides zu erkennen gibt, daß selbst der Gedanke der Allgegenwart Gottes und seiner Gerechtigkeit keinen Eindruck auf ihn hervorbringt, der erweist sich dadurch als einen für die höchsten sittlichen Motive ganz unzugänglichen und im Bösen verhärteten Menschen. Hierzu kommt, daß es immer nur schändliche Selbstsucht sein kann, welche den Menschen dazu bestimmt, im Augenblick der feierlichsten Berufung auf Gott die heiligen Pflichten der Wahrhaftigkeit und Treue zu übertreten und sich über den aus seinem Meineid andern erwachsenden Nachtheil mit kalter Lieblosigkeit hinwegzusetzen. Mit Recht betrachtet man daher den Meineidigen nicht nur als einen gottlosen, sondern auch als einen sitten- und ehrlosen Menschen, der aller Achtung und alles Vertrauens unwürdig ist.

Auch als ein bürgerliches Vergehen erscheint der Meineid, wenn wir bedenken, daß er eine freche Verhöhnung der rechtmäßigen Obrigkeit ist, welche sich desselben als des letzten Mittels bedient, um die Wahrheit ans Licht zu bringen (Hebr. 6, 16) oder sich der Erfüllung eines abgelegten Versprechens zu versichern, indem er eine strafbare Nichtachtung der ganzen gesellschaftlichen Ordnung in sich schließt, welche, wegen der Geneigtheit der Menschen zur Lüge und zur Untreue, des Eides nicht entbehren kann. Als ein bürgerliches Vergehen wird er aber mit vollem Recht durch bürgerliche Strafen geahndet. Die Bestimmung dieser ist Sache der bürgerlichen Gesetzgebung, welche indeß bei der Anordnung derselben den Gedanken, daß sie eine Gott zugefügte Beleidigung zu rächen habe, entfernt halten und sich einzig von dem Bewußtsein ihrer Verpflichtung, der bürgerlichen Ordnung den nothwendigen Schutz angedeihen zu lassen, leiten lassen soll.

Vgl. Michaelis, a. a. O., V, 152 fg.; Reinhard, „System der christlichen Moral" (5 Bde., Wittenberg 1788—1815), I, 774; Rothe, „Theologische Ethik" (1. Ausg., Wittenberg 1845—48), III, II, 576 fg. Bruch.

Meister, s. Rabbi.

Melchisedek, Malki-ṣedek, d. h. König der Gerechtigkeit, heißt 1 Mos. 14, 18 der König von Salem, der dem vom siegreichen Kampf gegen die verbündeten Könige des Ostens zurückkehrenden Abraham entgegenzieht und mit Wein und Brot bewirthet; er war zugleich Priester des höchsten Gottes, des 'el zeljón, und erhielt von Abraham den Zehnten, was aber nach Böhmer („Das erste Buch der Thora" [Halle 1862], S. 198) sicherlich ein den Zusammenhang störender Redactionszusatz ist. Das ist alles, was der Text über diese Persönlichkeit mittheilt; je dürftiger aber diese Notiz erscheint, um so reichlicher hat die Phantasie der spätern Juden sich mit diesem Priesterkönig beschäftigt (vgl. Dillmann, „Das christliche Adambuch des Morgenlandes" in den „Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft" [Göttingen 1849—61], V, 112; Fabricius, Codex Pseudepigraphus V. T. [Hamburg 1722—23], II, 72; Heidegger, De historia sacra patriarcharum [Amsterdam 1671], II, 38). Er ist hier mit Sem, dem Sohn Noah's, identificirt, eine Meinung, mit der es auch Luther gern halten wollte, während ihn andere mit Henoch oder Ham zusammenstellten oder ihn, wie der Aethiope (Dillmann, Chrestomathia aethiopica [Leipzig 1866], S. 17), zum Sohn Kairan's, des Sohnes Sem's, machten und ihn Adam begraben lassen, was natürlich alles ganz gleich grundlos ist. Weit früher schon galt aber Melchisedek als ein hohes Ideal der priesterlichen und königlichen Würde, die er in sich vereinigte, sofern schon in Ps. 110 einem König verheißen wird, er solle ein Herrscher und Priester sein nach der Weise des Melchisedek, und hieran schließen sich bei neuern Auslegern (Ewald) Betrachtungen über die uralte Einheit von Königthum und Priesterthum sowie Gedanken über einen alten und reinen Cultus des höchstens Wesens. Auf ähnlichen Gedanken beruht denn auch die typische Benutzung des Melchisedek im Hebräerbrief (Kap. 6, 20; 7, 1 fg.), die noch obendrein durch Apg. 2, 34; 1 Kor. 15, 25; Mark. 12, 36 vorbereitet ist. In diesen Stellen wird der Psalm 110 so auf Christus bezogen, daß dieser darin von Gott angeredet wird: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache." Ging man nun hier weiter, indem man den Psalm in der angedeuteten Weise auffaßte, so ließen die Worte „Jahve hat geschworen und wird es nicht bereuen; du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Weise des Melchisedek" gar keine andere Anwendung zu, als die, daß Melchisedek ein Vorbild (Typus) für Jesus sei, der gleich ihm ein Hoherpriester war. Die einzelnen Züge benutzt sodann der Verfasser des Hebräerbriefs mit Geschick, wobei die Würde Melchisedek's sich ganz von selbst höher und höher steigert. So wird sein Auftreten, ohne Angabe der Herkunft, indem es als ein anfangsloses Dasein und endloses Weiterdauern gefaßt wird, benutzt, um darin Vergleichungspunkte mit Jesu Wesen zu entdecken, der Name, König der Gerechtigkeit, König von Salem (was als Frieden gedeutet wird), ist dann in gleicher Weise ausgebeutet, was auch für den Zug gilt, daß selbst ein Abraham ihm den Zehnten zahlte, woraus auf seine außerordentliche Erhabenheit geschlossen wird, vermöge deren er, als der bessere, den geringern habe segnen können. Die hiermit eingeleitete Reihe von Vorstellungen wurde sodann auf die Spitze getrieben von der Sekte der Melchisedekiten (Epiphanius, Adv. haer., II, 55), nach denen Melchisedek eine Personification Gottes selbst war. Für die Juden galt er gleichfalls hoch, er wurde als Typus des Messias angesehen, die Speise, die ihm Abraham brachte, sollte auf die Schaubrote, der Wein auf die Trankopfer hinweisen.

Fragen wir nun endlich nach dem historischen Kern dieser Persönlichkeit, so ist diese Frage identisch mit der andern nach der Glaubwürdigkeit von 1 Mos. 14, über welche die Urtheile auf das höchste verschieden sind. Denn während Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [2. Ausg., Göttingen 1851—59], I, 410) dies Kapitel für echt geschichtlich und uralt hält, sodaß darin zwei Ländernamen (Ellasar und Gojim) vorkommen sollen, die in den spätern Jahrhunderten so gut wie verschwunden sein müssen, erachtet es Hitzig („Die Psalmen" [Leipzig 1853—65], II, 310; „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 44 fg.) für jüngere judäische Sage; Geiger („Urschrift und Uebersetzungen der Bibel" [Breslau 1857], S. 27 fg.) scheint die Abfassung erst in die nachexilische, aber vormakkabäische Zeit zu versetzen, wenn er sich unter einem solchen Malkisedik, dem Priester des 'El zeljón, die Repräsentation der Volkshäupter, der Sadokim, nach dem Exil denkt;

Nöldeke endlich hält in 1 Mos. 14 alles für ungeschichtlich, setzt es indeß ungefähr um das J. 800 v. Chr. und erachtet es als Zweck der Erzählung, den Abraham auch als einen tüchtigen Kriegshelden zu schildern.

Auch über das Salem, wo Melchisedek wohnte, gehen die Meinungen seit alters her auseinander, denn während die einen darin eine Verkürzung von Jerusalem erblicken, das, als erst später erbaut, nicht genannt, sondern nur angedeutet werden konnte, hat Hieronymus (Epist. ad Evangel. in seinen Opera, I, 445) ein Salumias = Salem, 8 röm. Meilen südlich von Skythopolis (Beth-Schean), verglichen, was andere als die richtige Localität gelten lassen wollen. Bei Ewald (a. a. O., I, 470) ist dies dann auf das falsche Jordanufer versetzt. Anhänger der Geschichtlichkeit nehmen jenes nördliche Salem als Localität, Anhänger der mythischen Ansicht denken ebenso an Jerusalem. Vgl. Tuchs „Commentar über die Genesis", 2. Aufl., besorgt von Arnold und Merx (Halle 1871), S. 254 fg.; Knobel, „Die Genesis" (2. Aufl., Leipzig 1860), S. 149. Merx.

Melde (mallúaḥ von maláḥ, salzen; die LXX übersetzen ἅλιμος, atriplex halimus). Diese, einen salzigen Boden liebende Pflanze ist eine weiße, dem Stechdorn ähnliche Staude mit dichtgedrängten holzigen, leicht zerbrechlichen Stengeln, länglichen, dicken, saftigen, weiß-grünen und etwas glänzenden Blättern von säuerlichem Geschmack. Aus den kleinen purpurfarbenen, traubenähnlich zusammenstehenden Blüten am Ende der Stengel entwickeln sich flache, schwarzbraune Samenkörner.

Die Melde (auch bei den Arabern unter dem Namen malluach bekannt) wächst reichlich an den Ufern des Mittelländischen, noch üppiger an denen des Todten Meeres, wo die Staude oft 10 Fuß hoch wird und an einzelnen Stellen ein Dickicht von ziemlicher Ausdehnung bildet. Die kleinen, angenehm säuerlich schmeckenden Blätter werden vom armen Volk oft gegessen.

Luther übersetzt mallúaḥ mit Nessel, andere mit Malve (vgl. Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 466; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, I, 514). Hiob denkt (Kap. 30, 4) an arme Steppenbewohner, auf deren steiler Heimat Melden wachsen neben der 2 Fuß hohen Siachstaude und dem zähen Ginsterstrauch. Ueber die Siachstaude vgl. Wetzstein, „Reisebericht über Hauran und die Trachonen" (Berlin 1860), S. 41. Furrer.

Melecheth oder **Königin des Himmels**, s. Aschera.

Melite, eine bekannte Insel des Mittelländischen Meeres, zwischen Sicilien und der afrikan. Küste 800 Stadien oder 20 geographische Meilen südwärts von Syrakus gelegen, jetzt Malta, mit 8 Quadratmeilen Flächeninhalt (Ovid, Fasti, III, 567; Pomponius Mela, De situ orbis, II, 7, 18; Plinius, III, 14; Ptolemäus, IV, 3, 47; Strabo, VI, 277; Diodor, V, 12). Als ihre ältesten Bewohner werden die Phönizier genannt, welche die kleine und felsige, aber doch fruchtbare und mit einem guten Hafen versehene Insel zu einem sichern Stapelplatz ihres Handels im Mittelländischen Meer auserseheu hatten. Später finden wir sie, auch von Griechen bevölkert, in den Händen der Karthager („Barbaren", Apg. 28, 2), von denen sie im zweiten Punischen Krieg an die Römer überging (Livius, XXI, 51; vgl. Orosius, Hist. adversus paganos, IV, 8), die sie nun vom Prätor Siciliens mit verwalten ließen, aber sehr vernachlässigten, sodaß sie bald eine Station der Seeräuber wurde (Cicero, In Verrem, IV, 46). Der Hauptindustriezweig der Einwohner war die Fabrikation feiner Baumwollenstoffe; auch führten sie viel Honig aus. Die Karthager hatten auf Melite eine schön gebaute Stadt gleichen Namens in einiger Entfernung vom Hafen landeinwärts, an der Stelle des heutigen La Valette, angelegt, und auch zwei berühmte Tempel befanden sich auf der Insel, einer, der Juno geweiht, auf einer Landzunge unfern der Stadt, und einer des Hercules auf der Südostspitze der Insel, wo sich bei Porto di Marsa Siroco noch Spuren eines alten Gebäudes finden. An dieser Insel landete der Apostel Paulus nach erlittenem Schiffbruch (Apg. 28, 1), und deshalb ist Malta noch heute dem heiligen Paulus geweiht. Denn daß diese Insel, und nicht, wie man auch schon, theils wegen der „Barbaren" (Apg. 28, 2), theils wegen des Adriatischen Meeres (Apg. 27, 27), theils auch infolge der für jene alte Zeit durchaus nicht zu begründenden, wenn auch gegenwärtig richtigen Wahrnehmung, daß es auf Malta keine giftigen Schlangen gebe (vgl. Apg. 28, 3 fg.), vermuthete, die jetzt Meleda genannte Insel im Adriatischen Meerbusen unweit der Küste Illyriens (Dalmatiens, Plinius, III, 26, 30; Apollonius Rhodius, Argonautica, IV, 572), gemeint sei, beweist sowol das lange Umhertreiben des Schiffs, welches bei anhaltendem Sturm im Adriatischen

Meerbusen kaum möglich war, als besonders die Richtung der Weiterfahrt (Apg. 28, 11. 12). Es ist deshalb auch das Adriatische Meer (s. d.) hier nicht im engern Sinne vom Golfo di Venetia zu verstehen (Plinius, III, 16, 20), sondern im weitern Sinne von dem Meer, welches zwischen Italien und Griechenland sich ausbreitet und südlich bis über Sicilien herabgeht. Den röm. Gouverneur Publius (s. d.), welcher zur Zeit von des Apostels Paulus Anwesenheit auf Melite als Legat des Prätors von Sicilien die kleine Insel verwaltete, machte die Ueberlieferung nachmals zum Bischof von Malta. Vgl. Pauly, „Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft", IV, 17, 45; Meyer, „Kritisch-exegetisches Handbuch über die Apostelgeschichte" (3. Aufl., Göttingen 1861), S. 507 fg.

Kneucker.

Melone. Als die Israeliten in der öden Halbinsel Sinai herumwanderten, seufzten sie unter anderm auch nach den Melonen ('abattihim; Luther: Pheben), die sie in Aegypten genossen (4 Mos. 11, 5). Sowol die Wasser- als die Fleischmelone wird in Aegypten und Palästina häufig angebaut. Jene kleine Ebene am nordöstlichen Rande des Sees Genezareth, von der die frühesten Melonen auf den Markt von Damaskus gelangen, heißt Melonenebene (Battiha). Im sinaitischen Gebirgsland kommt die Pflanze im wasserreichen Wadi Feiran besonders gut fort und fehlt auch nicht in den Gärten des Katharinenklosters (Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 631, 642, 719). Die Wassermelone wird zuweilen mehr als 15 Pfd. schwer. Ihr blaßrothes, mit schwarzen Samenkörnern durchsprengtes Fleisch enthält in reichlicher Menge einen kühlen, aber wässerigen und ziemlich geschmacklosen Saft und dient ebenso sehr zur Stillung des Durstes wie des Hungers. Palästina bietet vom Mai bis November, also während der größten Hitze des Jahres, die höchst erfrischende, aber mit Vorsicht zu genießende Frucht. Vgl. Pruner, „Die Krankheiten des Orients" (Erlangen 1847), S. 44, 88; Hartmann, „Naturgeschichtlich-medicinische Skizze der Nilländer" (Berlin 1865—66), S. 178; Ritter, a. a. O., II, II, 311, 515. Ueber die reiche Melonenernte Ende Juli auf der Ebene Saron vgl. besonders Rogers, La vie domestique en Palestine (Paris 1864), S. 442 fg.

Furrer.

Melothi, s. Malloter.

Melzar wird Dan. 1, 11. 16 als Unterbeamter am babylonischen Hof genannt, dem die besondere Beaufsichtigung und Bedienung Daniel's und seiner Gefährten anvertraut war. Das Wort ist aber, wie schon der dabei stehende Artikel zeigt, nicht Eigenname; Ableitung aus dem Persischen (mal = Wein und çara, neupersisch ser = Haupt) ergibt für dasselbe die Bedeutung Obermundschenk, die auch in den dortigen Zusammenhang gut paßt. In ähnlicher Weise werden 2 Kön. 18, 17 ein Rabsaris (Oberhämling) und Rabsake (Obermundschenk) nebeneinander angeführt.

Steiner.

Memmius, s. Manius.

Memphis. Nach dem Vorgang der LXX deutet man sowol die Namensform Moph als Noph (Hos. 9, 6; Jes. 19, 13; Jer. 46, 14; 2, 16; Ez. 30, 13. 16) auf die bekannte Hauptstadt Unterägyptens, Memphis, die, uralt, von Menes gebaut sein soll (Herodot, II, 99, 136, 153), der den ehemals westlicher strömenden Nil abgeleitet und in die Mitte der Bergzüge gelegt haben soll, um das an seinem linken Ufer gelegene Memphis gegen Ueberschwemmungen zu sichern. Die den westlichen Haken des Nils bei Memphis abschneidenden Dämme wurden noch in der pers. Zeit beobachtet, um Ueberschwemmungen zu verhüten. Im Westen und Norden der Stadt legte Menes einen See an; die Hauptzierde der Stadt war der Tempel des Ploch (Hephästus oder Vulcanus), der gleichfalls auf Menes zurückgeführt wird. Nach Diodor (I, 50, 67) hatte die Stadt einen Umfang von 150 Stadien oder 3³/₄ geographischen Meilen. Sie besaß eine Citadelle, „die weiße Mauer" (τὸ λευκὸν τεῖχος), welche Inarus, der aufständige pers. Satrap, nicht erobern konnte (Thucydides, I, 105). Zur Zeit Strabo's war die Stadt zwar schon verfallen, aber doch noch die zweite nach Alexandria, und Plinius (V, 9) nennt sie noch als die ehemalige Burg der ägypt. Könige; selbst zur Zeit der arab. Eroberung Aegyptens war sie unter dem Namen Alynna nicht unbedeutend, obwol der alte Name Munph oder Minph bei Al-Beládsori (Liber expugnationis regionum, ed. de Goeje [Leyden 1863—67], II, 213) nicht vorkommt, und noch um das J. 1150 nennt Edrîsî (Description de l'Afrique et de l'Espagne, ed. Dozy et de Goeje [Leyden 1866], S. 174) Manph nur als großentheils zerstört. Die Stadt verlor ihre Bedeutung mehr

und mehr nach der Gründung von Fostat oder Altkairo (Weil, „Geschichte der Chalifen" [Manheim und Stuttgart 1846—62], I, 117), in dessen Nähe die abbasidischen Emire ʿAskar erbauten (Jacut's „Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.], I, 309), worauf Achmed-ben-Tulun an der Stelle von Fostat durch Erbauung eines Castells und einer Rennbahn (Maidân) den Ort Alqaṭâ'i hervorbrachte, dessen Stelle jetzt Kairo, meist Miṣr genannt, einnimmt, das von Gauhar-al-Kâid, dem Feldherrn des Khalifen Almuizz-li-dîn-illahi, um das J. 969 erbaut ist (vgl. Weil, a. a. O., III, 9; Arnold, Chrestomathia arabica [Halle 1853], S. 153; de Sacy, Relation de l'Égypte [Paris 1810], S. 269; Abulfeda, Annales moslemici, ed. Reiske [Kopenhagen 1789—94], II, 499, 579; Quatremère, Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte [Paris 1811], I, 219).

Wenden wir uns nun von Kairo (d. i. Kâhira, die Siegreiche), der jetzigen Hauptstadt Aegyptens, zum alten Memphis zurück, so hat dies letztere auf den hieroglyphischen Monumenten drei Namen. Der Name des Nomos war „Stadt der weißen Mauer" (altägyptisch wol: pâ-sebt-h'et), der auch den Griechen nicht unbekannt blieb (Herodot, III, 91); der profane Name war Men-nofre, näher charakterisirt durch die Determinative der Pyramide und des Stadtplanes, was wörtlich „gute Wohnung" bedeutet; endlich der religiöse Name war Ha-ka-ptah oder blos Ha-ptah, d. i. „Haus der Verehrung des Phtha" oder blos „Haus des Phtha", aber die Form Ma-n-ptah, aus der man Moph ableiten wollte (Gesenius im Thesaurus, I, 813), ist hieroglyphisch nicht nachgewiesen. Die jüngern ägypt. Formen Membe, Memfi, Memfe, Menfi, Menbe (Parthey, Vocabularium coptico-latinum et latino-copticum [Berlin 1844], S. 531) gehen aus dem profanen Namen Men-nofre hervor, vermöge jener Aufgabe des r, die im Koptischen, gegenüber dem Hieroglyphischen, so häufig stattfindet, und die auch gerade im Adjectiv nofre, koptisch nufi, eintritt. Aus der koptischen Bezeichnung wird dann deutlich das arab. Menf (Memf), ob aber das hebräisch nur einmal vorkommende Moph oder gar Noph, ist fraglich, wenn man sich nicht dazu versteht, in Moph einen Ausfall des im Arabischen noch bewahrten, ursprünglich sogar doppelten n und frühen Abfall des r anzunehmen, in Noph aber sogar den ganzen ersten Theil Men als abgestoßen anzusehen. Der Zusammenhang der Bibelstellen, in denen die Namensformen vorkommen, zwingt nicht, die Bezeichnungen auf Memphis zu beziehen, aber er ist auch nicht dagegen; die Entscheidung hängt ab von dem Urtheil, das man den LXX in Fragen der ägyptisch-hebr. Geographie zutraut. Ich halte es für schwer glaublich, daß diese ägypt. Juden eine solche Identificirung ohne alle Ursache sollten vorgenommen haben, wie ich es auch seltsam finden würde, wenn neben andern ägypt. Orten gerade Men-nofre im A. T. nicht genannt wäre, und bin daher geneigt, trotz der sprachlichen Schwierigkeiten, die Ansicht, daß unter Noph Memphis zu verstehen sei, für richtig zu halten, es mag in Moph auch vielleicht ein Schreibfehler (Mnph?) liegen.

Die Stadt **Memphis**, an der Stelle der arab. Dörfer Monyet-Rahîne und Bedreschein, die heute bis auf die letzten Spuren vertilgt ist, und deren Ruinen der Arzt Abd-al-Latif (de Sacy, a. a. O., S. 184 fg.) im 13. Jahrh. beschreibt, war der Sitz der ältesten ägypt. Dynastie, sie war die älteste Hauptstadt der Welt; die von ihren Königen erbauten Pyramiden am Rand der Libyschen Wüste, die größten bei Gize, zeugen noch jetzt von der Macht ihrer Regenten sowie die Tausende von Felsengräbern, die sie umgeben, von der Zahl der Bewohner. Die einbrechenden Hyksos zerstörten Stadt und Tempel, aber der erste König der 18. Dynastie, Aah-mes, erbaute das Heiligthum des Phtha von neuem, das von spätern Königen, Amenemha III. (Möris), Rhampsinit, Psammetich u. a. mehr und mehr erweitert wurde. In ihm hatten die Apis ihren Aufenthaltsort, deren Leichen in kolossalen Sarkophagen im Seraceum aufbewahrt wurden. Nach der Eroberung der Stadt durch die Perser hob sie sich wieder unter den Ptolemäern, wurde dann von Alexandria abgelöst, bis die oben erwähnte arab. Wiederbelebung des alten Platzes eintrat. Ueber Näheres vgl. Brugsch, „Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler" (Leipzig 1857—60), I, 234. Merx.

Menahem, hebräisch Menahem (die LXX: Manaēm), ein Sohn Gadi's (Hitzig: ein Gaditer) aus der Stadt Thirza (s. d.) und glücklicher Thronbewerber nach dem Sturz der Dynastie Jehu's im Reich Israel. Den Weg zum Thron bahnte er sich freilich durch blutige Gewaltthat. Als Oberfeldherr des Königs Sacharja in Thirza stationirt, eilte er

auf die Kunde von der Ermordung desselben durch Sallum (s. d.) nach Samaria; er erschlug den Königsmörder, um sich selbst auf den erledigten Thron zu setzen (2 Kön. 15, 14 fg.; Josephus, „Alterthümer", IX, 11, 1). Seine Sinnesart gab er kund, als ihm die Stadt Tipsah die Thore verschloß (Thenius [zu 2 Kön. 15, 16] vermuthet Tappuach, weil keine Stadt Tipsah in der Nähe Thirzas bekannt ist; allein sie scheint eben damals dem Untergang geweiht worden zu sein; an das am Euphrat gelegene Tapsakus ist nicht zu denken). Er verwüstete dieselbe gänzlich und ließ die schwangern Frauen durch Aufschneiden des Leibes hinwürgen (nach gewöhnlicher Zeitrechnung 772 v. Chr., nach der „Chronologischen Tabelle" [s. „Bibel-Lexikon", Bd. 1] 761 v. Chr.). Von dieser gräßlichen Zeit, in welcher in Israel binnen eines Monats drei Könige, darunter zwei ermordete, aufeinander folgten, redet der Prophet Sacharja (Kap. 11, 8): „Ich (Jahve) schaffte weg drei Hirten in Einem Monat"; bei Sacharja und Phallum ist an ihre Ermordung, bei Menahem an seine Verwerfung durch Jahve und die Volkspartei zu denken. Auch Hosea beschreibt (Kap. 7, 4—7) in herzergreifenden Zügen die anarchische königsmörderische Zeit. Menahem, dessen Name eigentlich „Tröster" bedeutete, wird von ihm infolge eines Wortspiels mit dem den Ofen heizenden Bäcker verglichen, der sein Volk nicht tröstete, sondern vielmehr röstete wie im Glühofen (vgl. Hitzig, „Die 12 kleinen Propheten" [3. Aufl., Leipzig 1863], zu Hos. 7, 3 fg., und „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 187). Je weniger Vertrauen dieser König bei seinem Volk sich zu erwerben wußte, desto mehr zerfiel das Land in Parteiung und Verwilderung. Selbst die Propheten sannen auf Mord und die Priester wurden Wegelagerer (Hos. 6, 5 fg.). Die einen suchten unter diesen trostlosen innern Verhältnissen ihre Stütze bei Aegypten, die andern bei Assyrien; Israel hatte alle Achtung bei den Großmächten verloren (Hos. 8, 8); auch der Götzendienst griff immer frecher um sich (Hos. 10, 1 fg.). Die königliche Würde war durch die Königsmörder aufs tiefste gesunken. Die dem Menahem feindlich gesinnte Partei buhlte um die Gunst Aegyptens, wol die Volkspartei, welche das Joch des Usurpators gern abgeschüttelt hätte (Hos. 7, 11 fg.). Die Partei der Vornehmen, insonderheit die Kriegsobersten, Menahem an der Spitze, wandten sich dagegen an Assyrien (Hos. 7, 13—16), von dessen mächtigem Arm sie Schutz gegen die Anarchie erhofften. Ob hierbei die Furcht vor neuen Thronbewerbern mitgewirkt (Thenius zu 2 Kön. 15, 2), erhellt aus den noch vorhandenen Nachrichten nicht; möglicherweise schauten die Unzufriedenen im Volk nach einem neuen König aus. Die Assyrer besetzten jedoch unter dem König Phul (s. d.) das Land, stellten die Ordnung im Innern her und sicherten dem Menahem den Thron. Sie ließen sich auch von ihm für die geleistete Hülfe theuer, mit Erlegung einer Contribution von 1000 Silbertalenten (2 Mill. Thlrn.), bezahlen (2 Kön. 15, 19; 1 Chron. 5, 26 ist ungenau). Von da an blieb Israel Assyrien tributpflichtig, nachdem die große Contribution den Vermöglichen (50 Sekel [s. d.] auf den Kopf) abgepreßt worden war. Infolge der von einer solchen Erpressung unzertrennlichen Landesverarmung war der Tempelschatz zu Bethel vor Eingriffen des Königs nicht mehr sicher (Hos. 10, 5 fg.). Im übrigen hatte Menahem sein Ziel erreicht; die Partei der Unzufriedenen war gedämpft und er regierte, auch von Aegypten unbehelligt, 10—11 Jahre hindurch (bis 762 v. Chr., nach der oben angeführten „Chronologischen Tabelle" bis 751 v. Chr.). Seinen Sohn Pekahja (s. d.) traf um so bälder ein schlimmes Geschick. Nur der Despotismus vermochte die Auflösung des religiös und sittlich zerfallenen Reichs, mit den Mitteln äußerster Strenge und rücksichtslosester Gewaltthat, noch kurze Zeit aufzuhalten.

Vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel", S. 186 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1864—69), III, 644 fg.; Eisenlohr, „Das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige" (Leipzig 1855—56), II, 259 fg.; Fürst, „Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenistischen Schriftthums" (Leipzig 1867), II, 327 fg., 356. Schenkel.

Mene, s. Mene, mene, tekel, upharsin.

Mene, mene, tekel, upharsin, so lautete die geheimnißvolle, schreckliche Schrift, welche der babylonische König Belsazer (s. d.) während eines Gastmahls, bei dem der König und seine Geladenen die heiligen Geräthe des jüd. Tempels entweihten, von Fingern einer Menschen- (Engels-)Hand an die Kalkwand seines Speisesaals schreiben sah, und welche keiner seiner Weisen lesen konnte. Daniel (s. d.) soll dieselbe gelesen und dahin gedeutet haben, daß darin dem König das Ende seiner Herrschaft und deren Ueber-

gang an die Meder und Perser geweissagt werde, eine Deutung, deren Erfüllung auf dem Fuße nachfolgte (Dan. 5). Die einzelnen Worte der in aram. Sprache verfaßten Wandinschrift bedeuten (Dan. 5, 25): „Gezählt, gezählt, gewogen, Brechende". Also wird der letzte Ausdruck pharsin richtiger zu übersetzen sein, nicht, wie gewöhnlich geschieht, „Theilende". Derselbe enthält eine Anspielung an die Perser, gleichsam „Persernde". Die folgenden Verse (Kap. 5, 26—28) enthalten die Erläuterung zu der im Lapidarstil gehaltenen Schrift; zu V. 27 ist noch Hiob 31, 6 und Neh. 1, 14 zu vergleichen und in V. 28 gleichfalls besser zu übersetzen: „Gebrochen, gebrochen ist dein Königthum (deine Regierung) u. s. w.". Vgl. Hitzig, „Das Buch Daniel" (Leipzig 1850), zu Kap. 5. Kneucker.

Menelaus, ein griech. Mannesname, den eine sehr berüchtigte jüd. Persönlichkeit führte, über die das 2. Buch der Makkabäer ausführlich Folgendes berichtet. Menelaus war der Bruder eines Tempelaufsehers, Simon, des Stammes Benjamin (2 Makk. 3, 4 fg.) oder, nach einer Vermuthung Herzfeld's und Hitzig's („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 370), der Priesterfamilie Minjamin (1 Chron. 24, 9). Vom Hohenpriester Jason (s. d.) im J. 172 v. Chr. in Geld- und andern Geschäften an den syr. König Antiochus Epiphanes (s. d.) gesandt, wußte er sich diesem zu empfehlen und, den Jason um 300 Talente überbietend, das Hohepriesterthum an sich zu bringen. Als grausamer Tyrann bemächtigte er sich der Herrschaft und Jason ward flüchtig. Zum König nach Antiochia beschieden, weil er seiner Zahlungsverpflichtung nicht nachgekommen, weiß er in des Königs Abwesenheit den Reichsverweser Andronikus (s. d.) dadurch für sich zu gewinnen, daß er ihn mit goldenen, dem Tempel entwendeten Gefäßen besticht, und da dies der anwesende frühere Hohepriester, der ehrwürdige Onias, tadelt, veranlaßt er den Andronikus, diesen, aus dem Asyl in Daphne hervorlockend, hinterlistig zu ermorden, eine Schandthat, für die nachher Andronikus vom König in verdienter Weise bestraft wird. Unterdeß kam es in Jerusalem unter Lysimachus (s. d.), dem Bruder und Stellvertreter des Menelaus, wegen fortgesetzter Tempelräubereien zum blutigen Aufstand. Als der jüd. Rath deshalb drei Abgeordnete mit Klagen gegen Menelaus zum König nach Tyrus sandte, half sich Menelaus wieder dadurch, daß er den Ptolemäus, Sohn des Dorymenes, bestach, der den König zu stimmen wußte. So ward Menelaus freigesprochen, die Abgeordneten dagegen hingerichtet, die dennoch von den Tyriern glänzend bestattet wurden. Wie so die Habgier der Herrschenden den abscheulichen Menelaus in seiner Würde beließ (2 Makk. 4, 23—50), so hielt er sich auch einem blutigen Angriff des Jason gegenüber (2 Makk. 5, 5—7). Als der König von seinem Zug gegen Aegypten zurückkehrte, nahm er Jerusalem mit Gewalt, richtete ein arges Blutbad an, drang unter Führung des Menelaus selbst in den Tempel, beraubte diesen und bestellte bei seinem Abzug nach Antiochia neben Menelaus in Jerusalem den Phrygier Philippus und auf dem Garizim den Andronikus als Aufseher, um das Volk zu bedrücken (2 Makk. 5, 11—23). Genannt wird dann noch Menelaus 2 Makk. 11, 29. 32, und 2 Makk. 13, 3—8 erzählt, daß er, dem König Antiochus Eupator vom Lysias als Urheber alles Unglücks bezeichnet, vor Eröffnung des zweiten Feldzugs (im J. 163 v. Chr.) zur Strafe zu Beröa im Aschenthurm den Tod erlitten habe.

Ueber Menelaus haben wir nur noch einen, leider sehr allgemein gehaltenen Bericht des Josephus („Alterthümer", XII, 5, 1), nach welchem die Schuld der Einführung des heidnischen Wesens ganz auf ihn gewälzt wird. Daß er in Beröa auf Betrieb des Lysias den Tod erlitt, erzählt auch Josephus („Alterthümer", XII, 9, 7; XX, 10, 3), ohne die besondere Todesart zu erwähnen, und wenn dieser („Alterthümer", XII, 9, 7) den Tod nach der Rückkehr des Königs nach Antiochia aus dem zweiten Feldzug setzt, so wird er 2 Makk. 13, 3 fg. gegenüber (vgl. die wirre Nachricht 2 Makk. 11, 29. 32) recht haben, sodaß nach seiner Angabe Menelaus wirklich zehn Jahre Hoherpriester war. Noch bleibt die wichtige Differenz in Betreff der Abstammung. Nach Josephus („Alterthümer", XII, 5, 1) hatte der Hohepriester Simon II. drei Söhne, die nachmaligen Hohenpriester Onias, Jason und Menelaus. Auf seiten des letztern, hebräisch Onias geheißen, stand die Partei der Söhne Tobia's. Der erstere hinterließ einen unmündigen Sohn, Namens Onias (Josephus, „Alterthümer", XIII, 3, 1; XX, 10, 3), der in Verwechselung mit dem Vater (Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 10, 2) fälschlich ein Sohn des Hohenpriesters Simon genannt wird. Nach Josephus („Jüdischer Krieg", I, 1, 1) war es nun dieser Onias, „einer der Hohenpriester", der die Söhne Tobia's aus der Stadt verjagte, sodaß diese, zum König Antiochus Epiphanes nach Aegypten fliehend, diesen veranlaßten,

feindselig in Judäa einzurücken. Onias, hierauf zur Flucht zum König Ptolemäus nach Aegypten genöthigt, veranlaßt dann den Bau des jüd. Tempels zu Leontopolis. Hiernach war das feindselige Erscheinen des Antiochus in Jerusalem motivirt, und damit steht die allgemeine Angabe 2 Makk. 5, 11 nicht im Widerspruch. Sollte wirklich Josephus so ohne weiteres den Menelaus für einen Sohn des Hohenpriesters Simon genommen, wirklich ein Benjaminit (denn die Vermuthung Minjamin steht auf schwachen Füßen) zur hohenpriesterlichen Würde gelangt sein und sie zehn Jahre behauptet haben? Fritzsche.

Meṇî. Der große exilische Prophet, dem die jetzt an das Buch des Jesaja als Kap. 40—66 angehängten Reden zu eigen gehören, gibt an verschiedenen Stellen Schilderungen vom Thun und Treiben seiner Volksgenossen, von denen ein großer Theil sich rücksichtlich der Religionsübung der heidnisch-babylonischen Sitte anbequemte. Zum babylonischen Cultus gehörte die Sitte der Lektisternien oder den Göttern vorgesetzter Mahlzeiten (Jer. 51, 44; Bar. 6, 30; Bel z. Bab.; Diodor, II, 9), eine Form der Verehrung, die auch vor dem Exil abgöttische Judäer übten (Jer. 7, 18; 44, 17), und die innerhalb des Jahvethums im Gebrauch der Schaubrote ihren Ausdruck fand. Auf einen Cultus dieser Art bezieht sich Jes. 65, 11, wo es mit einem spitzen Wortspiel zwischen Meṇî und maniti (ich weise zu) so heißt: „Ihr aber, die ihr Jahve verlaßt, die ihr meines heiligen Berges vergeßt, die ihr dem Gad einen Tisch rüstet und für Meṇî Mischwein eingießt, euch weise ich zu (manîti) dem Schwert, und ihr alle sollt zur Schlachtbank niedersinken u. s. w."

Hier ist die Scheidung zwischen dem Tisch decken und dem Wein credenzen durch den Parallelismus veranlaßt, beides gehört sachlich zusammen und ist rhetorischer Ausdruck für ein Lektisternium; dann aber ist zu schließen, daß auch Gad und Meṇî Gottheiten sind, die ihrer Natur nach zusammengehören und vereint ihren Cultus hatten. Nach vielen verkehrten Versuchen, die Götternamen zu deuten, die man bei Gesenius („Uebersetzung des Propheten Jesaia, mit einem philologisch-kritischen und historischen Commentar" [Leipzig 1820—21], II, 284) aufgezählt findet, ist jetzt die richtige Erkenntniß durchgedrungen, daß beides Schicksalsgötter sind. Die Gründe hierfür bieten die LXX und die Vulgata, deren erstere Meṇî durch Tyche, Geschick, wiedergeben, während letztere für Gad die Fortuna einsetzt, wogegen sie für Meṇî, ähnlich wie der Syrer, nach einer verdorbenen Lesart etwas Falsches bietet, und diese Tradition erweist sich auf etymologischem Wege als richtig. Gad bedeutet syrisch wirklich Glück, Schicksalsverheißung (Barhebraeus, Chronicon syriacum, ed. Bruns et Kirsch [Leipzig 1789], S. 131, 20; 576, 17; Ephräm, Opera, III, 216), gaddânâ, beglückt (Barhebraeus, a. a. O., S. 592, 9; 177, 2), und ein Bet Gaddâ, d. h. Tempel des Glücksgottes, erwähnen die Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium, ed. Assemani (Rom 1748), II, 124, der Grundbegriff der Wurzel ist abschneiden, von wo der Begriff begrenzen, bestimmen, dann entscheiden, absteigt. Von einer Wurzel, welche zumessen, zuzählen, bestimmen, bedeutet, ist auch Meṇî abzuleiten, es bedeutet das Zugetheilte, das Bestimmte, das Geschick, und hat demnach nichts mit dem griech. μήν (Monat) gemein, obwol neuerdings Knobel („Der Prophet Jesaja" [3. Aufl., Leipzig 1861], S. 460) wieder dahin neigt, Meṇî als Entlehnung mit folgender Umdeutung aus dem Indogermanischen anzusehen.

Endlich haben wir aber auch noch historische Anzeichen dafür, daß Gad und Meṇî Schicksalsgottheiten waren, denn die Rabbinen deuten einerseits die Namen auf einen Stern oder eins der Bilder des Thierkreises, die sie astrologisch als Schicksalsgewalten dachten, andererseits feierten die Nachkommen der babylonischen Heiden, die harranischen Sabier, ihrem Schicksalsgott, dem rabb el baht, in Wahrheit Lektisternien, indem sie vom 29. Tage des zweiten Tischri (November) an ein achttägiges Fasten hielten, während dessen sie in der Nacht weiches Brot zerbröckelten, Gerste, Stroh, Weihrauch und grüne Myrten dazu thaten und das Ganze mit Oel besprengten, worauf die Masse in den Wohnungen umhergestreut wurde. Dann sprachen sie: „O, ihr Nachtwandler (Verkündiger) des Geschicks, hier habt ihr Brot für euere Hunde, Gerste und Stroh für euere Reitthiere, Oel für euere Lampen, Myrten für euere Kränze, geht in Frieden ein und geht in Frieden aus, und lasset einen guten Lohn für uns und für unsere Kinder." Daß zu diesem nächtlichen Treiben der Schicksalsgötter auch ein Bett nicht fehlte, lehrt der Talmud (Nedarim, f. 56[a]; Sanhedrin, f. 20[a]), in dem die Frage, was darguš bedeute, erklärt wird, dies sei ein Bett für den Gad, gleichwie aus Stellen in Bereschit

rabba die vollkommene Bekanntschaft der Rabbinen mit der Bedeutung des Gad (Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum [Basel 1639], u. d. W.) hervorgeht.

Weniger reichlich sind die historischen Notizen über Menî, worüber ich in aram. Literatur nichts gefunden habe, doch bietet hier der Koran einen Anhalt, der Sur LIII, 20, in verwandter Form Manât als Göttin nennt, wofür andere Manâ'at lesen, was mit dem aram. Menâthâ, Theil, vollkommen zusammenstimmt. Nach Beidawi soll sie ein Stein gewesen sein, den die Hudsail und Hudaa oder Taqif verehrten, und bei dem sie Opferthiere schlachteten, nach andern war es ein Tempel zu Moschallal, wo die Bannu Kaab anbeteten. Die Ableitung, nach der das Wort von einer Wurzel stammt, die den helischen Sternuntergang bezeichnet, nach dem die Araber die Regenerwartungen richteten, ist zwar zu verwerfen, beweist aber indirect, daß Manât eine Schicksalsgottheit war, von der das Wohl und Wehe abhing (vgl. Sprenger, „Das Leben und die Lehre des Mohammad" [2. Aufl., Berlin 1868—69], II, 12). Der Name 'Abd Manâf ist nach einer Notiz aus 'Abd Manât verändert, um in der Familie Mohammed's die Spuren des Götzendienstes zu vertilgen.

Wird sich nun der Annahme, daß unter Gad und Menî Schicksalsgötter zu denken seien, kein berechtigter Zweifel entgegenstellen, so fragt sich weiter, ob sich über ihr gegenseitiges Verhältniß etwas Genaueres aussagen läßt. Gesenius (a. a. O., II, 337) hat, indem er die Namen der beiden Gottheiten mit dem Sterndienst und dem astrologischen System der Chaldäer in Verbindung setzte, Gad für Jupiter, das große Glück, Menî für Venus, das kleine Glück, angesehen, wofür die Combination von Gad mit Baal (Jupiter) im Ortsnamen Baal-Gad aber nicht spricht, da eine derartige Verbindung zweier Götterindividualitäten zu einer Einheit eine relative Differenz in den Vorstellungen von den beiden Wesen nothwendig voraussetzt. Hierzu kommt, daß man bei einem so eminent weiblich zu denkenden Wesen wie Venus (Baaltis), deren Stern die Syrer sogar femininisch bezeichnen (kaukabtâ, statt kaukebâ), wol mit Recht eine Femininform im Namen zu erwarten hat, was Menî im Gegensatz zu Aschera, Astoreth, Baaltis, gerade nicht zeigt. Es ist daher die Annahme von Gesenius keineswegs sicher, und es bleibt daneben, bis ein genügender Entscheidungsgrund sich finden wird, auch die zweite von Gesenius kurz abgewiesene Möglichkeit offen, unter Gad (Glück) den Gott der guten Geschicke, und unter Menî den Gott der bösen Schicksale, des Todes u. s. w., zu verstehen. Hierfür ließe sich dann der arab. Sprachgebrauch anführen, in welchem maniyyat, manâjâ, manā zunächst Maß und Bestimmung, dann aber wesentlich Lebensziel und Tod bedeutet, als das fest Zugemessene. Merx.

Mennige ist ein feurig gelblich-rothes Bleioxyd, welches in Begleitung anderer Bleierze angeflogen und eingesprengt gefunden, aber auch künstlich bereitet und als Malerfarbe verwendet wird. Dieses Product soll mit dem hebr. Šašer (Jer. 22, 14; Ez. 23, 14) bezeichnet sein. An ersterer Stelle übersetzen es die LXX durch μίλτος (vgl. auch Homer, Ilias, II, 637; Odyssee, IX, 123), das für die rubeica (Rothstein, Bergroth) der Römer gehalten wird, wovon das sinopische, anfangs über Sinope aus Kappadocien verführt, am berühmtesten war. Die Vulgata hat an der Stelle Jer. 22, 14 sinopis. Nach Plinius soll aber auch minium, d. i. Bergzinnober, darunter verstanden worden sein. Dieser, als fertiges Mineral, gehört zur Sippschaft des geschwefelten Quecksilbers und liefert die bekannte rothe Farbe, wird aber auch in großer Menge künstlich bereitet durch Verbindung von Schwefel und Quecksilber. Ob nun unter dem hebr. Šašer Mennige oder Zinnober oder Rothstein, eine aus Thon und rothem Eisenocher gemengte Substanz, gemeint sei, wird kaum zu bestimmen sein, gewiß aber bezeichnet es eine rothe Farbe, daher Luther sowol Jer. 22, 14 als auch Ez. 23, 14 (die LXX: γραφίδι; die Vulgata: coloribus) allgemein richtig durch „roth", „rothe Farbe" übersetzt. Roskoff.

Mensch. Es sind drei Ideen, um welche der Vorstellungskreis der Bibel sich vorzugsweise bewegt: Gott, der Mensch und das Reich Gottes. Hier versuchen wir die biblische Idee des Menschen, welche das Bindeglied zwischen den Ideen Gott und Reich Gottes bildet, zu entwickeln. Nach der ältesten biblischen Urkunde bildet der Mensch die Krone der Schöpfung; denn nur er ist nach dem Bilde Gottes als das letzte und vornehmste Geschöpf geschaffen (s. Ebenbild Gottes). Nach der einen Seite seines Ursprungs ist er zwar irdisch, vom Erdenstaub genommen, und muß wieder zum Staub zurückkehren; er ist Fleisch (s. d. und Adam; vgl. 1 Mos. 2, 7; 3, 19; Koh. 12, 7). Allein er unter-

scheidet sich zugleich von allen übrigen Geschöpfen dadurch, daß er auch einen wesentlich überirdischen Ursprung hat, wonach nicht nur eine lebendige Seele, sondern der göttliche Lebensgeist selbst ihm eingehaucht, wonach er gottverwandt und gottähnlich ist (1 Mos. 2, 7). Die Thiere dagegen sind lediglich aus der Erde gebildet, nur Staub vom Staub; ihnen hat Gott seinen Geist nicht eingehaucht (1 Mos. 2, 19). Infolge dieses seines höhern Ursprungscharakters ist der Mensch ein höheres Wesen; er hat, was keinem andern Geschöpf eignet, einen vernünftigen, sich selbst bestimmenden Geist mit religiös-sittlicher Anlage. Vermöge dieser seiner geistig-sittlichen Ausrüstung ist er auch zum Herrn und Gebieter über alle übrigen Geschöpfe berufen, denen er erst dadurch, daß er ihnen Namen gibt, eine Bedeutung und Auszeichnung verleiht (1 Mos. 1, 26 fg.; 2, 19). Vermöge seiner höhern Bestimmung und eigenartigen Würde ist er in die Mitte der ihn umgebenden Welt hineingestellt, um sie so seinen Zwecken gemäß zu bilden, wie er selbst nach Gottes Schöpferzwecken gebildet ist. Nicht eine anfängliche Summe von Tugenden und Fertigkeiten ist ihm, nach der Bibel, von Gott anerschaffen; vielmehr trägt er das Streben nach Güte, nach geistig-sittlicher Vollkommenheit, die in völliger Uebereinstimmung seines Wollens mit dem göttlichen Grundwillen besteht, ursprünglich in sich. Schon die sinnreiche Erzählung vom sogenannten Sündenfall (s. d.) dient, richtig verstanden, zum Beweis, daß die Vollkommenheit selbst dem Menschen nicht eigen ist, sonst hätte der erste Mensch die sittliche Probe nicht so schlecht bestanden. Er erlag dem sinnlichen Naturhang (1 Mos. 3, 6; s. Lust), und der Kampf zwischen dem Naturtrieb und dem Streben nach dem sittlichen Ideal nahm sofort mit der sittlichen und socialen Entwickelung des Menschengeschlechts seinen Anfang, wie es denn hiernach bis zur Vollendung der Menschheit die Aufgabe des Menschen bleiben wird, den Naturtrieb durch die religiös-sittlichen Kräfte zu regeln und die sinnlich-realen Mächte den geistig-idealen Lebenszwecken dienstbar zu machen.

Ueber die Entstehung des Menschen enthält die Bibel keine Lehrsätze, sondern sie überliefert lediglich die kindliche Vorstellung der sagenhaften Vorzeit, wonach der Mensch von Gott leiblich aus der irdischen Materie, geistig von dem göttlichen Lebenshauch gebildet worden wäre (so der Jahvist 1 Mos. 2, 7, wogegen der Elohist 1 Mos. 1, 27 eine noch höhere Vorstellung von der Entstehung des Menschen hat), was auf die Annahme einer ursprünglich vorherrschend sinnlichen Gottesvorstellung zurückführt. Zieht man von dieser Vorstellung die sagenhafte Hülle ab, so bleibt als Kern die materielle Entstehung des Menschen aus irdischen Stoffen und seine Beseelung durch absolute göttliche Ursächlichkeit. So wenig wie über die Entstehung enthält die Bibel eine Theorie über die Ursache der moralischen Ausartung des Menschen, den sogenannten Sündenfall. Von einer anerschaffenen urbildlichen Güte, einem Stand der Vollkommenheit des ersten Menschen, weiß das A. T., überhaupt die Bibel, nichts. Sie setzt im Gegentheil die Thatsache seiner ursprünglichen, und deshalb anerschaffenen, sinnlichen Schwäche voraus, neben seiner gleichfalls ursprünglichen idealen Bestimmung zum Guten; denn wie wäre das Weib bei anerschaffener Vollkommenheit so leicht den Verführungskünsten der Schlange erlegen (1 Mos. 3, 1 fg.)? Darum betont auch das A. T. nachdrücklich, daß der Mensch Fleisch (basar) ist, von welcher sinnlichen Naturseite desselben es die Seele (nöphĕš) und den Geist (ruach), die höhern, jedoch von dem Fleisch, infolge des nur allmählichen Entwickelungsprocesses der Persönlichkeit, sehr abhängigen Potenzen unterscheidet.

Die Idee der höhern Würde des Menschen, welche auf seiner religiös-sittlichen Anlage, und daher auf der Unverwüstlichkeit seiner sittlichen Kraft, trotz der verderblichen Gewalt der Sünde (s. d.), beruht, liegt dem A. T. durchweg zu Grunde. Wie sehr auch das Fleisch (s. d.), der sinnliche Naturtrieb und die das Geistleben verdunkelnde Leidenschaft, den Menschen immer wieder von seiner idealen Höhe herunterziehe, in einzelnen Vertretern des Menschengeschlechts kommt die ursprüngliche Idee des Menschen stets aufs neue zum energischen Bewußtsein, Gottes Geist wird in ihnen mächtig, und die Entwickelungsgeschichte der Menschheit führt, nach biblischer Anschauung der Verirrungen in die Bahnen der Sünde ungeachtet, nicht zu ihrem Untergang, sondern zu ihrer Erneuerung und Wiederherstellung, zum sittlichen Fortschritt, zur allmählichen Heilsvollendung.

Die Humanitätsidee liegt schon den Sagen von dem Zeitalter der Patriarchen (s. d.) zu Grunde. Dieselben, insbesondere Noah, sind urbildliche monotheistische Repräsentanten humaner Sitte und Gesinnung mitten in paganistischer Roheit und Verwilderung. Daher

das noachitische Verbot des Genusses von blutigem Fleisch und des Mordes (1 Mos. 9, 4), die Religionsstiftung, der Bundesabschluß der Menschheit mit der Gottheit, das den Menschen auferlegte göttlich autorisirte Gesetz, welches die menschliche Willkür, die Sinnenlust, die Genußsucht und die leidenschaftliche Aufwallung dämpft und begrenzt (1 Mos. 9, 16 fg.).

Mit der Idee des Menschen, wie sie in den ältesten biblischen Urkunden aufgefaßt ist, ist die Stellung, welche innerhalb der Völkerwelt dem Volk Israel gegeben wird, in engem Zusammenhang. Israel ist das Volk der Menschheit; ihm ist die Bestimmung von Gott angewiesen, den echt menschlichen Beruf der übrigen Völker zu vermitteln, das Menschengeschlecht aus der Knechtschaft der Sünde zur Freiheit der Gotteskindschaft heranzubilden (vgl. besonders den zweiten Jesaja Kap. 42, 1 fg.; 49, 3 fg. 22; 60, 1 fg.; 61, 1 fg.). Als Israel in seiner geschichtlich-nationalen Entwickelung seiner idealen menschheitlichen Bestimmung nicht treu blieb und in die Dienstbarkeit abgöttischer Naturgewalten und die Knechtschaft sinnlicher Verwilderung versank, erhielt sich das Bewußtsein von der höhern Bestimmung des Menschen in einem auserwählten Kern von Israeliten, in den Geringen und Verachteten, dem leidenden und opferwilligen Theil des Volks, auf den die an den Königen und vornehmen Klassen verzweifelnden Propheten ihre letzten Hoffnungen setzten (vgl. namentlich Ps. 10, 12 fg.; 22, 20 fg.; 28, 1 fg.; 34, 2 fg.; 37, 1 fg.; 41, 2 fg.; 56, 2 fg.; 59, 2 fg.; 62, 2 fg.; 71, 2 fg.; 73, 12 fg.; 86, 1 fg.; 143, 1 fg.; Jes. 25, 1 fg.; 43, 1 fg.; 61, 7 fg.; Hos. 14, 2 fg.; Am. 9, 8 fg.; Mich. 7, 18 fg.; Sach. 13, 8 fg.). Mit dieser Idee eines die wahre Menschheit repräsentirenden erwählten Israels steht auch die Hoffnung auf einen einzigen herrlichen Sprößling dieses Volks in Verbindung, durch den die Erneuerung Israels und der Menschheit in wunderbarer Gotteskraft bewirkt werden sollte (Jes. 9, 5 fg.; s. Messianische Weissagungen und Messias). Wie hoch die Idee des Menschen schon zu David's Zeit gehalten wurde, zeigt uns insbesondere die Schilderung in Ps. 8; hiernach steht der Mensch Gott nur um weniges nach; er ist gekrönt mit Ehre und Würde, zum Herrscher bestimmt über die Schöpfungswerke, alles ist unter seine Füße gelegt. Gott verherrlicht sich selbst im Menschen (Ps. 8, 6 fg.).

Der Herrscherberuf des Menschen schließt seine geistige und sittliche Selbstbestimmung in sich (s. Freiheit). In einzelnen apokryphischen Schriften (wie Sir. 15, 14 fg.; Weish. 15, 2) ist das freie Selbstbestimmungsvermögen des Menschen entschieden anerkannt, wozu in dem letztern Buch (Kap. 2, 23; 12, 1; 15, 3) noch die Annahme seiner persönlichen Unvergänglichkeit tritt, eine Annahme, die Philo („Von der Weltschöpfung", herausgegeben und erklärt von Müller [Berlin 1841], S. 273) theilt (vgl. Dähne, „Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie" [Halle 1834—35], I, 330 fg.). Erst mit der Anerkennung der Unsterblichkeit des Menschen hat die alttest. Religion die Idee des Menschen in ihrem vollen und ewigen Inhalt zu erfassen versucht, ist sie reif geworden zu einer noch höhern Stufe ihrer Entwickelung.

Hiernach finden sich unstreitig die Wurzeln der Humanitätsidee im A. T., und es ist ein grundloses Vorurtheil, wenn diese Thatsache nicht nur geleugnet, sondern sogar das A. T. für ein Hinderniß der Humanisirung der Menschheit erklärt worden ist (Strauß, „Das Leben Jesu für das deutsche Volk" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 180; Welcker, „Griechische Götterlehre" [Göttingen 1857—59], I, 249). Unzweifelhaft fehlte dem A. T. noch manches zur Ausbildung der Humanitätsidee. Der alttestamentliche theokratische Staat hatte den Priester über den Menschen, den Juden über den Heiden, das erwählte Volk, Israel, über die nicht erwählten Völker gestellt. Es mußte ein Bewußtsein in den Juden geweckt werden, welches die theokratischen Schranken durchbrach und die Idee des reinen und wahren Menschen nicht nur an einem Punkt in einem abgeschlossenen Kreis, sondern in der ganzen Völkerwelt zu erfüllen und darzustellen vermochte.

Dieses Bewußtsein trug Jesus Christus (s. d.) in sich, der sich eben deshalb als den Menschen (s. Menschensohn) bezeichnete. Ihm war nicht mehr der Jude, sondern der Mensch überhaupt der höchste Gegenstand des göttlichen Schöpferzwecks, was er in der unvergleichlich schönen Parabel vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 30 fg.) aussprach. Eben deshalb beurtheilte er den Werth des Menschen nicht nach seiner äußern Welt-, Lebens- und Berufsstellung, nicht nach Geburt, Rang, Vermögen, Herkunft, Nationalität, sondern lediglich nach seiner innern, d. h. rein menschlichen, persönlichen Bedeutung. Gerade da, wo das Gottesbild im Menschen theilweise verwüstet war, in dem

Sünder, fand er den geeignetsten Gegenstand seiner Wirksamkeit; an keinem, der ein Menschenantlitz trug, zu verzweifeln, erschien ihm als seine höchste und beseligendste Aufgabe (Mark. 2, 17; Matth. 9, 13; Luk. 5, 31 fg.). Damit war für ihn der durch das theokratische Gesetz befestigte Gegensatz zwischen Juden und Heiden principiell aufgehoben, der Mensch als solcher war ihm das Ziel seiner hülfreichen Thätigkeit; eine Religion der Menschheit hat er gestiftet. Aus diesem Grunde ist die Nächstenliebe bei ihm zur Menschenliebe, ja zur Feindesliebe erweitert (Mark. 12, 31 fg.; Matth. 5, 44; 22, 39 fg.; Luk. 6, 27). Alle Menschen sind ihm in gleicher Weise „Söhne des himmlischen Vaters"; selbst zwischen dem Bösen und dem Guten kennt Gott keinen specifischen Unterschied; beiden leuchtet seine Sonne, beide erquickt sein Regen in gleicher Weise (Matth. 5, 45). Nach dem Vorbild Gottes selbst soll ein jeder in dem andern den Menschen als solchen achten, jeder den andern so behandeln, wie er wünscht von ihm behandelt zu werden (Matth. 7, 12). Demgemäß erklärt sich das Mitgefühl Jesu für die Armen, Bedrückten, Nothleidenden, die „Mühseligen und Beladenen" (Matth. 11, 28). Es ist ein bedenkliches Misverständniß, die hülfreiche erlöserische Wirksamkeit Jesu lediglich auf sittlich Verkommene, von der Sünde Verderbte, zu beziehen. Als ob die Sünde unabhängig wäre von körperlichem Leiden und socialer Zerrüttung! Die sociale Zerklüftung, den schroffen Gegensatz von arm und reich, die ungleiche Vertheilung der Genüsse, Leiden und Lasten in der Welt hat Jesus als ein Hinderniß allgemein menschenwürdiger Zustände betrachtet; daher sein scharfes Urtheil über die bevorrechteten Klassen (am schärfsten Mark. 10, 21 fg.; vgl. auch Matth. 19, 23 fg.; Luk. 18, 24 fg.). Aus demselben Grund will er den Krüppeln, Lahmen und Blinden den Eintritt in das Gottesreich öffnen (Luk. 14, 21 fg.), wie ja wol auch seine Botschaft an Johannes den Täufer von den sehenden Blinden, den wandelnden Lahmen, den gereinigten Aussätzigen, den hörenden Tauben, den auferstandenen Todten im bildlichen Sinn von seiner hülfreichen Thätigkeit an den verkommenen Volksklassen zu verstehen ist (Matth. 11, 5). Wie hoch Jesus die sittliche Würde und Bestimmung des Menschen stellt, entnehmen wir dem Ideal der Vollkommenheit, das er einem jeden als das höchste Ziel seines Strebens vorhält (Matth. 5, 48). Jeder Mensch als solcher hat die Bestimmung, jenes Ideal in seiner Persönlichkeit zu verwirklichen.

In den apostolischen Schriften ist die Idee des Menschen nicht mehr so rein erfaßt wie von dem Meister; denn ihre Verfasser waren noch theilweise von nationalen und confessionellen Gesichtspunkten und Vorurtheilen beherrscht. Die judenchristl. Richtung, welche die Theilnahme am Heil abhängig machte von der Unterwerfung unter rituelle jüd. Vorschriften, stellte den Juden noch höher als den Menschen, und der Verfasser der Apokalypse (Kap. 19, 15) kennt einen Christus, aus dessen Munde, statt des friedenstiftenden Wortes, ein kriegslustiges Schwert geht, mit dem er die Heiden schlägt. Dagegen hat der Jakobusbrief (Kap. 2, 1 fg.; 4, 11 fg.; 5, 1 fg.), wenn auch in vorwiegend judenchristl. Richtung, die Idee des Menschen mit beachtenswerther Reinheit aufgefaßt, namentlich die Idee der Menschenwürde, der Gleichheit aller vor Gott, der Verwerflichkeit des Standes- und Geldhochmuthes auf christl. Gemeinschaftsgebiet. Der Apostel Paulus, obwol Jude und der Vorzüge seiner Nationalität sich auch nach seiner Bekehrung noch wohl bewußt (Röm. 1, 16; 9, 4 fg.; 11, 1 fg.; Phil. 3, 4 fg.), bewährt die tiefe principielle Umwandlung, welche das Christenthum in seinem Innern bewirkt hat, am meisten darin, daß ihm der Mensch höher steht als der Jude, und daß er an die Zukunft einer von Christi Geist beseelten Gesammtgemeinde der Menschheit glaubt, in welcher alle nationalen, ja auch die confessionellen und socialen, Unterschiede aufgehoben sein werden (Gal. 3, 28; Kol. 3, 10 fg.; Röm. 1, 14; 11, 32; Eph. 3, 6 fg.). Dieses prophetische Bewußtsein von einer sicherlich nicht ausbleibenden Erneuerung und Erfüllung der reinen Idee des Menschen und der Menschheit in der Völkerwelt, vermöge des weltgeschichtlich geoffenbarten christl. Geistes, hat auch seine Lehre von der alleinigen Rechtfertigung (s. d.) des Menschen durch den Glauben (s. d.) hervorgebracht; denn der Glaube, als ein rein menschliches Verhältniß zu Gott, indifferenzirt die traditionellen, theokratischen und socialen Gegensätze innerhalb der Menschheit. Auf diesem Bewußtsein von der bevorstehenden Erneuerung und Vereinigung aller Nationen durch Jesus Christus in Einer Weltgemeinde beruht die christl. Humanitätsidee. Das Christenthum erscheint demzufolge wirklich als die Religion der reinen, edeln und schönen Menschlichkeit, namentlich der allumfassenden Menschenliebe, die an der innigsten Gottesliebe ihren unversieglichen Lebensquell besitzt. Alles den Menschen Entwürdigende,

das Gottesbild in ihm Schändende ist durch den christl. Geist im Princip gerichtet und verworfen, wohin namentlich alle Menschengefälligkeit (Gal. 1, 10) und Menschenknechtschaft (1 Kor. 7, 23) gehört. Darum kann das Christenthum die Sklaverei (s. d.) principiell nur verwerfen, wenn auch die Apostel (Kol. 3, 22; Eph. 6, 5), mit Rücksicht auf die sociale Organisation der vorchristl. Staatenordnungen, einstweilen die christl. Sklaven zum Gehorsam gegen ihre Herren aufforderten. Als schlechterdings menschenunwürdig erscheint auf neutest. Standpunkt die Knechtschaft der Sünde (Röm. 6, 20 fg.), und als mindestens sündlich betrachtet Paulus (Gal. 3, 1 fg.; 5, 1 fg.; Röm. 8, 14 fg.) auch die Verknechtung der Gewissen unter die Satzungsautorität, die Preisgebung der Freiheit des Gewissens, den Verzicht auf die selbständige religiöse Ueberzeugung und sittliche Selbstbestimmung. Die höchste Idee des Menschen ist dessen moralische Einheit mit Gott, die Gotteskindschaft (Gottessohnschaft, Röm. 8, 14. 16 fg.; 1 Kor. 3, 16). Sie ist zugleich die Idee der wahren Freiheit (s. d.), der höchsten Menschenwürde. In ihr ist der Gegensatz zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, der in der Sünde als ein greller, die Harmonie der Schöpfung störender Miston hervorgetreten ist, aufgehoben. Das rein und echt Menschliche trägt als solches auch das Siegel der Göttlichkeit an sich; das echt menschliche Wort des heidnischen Dichters: „Wir sind göttlichen Geschlechts" (Apg. 17, 28), hat im Christenthum seine wahre Erfüllung gefunden. Vgl. noch Wittichen, „Die Idee des Menschen" (Göttingen 1868). Schenkel.

Menschenliebe, s. Mensch und Nächster.

Menschensohn, bön-'adam, eigentlich Sohn, Sprößling eines Menschen, soviel als von Menschen Erzeugter, Abstammender. Der Ausdruck schließt jedoch in der Bibel meist eine Nebenbeziehung oder einen Gegensatz ein, und er hat eine charakteristische Bedeutung dadurch erhalten, daß Jesus Christus (s. d.) sich in seinem öffentlichen Wirken vorzugsweise als den „Menschensohn" bezeichnet hat.

Im Gegensatz zu den Söhnen Gottes, den Himmelsbewohnern, Engeln, ist auch von „Menschentöchtern" (benot-ha'adam) die Rede (1 Mos. 6, 2 fg.); diese bedeuten Weiber von menschlicher Abkunft, sterbliche Weiber, im Gegensatz zu den Himmelsbewohnern, welche, als Männer vorgestellt, sich mit ihnen in geschlechtlichen Verkehr eingelassen hatten. Im Gegensatz zu Gott selbst kommt der Ausdruck Menschensohn im Segen Bileam's vor, wenn dieser sagt (4 Mos. 23, 19): Nicht ein Mensch sei Gott, daß er lüge, nicht ein Menschensohn, daß er bereue. Der ewig unwandelbare Gott erscheint an der angeführten Stelle als unendlich erhaben über dem sterblichen Menschen. Im Lied Mose's (5 Mos. 32, 8) werden die „Menschensöhne" von den „Völkern" und den „Söhnen Israels" unterschieden, d. h. die Menschen im allgemeinen von den in nationale Gruppen gesonderten Menschen. Jahve wird von den Menschensöhnen in der Erklärung David's gegen Saul (1 Sam. 26, 19) unterschieden; hätte Jahve den Saul gegen ihn aufgereizt, dann bedürfte es zu dessen Befriedigung des sühnenden Opfers, haben es aber Menschensöhne, d. h. sterbliche, ohnmächtige Menschen gethan, dann sollen sie verflucht sein. Eigenthümlich heißt es in dem Gottesspruch (2 Sam. 7, 14), in welchem den Nachkommen David's ein ewiges Königthum verheißen wird, von Salomo, daß er im Fall einer Verfehlung von seiner Seite nur mit „Schlägen der Menschensöhne", d. h. mäßig, gezüchtigt werden solle; an dieser Stelle tritt ein Gegensatz zwischen göttlichen (furchtbaren) Strafgerichten und lediglich menschlichen (unbedeutenden) Strafen hervor. Von dem abhängigen, hülfsbedürftigen Verhältniß des Menschen zu Gott findet sich der Ausdruck in der Tempelweiherede Salomo's (2 Chron. 6, 29 fg.), wo dieser Jahve bittet, auf das Gebet und Flehen der Tempelbesucher in ihren Nöthen hören zu wollen, da ja er allein das Herz der „Menschensöhne" kenne.

Besonders den Psalmdichtern ist der Ausdruck geläufig. „Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest, und des Menschen Sohn, daß du auf ihn blickest", heißt es Ps. 8, 5. Auch an dieser Stelle weist der Ausdruck auf die Niedrigkeit und Vergänglichkeit des menschlichen Daseins im Gegensatz zu der göttlichen Herrlichkeit hin. Von seinem Himmelsthron schaut Jahve herunter auf die Menschensöhne (Ps. 11, 4; Ps. 33, 13), unter denen die Beständigen immer mehr verschwinden (Ps. 12, 2; vgl. Ps. 21, 11). In den Schatten der Flügel der göttlichen Gnade flüchten die Menschensöhne (Ps. 36, 8; vgl. noch Ps. 66, 5). Im schlimmen Sinn bezieht der Psalmdichter (Ps. 57, 5) den Ausdruck auf Lästerredner, Verleumder, und (Ps. 58, 2) auf Ungerechte. Dagegen ist seine gewöhnliche Bedeutung festgehalten

Ps. 90, 3, wonach Gott die Menschensöhne wieder zu Staub macht, aus dem er sie genommen. In noch andern Psalmstellen (Ps. 107, 8; Ps. 145, 12) werden den „Menschensöhnen" die Wunderwerke der göttlichen Allmacht vorgehalten. Bezeichnend ist auch die Bemerkung Ps. 115, 16, daß Jahve für sich den Himmel genommen, die Erde dagegen den „Menschensöhnen" gegeben habe. Mit den „Menschensöhnen" spielt die göttliche Weisheit (Spr. 8, 31). Hiob nennt sich (Kap. 16, 21) „Menschensohn" in seinem tiefen Weh, und fordert, daß Gott ihm als solchem Recht schaffe gegen seine Freunde. Als ein Wurm erscheint dem Bildad in seiner dritten Gegenrede (Hiob 25, 4 fg.) der Weibgeborene, der Menschensohn, als eine Made. Ganz dieselbe Anschauung bei dem zweiten Jesaja (Kap. 51, 12), wo die verhöhnt werden, welche sich fürchten vor dem sterblichen Menschen, dem Menschensohn, der wie Gras dahinwelkt, wogegen Kap. 56, 2 der Menschensohn glücklich gepriesen wird, der den Ruhetag heiligt und seine Hand vor Bösem behütet. Nach Jer. 32, 19 hat Jahve seine Augen über alle „Menschensöhne" offen. Es ist eine Eigenthümlichkeit des Buchs Ezechiel (s. d.), daß Jahve den Propheten durchweg (Kap. 2, 1; 3, 1. 4. 10. 17; 4, 1 u. a.) als „Menschensohn" anredet. Unstreitig eine Bezeichnung für die tiefe Kluft, die zwischen dem sterblichen, seiner Abhängigkeit von Gott schlechthin bewußten Seher und der Majestät des ewigen, durch ihn redenden Gottes besteht (vgl. Kap. 1, 28; 10, 18 fg.). Auch das Buch Koheleth bedient sich (Kap. 1, 13; 3, 10) ganz in demselben Sinn dieser Bezeichnung. Die „Menschensöhne" erleiden (Kap. 3, 19; 9, 3. 12) dasselbe Schicksal wie das Thier; wie dieses sterben sie, sie haben keinen Vorzug vor demselben; Thorheit ist in ihren Herzen.

Kaum wird es im A. T. eine Bezeichnung geben, deren Sinn und Bedeutung so gesichert ist, wie, den angeführten Stellen zufolge, die Bezeichnung „Menschensohn". Sie ist keineswegs ohne weiteres gleichbedeutend mit Mensch. Der „Menschensohn" ist der Mensch, der vom Menschen abstammt, der einen menschlichen, zeitlichen, irdischen, vergänglichen Ursprung hat, der, wie er gekommen, so auch wieder vorübergeht, dessen Tage auf Erden gezählt sind; er ist der Mensch insbesondere in seiner unbedingten Abhängigkeit von Gott, dem Ewigen, Allmächtigen, Herrlichen, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, der sich selbst und die Welt schlechterdings bestimmt. Demzufolge ist diese Bezeichnung ein Ausdruck menschlicher Demuth und Selbstbescheidung. Auch in Ps. 8, 5 ist das der Fall, und nur die spätere messianische Deutung dieser Stelle (vgl. Hebr. 2, 6 fg.) konnte die irrige Meinung veranlassen, daß der urbildliche (ideale) Mensch hier unter dem Menschensohn zu verstehen sei (vgl. Hupfeld, „Die Psalmen", 2. Aufl., herausgegeben von Riehm [Gotha 1867 fg.], I, 148 fg., und dagegen Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867 fg.], II, 61).

So bleibt nur noch die Stelle Dan. 7, 13 zu beleuchten übrig, nach welcher der Apokalyptiker im Nachtgesicht einen mit den Wolken des Himmels „wie eines Menschen Sohn" zu dem Alten der Tage kommen sieht. Diesem wird dann (V. 14) Herrschaft und Königthum übergeben, alle Völker und Nationen sollen ihm dienen, eine ewige Herrschaft und ein unvergängliches Königthum soll er innehaben. Der Gedanke an den Messias (s. d.) lag für spätere Ausleger bei dieser Schilderung um so näher, als der Messias im Buch Henoch unstreitig nach dem Vorbild der Daniel'schen Stelle geschildert wird (vgl. namentlich Hen. 46 fg. bei Dillmann, „Das Buch Henoch" [Leipzig 1853], S. 22 fg.). Eine genauere Prüfung derselben zeigt aber, daß der Messias mit dem Menschensohn darin ebenso wenig gemeint ist als in Ps. 8. Vor allem ist die Annahme unrichtig, daß dem Menschensohn darin göttliche Eigenschaften beigelegt würden. Im Gegentheil, der Apokalyptiker hebt ausdrücklich dessen Menschenähnlichkeit hervor, und die Herrschaft und das Königthum, die ihm verliehen werden, empfängt er nicht vermöge ihm innewohnender göttlicher Machtvollkommenheit, sondern infolge einer Uebertragung, eines Gnadenactes von seiten des „Alten der Tage". Erwägen wir, daß im Traumgesicht (Dan. 7, 2 fg.; vgl. Kap. 2, 3 fg.) der Apokalyptiker den vier thierischen Weltreichen, dem chaldäischen, medischen, persischen und griechischen mit dessen Ausläufern bis auf Antiochus Epiphanes (s. d.), das menschlich-theokratische Reich, Israel, gegenüberstellt (ganz textwidrig nimmt Weiß, „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments" [Berlin 1868], S. 60, an, der Menschensohn Dan. 7, 13 sei ein „göttliches Wesen"), so leuchtet auch ein, daß der Menschensohn lediglich das Volk Israel, das mittlerische und erlöserische Volk der Menschheit bedeuten kann. Der durchschlagende Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung liegt in Dan. 7, 27, wonach dem jüd. Volk, dem Volk der Heiligen des Allerhöchsten, die ewige Herrschaft und

das ewige Königthum übertragen werden sollen, welche nach Dan. 7, 13 dem Menschensohn verheißen sind. Eine Schwierigkeit bleibt nur in der Vorstellung zurück, daß der Menschensohn „mit den Wolken des Himmels", d. h. wol vom Himmel, herabsteigt. Aber schon Hitzig hat mit Recht darauf hingewiesen, daß, wenn die heidnischen (thierischen) Reiche von unten, aus dem Meere stammen, welches den Hades, die Hölle, bedeckt (Dan. 7, 3; Hiob 26, 5; Offb. 13, 1), das (menschliche) Reich des gotterwählten Volks dagegen sinnreich und treffend als vom Himmel herabsteigend vorgestellt wird, und, da es noch nicht in seiner Herrlichkeit erschienen ist, sondern erst nach dem Untergang des Antiochus Epiphanes in dieser erscheinen wird, so ist es ganz angemessen noch nicht vom Himmel herabgestiegen, sondern sein Kommen vom Himmel steht erst in nächster Zukunft bevor (Dan. 12, 1 fg.). Wol vergleicht das Buch Daniel (Kap. 8, 15; 10, 5. 16) sonst auch Engelfürsten mit Männern oder Menschen, wie ja Engel (s. d.) überhaupt in Menschengestalt sich offenbaren; dieser Umstand deutet aber bei Dan. 7, 13 um so weniger auf den Messias (wie Schultz, „Alttestamentliche Theologie" [Frankfurt a. M. 1869—70], II, 330, annimmt), als der Messias (s. d.) niemals als ein Engel vorgestellt wurde, und insbesondere nicht auf eine metaphysische und mystische Auffassung des Messias, die ihn nicht mehr in Israel, sondern in der Ewigkeit wurzeln ließe; denn nicht, daß der Menschensohn ewig im Himmel „wurzele" (Schultz, a. a. O., II, 330), sondern, daß dem geschichtlichen Volk Israel ewige Herrschaft bevorstehe, wird im Buch Daniel gelehrt.

Mit Ausnahme der Stelle Dan. 7, 13 ist die alttest. Bedeutung des Ausdrucks „Menschensohn" nicht streitig, und auch bei dieser Stelle wagen selbst conservativ gesinnte Forscher, nicht mehr unbedingt für den Messias einzustehen (Schultz, a. a. O., II, 330, schwankt und entscheidet sich für die traditionelle Auslegung ohne erhebliche Gründe). Unverkennbar hat die Thatsache, daß Jesus die Bezeichnung als eine charakteristische für seine Person angenommen hat, vorzugsweise die christl. Ausleger bewogen, sie für das auszeichnende Prädicat des Messias zu halten. Die bei Daniel allegorisch gemeinte Herabkunft vom Himmel wurde dann metaphysisch von der göttlichen Präexistenz des Messias gedeutet.

Mit Recht ist die Bestimmung des Sinnes, in welchem Jesus sich „Menschensohn" genannt hat, für eine der schwierigsten Aufgaben der neutest. Theologie erklärt worden (Baur, „Die Bedeutung des Ausdrucks ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", III, 274 fg.). Sicherlich hat er sich mit diesem Ausdruck nicht gleich anfangs „als den vom Propheten Daniel verkündigten Messias" zu erkennen geben wollen; denn er würde in diesem Fall, was sich nach seiner vielerprobten Weisheit unmöglich annehmen läßt, den ungeschicktesten Weg eingeschlagen haben, um zu seinem Ziel zu gelangen. Thatsächlich steht fest, daß nicht einmal seine vertrautesten Jünger ihn infolge jener Benennung für den Messias hielten, vielmehr noch unmittelbar vor der entscheidenden Reise nach Jerusalem erblickten sie in ihm mit der Menge am ehesten einen „Propheten" (Mark. 8, 27 fg.; Matth. 16, 13 fg.; Luk. 9, 18 fg.). Und doch hatte Jesus gerade damals sich ausdrücklich als „Menschensohn" bezeichnet und gefragt, was die Leute von ihm „als dem Menschensohn" hielten? Eben diese seine nichtmessianische Selbstbezeichnung muß die Jünger verhindert haben, ihn für den Messias zu halten, weshalb es einer höhern Erleuchtung für Petrus bedurfte, um durch das Gewand seiner ausschließlich menschlichen Erscheinung hindurch seinen göttlichen Messiasberuf zu erkennen. Darum wählte auch Petrus, um ihn als Messias zu bezeichnen, nach dem ersten Evangelisten den dem Ausdruck Menschensohn entgegengesetzten Ausdruck „Sohn Gottes". Daß auch im apostolischen Zeitalter der erstere Ausdruck nicht als eine Bezeichnung der messianischen Würde und Herrlichkeit Jesu aufgefaßt wurde, ist schon aus dem beinahe gänzlichen Zurücktreten desselben in den apostolischen Schriften ersichtlich. In den apostolischen Briefen kommt er gar nicht vor. Apg. 7, 56 schaut der sterbende Stephanus den verklärten Menschensohn im Himmel, und der Verfasser der Apokalypse gebraucht (Offb. 1, 13; 14, 14) von dem verklärten Christus diese Bezeichnung. Aus den beiden letztern Stellen soll aber Christus nicht als der Messias, sondern als der auf Erden erniedrigt gewesene und nunmehr himmlisch erhöhte, verklärte Mensch bezeichnet werden.

Faßt man freilich den Gebrauch des Ausdrucks vorzugsweise im vierten Evangelium ins Auge, so könnte man auf die Meinung gebracht werden, Jesus habe damit seine göttliche Würde, ja selbst seinen metaphysischen Ursprung bezeichnen wollen. Dieser Gebrauch

steht jedoch bei dem vierten Evangelisten (Joh. 1, 41) in unzertrennlichem Zusammenhang mit seiner Voraussetzung, daß Jesus gleich bei seinem ersten Auftreten von seinen Jüngern als der Messias erkannt und verehrt worden sei. Nicht ohne Absicht läßt er (Joh. 1, 49 fg.) denselben erst durch Nathanael als „Sohn Gottes" beglaubigt werden, bevor er sich selbst den Menschensohn nennt, dem die auf- und niedersteigenden Engel den Verkehr mit dem Himmel vermitteln. Er ist der vom Himmel herabgestiegene Menschensohn, der, mit den Wurzeln der Präexistenz an den Himmel gebunden, in Ewigkeit nur dem Himmel angehört (Joh. 3, 13). Als Menschensohn ist er zugleich auch der „eingeborene Gottessohn" (Joh. 3, 16 fg.). Auch sein Kreuzestod wird um dieser seiner ihm eingeborenen himmlischen Natur und Würde willen als eine Erhöhung aufgefaßt (Joh. 3, 14; 8, 28). Gerade der Menschensohn ist es, der, nach diesem Evangelisten, himmlische Speise austheilt (Joh. 6, 27); wer sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt, der empfängt daraus das ewige Leben (Joh. 6, 53). Demgemäß steigt selbstverständlich der vom Himmel herabgestiegene Menschensohn seinerzeit wieder dahin auf (Joh. 6, 62), wohin er seinem Ursprung nach gehört. Darum fließen die Begriffe „Menschensohn" und „Gottessohn" (s. Sohn Gottes) im vierten Evangelium ineinander (vgl. Joh. 11, 4 mit 12, 23; 13, 31; 17, 1 fg.), wenn auch hier noch die Thatsache in Erinnerung geblieben ist, daß das Popularbewußtsein hinter dem Ausdruck „Menschensohn" keineswegs den Messias suchte (Joh. 12, 34). Darum lautet auch die Anklage der Juden dahin, daß Jesus sich zu „Gottes Sohn" gemacht habe (Joh. 19, 7), wie denn auch die Tendenz des Evangeliums dahin geht, zu zeigen, daß Jesus als Messias Sohn Gottes ist (Joh. 20, 31).

Der Darstellung des vierten Evangeliums liegen zwar die ältern synoptischen Nachrichten von Jesus zu Grunde; allein die Idee des Menschensohnes ist darin ihres ursprünglichen geschichtlichen Inhalts entkleidet und mit der christologischen Anschauung des Evangelisten von Christus als dem Gottessohn (Logos) thunlichst in Einklang gebracht. Der Menschensohn des vierten Evangeliums, nicht der des Buchs Daniel, hat seine metaphysischen Wurzeln in der Ewigkeit. Aber eben darum wird darin nicht ein wirklicher, sondern lediglich ein idealer Mensch mit göttlichen, d. h. mit absoluten, und darum übermenschlichen Eigenschaften geschildert. In den synoptischen Evangelien verhält es sich mit dem Ausdruck wesentlich anders. Zum ersten mal bedient sich Jesus desselben gegenüber den über seine Heilung eines Gichtbrüchigen erbosten Schriftgelehrten, in entschiedenem Gegensatz zu etwa angemaßter göttlicher Autorität (Mark. 2, 5 fg.; Matth. 9, 2 fg.; Luk. 5, 21 fg.). Denn während die Schriftgelehrten der Meinung sind, lediglich Gott stehe es zu, Sünden zu vergeben, will Jesus ihnen erklären, daß auch „der Menschensohn", d. h. er als von Gott dazu bevollmächtigter Mensch, diese Macht habe. Ohne Zweifel ist schon an dieser Stelle der Ausdruck nicht gleichbedeutend mit „Mensch" überhaupt, als ob jeder Mensch ohne weiteres die Befugniß hätte, Sünden zu vergeben. Jesus gebraucht ihn von seiner ganz besondern Aufgabe, das menschliche Wesen zu repräsentiren, in charakteristischer Eigenartigkeit. Aber sicher will er nicht sagen, er habe vermöge seiner messianischen (göttlichen) Würde die Befugniß der Sündenvergebung; in diesem Fall hätte er sich als „Sohn David's" oder als „Sohn Gottes" proclamiren müssen. Von vornherein ist ihm der „Menschensohn", nach herkömmlichem alttest. Sprachgebrauch, der von Gott schlechterdings abhängige, von Menschen stammende; gerade, daß einer, der von Menschen stammt, Macht hat, Sünde zu vergeben, ist ihm ein bezeichnendes Merkmal wahrer Menschenwürde. Der 8. Psalm ist in dieser Hinsicht lehrreich. So gewiß in demselben (V. 6 fg.) der Mensch als „Menschensohn", in seiner Vergänglichkeit und Hinfälligkeit, der göttlichen Majestät und Absolutheit gegenüber, geschildert ist, so gewiß ist er doch auch wieder in seiner Gottähnlichkeit als ein nur um weniges Gott nachstehendes, mit Würde gekröntes, zur Weltherrschaft berufenes Wesen aufgefaßt. Und so verbirgt auch Jesus, der Zimmermannssohn und demüthige Volkslehrer, der mit Sündern und Zöllnern zu Tische sitzt, vor den eifersüchtigen Blicken der Schriftgelehrten seine menschliche Niedrigkeit keineswegs, und doch behauptet er trotz derselben, Sünden vergeben zu dürfen, im gehobenen Gefühl seiner gottbesiegelten Menschenwürde — seines gottgeordneten Erlöserberufs. Wie im 8. Psalm ist der Ausdruck Mark. 2, 5 fg. doppelsinnig, einen Gegensatz bildend zu der theokratisch-hierarchischen Aufgeblasenheit, die über dem Hochmuth auf die Privilegien des Juden und Priesters das Gefühl für wahre Menschlichkeit und echten Menschenadel verloren hatte (vgl. meine Schrift „Das Charakterbild Jesu" [3. Aufl., Wiesbaden 1864], S. 264 fg.).

Im 8. Psalm ist nicht nur ein, sondern der Mensch Gegenstand der Schilderung des Dichters; so hatte auch Jesus das Bewußtsein, mitten in der, durch Abstammung, Nationalität, Herkommen, Stammeshaß, Particularismus und Egoismus aller Art gespaltenen Völkerwelt der Vertreter echt und wahrhaft menschlicher Gesinnung, der alle Menschen zu einer Gemeinschaft verbindenden Gottinnigkeit zu sein. Recht eigentlich fühlte er sich berufen, den Begriff der Menschheit zum ersten mal in seinem ganzen Umfang innerhalb seiner Person für immer geschichtlich zu vermitteln. So aufgefaßt ist der Ausdruck ebenso demüthig als erhaben, unendlich beziehungsreich, wie die Ausdrucksweise Jesu überhaupt. Hiernach erhellt, weshalb er den Menschensohn den Herrn des Sabbats nennt. Eigentlich will er damit sagen, der Mensch, seinem Begriff nach, sei größer als ein dem Dienst des Menschen unterworfener Tag, als eine vergängliche Satzung; „der Tag ist um des Menschen, nicht der Mensch um des Tages willen gemacht“; jener soll diesem, nicht dieser jenem dienen (Mark. 2, 27 fg.; Matth. 12, 8; Luk. 6, 5). Zugleich jedoch will er sich selbst in charakteristischer Weise als den Menschen bezeichnen, dem die Bestimmung zutheil geworden ist, das Sabbatsgesetz wieder dem echt menschlichen Bedürfniß dienstbar zu machen. Als Menschensohn muß er nun auch leiden (Mark. 8, 31 fg.; Luk. 9, 22 fg.); als Menschensohn wird er auch zur Herrlichkeit erhöht werden. Wenn die synoptischen Evangelien die Erklärung Jesu über die Erhöhung des Menschensohnes unmittelbar mit derjenigen über seine Leiden verbinden (Mark. 8, 38; Matth. 16, 27 fg.; Luk. 9, 26), so thun sie das in einem völlig anderweitigen Sinn als das vierte Evangelium. Von einer vorweltlichen Existenz Jesu im Himmel findet sich in jenen keine Spur; seine Erhöhung in den Himmel ist eine Folge seiner sittlichen Bewährung auf Erden, sie hat eine lediglich ethische, nicht eine metaphysische Grundlage. Eben als Menschensohn wird Jesus erhöht; als präexistenter Gottessohn, ja, als ein Gott wesensgleiches Wesen, kann ihm, streng genommen, gar keine Erhöhung zutheil werden. Demnach begreifen wir denn auch, warum, nach der Erklärung Jesu, die Lästerung wider den Menschensohn keine Todsünde ist, sondern nur die wider den Heiligen Geist (Matth. 12, 32; Luk. 12, 10); denn der erstere repräsentirt lediglich eine menschliche, der letztere dagegen die göttliche Autorität. Wenn aber die Herrlichkeit des „Menschensohnes“, das Sitzen auf seinem Thron und sein Kommen zum Weltgericht öfters erwähnt wird (Mark. 8, 38; 13, 26; 14, 62; Matth. 16, 27 fg.; 19, 28; 24, 27 fg.; 25, 13 fg.; Luk. 9, 26; 21, 27; 22, 69), so ist der Ausdruck Menschensohn in diesen Fällen um so weniger als eine Bezeichnung für die messianische Würde Jesu aufzufassen, als eben dem „Menschensohn“, einem von Menschen stammenden Sterblichen, so große Herrlichkeit und Ehre will durch Uebertragung zugewiesen werden, wie sie dem Messias als dem Gottessohn der Natur der Sache nach zustände.

Die Annahme, daß Jesus mit dem Ausdruck Menschensohn sich als den Messias habe bezeichnen wollen, findet somit in den biblischen Urkunden keinen Stützpunkt. Auch nicht verhüllt (vgl. Keim, a. a. O., II, 73, 76), gleichsam in einem Räthselwort, wollte er damit seinen messianischen Beruf andeuten; denn der demüthige und niedrige „Menschensohn“ bildet im Volksbewußtsein den Gegensatz zu dem herrlichen messianischen „Gottessohn“ (s. Messias), und man sieht in der That nicht ein, wie darin, daß von Jesus eine dem Wesen des Messias unangemessene Bezeichnung seines öffentlichen Berufscharakters gewählt wurde, eine Andeutung seiner messianischen Würde hätte liegen sollen. Auch in der Apokalypse des Esra (4 Esra 7, 28) tritt der Messias als „Sohn Gottes“, nicht als Menschensohn, auf; denn wenn er auch (4 Esra 13, 1 fg.) als ein aus dem Meer steigender menschenähnlicher Geist (instar hominis, sicut persona hominis, so die arabische und äthiop. Uebersetzung; vgl. Hilgenfeld, „Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung“ [Jena 1857], S. 221, und Messias Judaeorum [Leipzig 1869], S. 302, 369) geschildert wird, der mit den Himmelswolken fliegt (Hilgenfeld, Messias Judaeorum, S. 172), so wird er nachträglich (4 Esra 13, 37. 52) doch ganz ausdrücklich als „Gottes Sohn“, und dadurch erst als Messias, proclamirt. Sollte aber auch der Abschnitt Kap. 37—71 im Buch Henoch einen vorchristl. Ursprung haben (vgl. dagegen Köstlin, „Ueber die Entstehung des Buches Henoch“ in den „Theologischen Jahrbüchern“, XV, Heft 2, 3; Hilgenfeld, „Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung“, S. 150 fg.), so bleibt gleichwol die Annahme, daß Jesus aus dem Sprachgebrauch dieses apokryphischen Buchs diese Bezeichnung von seiner persönlichen und beruflichen Würde entlehnt habe, eine durchaus willkürliche; denn auf welchem Wege will man erweisen, daß Jesus von dem Buch Henoch,

oder dem betreffenden Abschnitt desselben, Kenntniß gehabt habe? Lediglich an den alttest. Sprachgebrauch hat er sich angelehnt, in seiner eigenthümlichen Art, sodaß er den überlieferten Begriff mit einem neuen, sein Wesen und Wirken bedeutungsvoll kennzeichnenden Inhalt erfüllte. Gerade dieser Begriff eignete sich treffend, um das particularistische, nationale und theokratische Bewußtsein seines Volks in die Region des rein Menschlichen zu erheben, sich selbst als den berufenen Vertreter desselben darzustellen. Nicht ein Schriftgelehrter, Priester, Pharisäer, Sadducäer, Essäer, Nasiräer, Jude, nicht irgendetwas Apartes, weder der Messias in der herkömmlich jüd. Bedeutung des Wortes, noch der messianische Davidide, noch eine Art von himmlischem Engelfürsten, noch eine Incarnation der Gottheit auf Grund der metaphysischen Logosidee wollte er sein, sondern ein Mensch, und als solcher der Mensch, der erste, welcher die Religion, dieses innerste Heiligthum der Menschheit, von den Schranken und Umwallungen der nationalen und theokratischen Besonderung befreite, sie in ursprünglicher Reinheit und Allgemeinheit wiederherstellte, ihr Wesen in seiner sittlich reinen und weltgeschichtlich einzigen Persönlichkeit vorbildlich und abbildlich für jedermann offenbarte und so der Anfänger und Vollender der menschheitlichen Religion, des längst verheißenen, aber noch nicht erfüllten Gottesreichs ward.

Zur neuern Literatur über den Begriff „Menschensohn" ist insbesondere, außer den umfassenden biblisch-theologischen Werken, den Evangelien-Commentaren und den Bearbeitungen des Lebens Jesu, zu vergleichen: Baur, a. a. O., und „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie" (Leipzig 1864), S. 75 fg.; Hilgenfeld in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", VI, 330 fg., und Holtzmann, ebendaselbst, VIII, 212 fg.; Weizsäcker, „Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwickelung" (Gotha 1864), S. 426 fg.; Colani, Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps (2. Aufl., Strasburg 1864), S. 74 fg.; Keim, a. a. O., II, 64—76, und „Der geschichtliche Christus" (3. Aufl., Zürich 1866), S. 104 fg.; Wittichen, „Die Idee des Menschen" (Göttingen 1868), S. 96 fg.; Volkmar, „Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis" (Leipzig 1870), S. 197 fg. Schenkel.

Menschheit, s. Mensch.

Menschwerdung Gottes. Dieser dogmatische Begriff hat in gewisser Hinsicht, wenn auch nur infolge eines Misverständnisses, seine Wurzeln in der Bibel, und bedarf insofern hier einer kurzen Beleuchtung. Das A. T. weiß selbstverständlich von einer Menschwerdung Gottes nichts. Zwischen Gott als dem allmächtigen Schöpfer und dem Menschen als dem von Gott schlechthin abhängigen Geschöpf besteht eine unübersteigliche Scheidewand. Der Mensch ist wol nach Gottes Bild (s. Ebenbild Gottes) geschaffen, aber Gott kann niemals selbst zu einem Menschen werden, wenn auch Jahve nach der Sage der Patriarchenzeit (1 Mos. 18, 1 fg.; 32, 24 fg.) in menschlicher Gestalt den Erzvätern vorübergehend erschienen sein soll; denn in jenem Fall würde er aufhören, Gott zu sein. Der spätern Vorstellung zufolge (vgl. 2 Mos. 33, 18 fg.) war es selbst den Offenbarungsträgern nicht einmal vergönnt, die göttliche Majestät in einer ihr adäquaten Erscheinung wahrzunehmen. Auch im N. T. findet sich die Vorstellung, daß Gott selbst Mensch geworden sei oder Mensch werden könne, nirgends ausgesprochen. Dagegen heißt es von dem Logos (s. Alexandrinische Religionsphilosophie), der aber mit dem absoluten Gott nicht verwechselt werden darf, sondern nur als göttlich prädicirt wird (Joh. 1, 1 ist ϑεός nicht Subjects-, sondern Prädicatsbegriff; vgl. Joh. 4, 24; 1 Joh. 4, 8. 16 und die gründliche Untersuchung von Lücke, „Commentar über das Evangelium des Johannes" [3. Aufl., Bonn 1840—43], I, 298 fg.), im Prolog des vierten Evangeliums (Joh. 1, 14: καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο), er sei „Fleisch geworden". Also nicht von einer „Menschwerdung Gottes", sondern von einer „Fleischwerdung des Logos" ist an dieser Stelle die Rede. Nun ist aber der Begriff „Fleisch" keinenfalls gleichbedeutend mit dem Begriff „Mensch", und nicht, daß der Logos ein Mensch geworden sei, will der Evangelist Joh. 1, 14 behaupten, sondern, daß er, ohne seine Logospersönlichkeit abzulegen, menschliches Fleisch, d. h. den leiblichen Organismus, die physische Existenzweise eines Menschen, an sich genommen habe. Aber eben aus dem Umstand, daß der Logos, ohne seine übermenschliche und überweltliche Wesensbestimmtheit aufzugeben, die äußere Erscheinung eines Menschen an sich nehmen und demgemäß eine Zeit lang unter den Menschen, ihnen ähnlich, leben konnte, leuchtet ein, daß der vierte Evangelist den Logos von Gott selbst specifisch unterschieden hat, wie denn auch Jesus Christus, der fleischgewordene Logos, nach dem vierten

Evangelisten (Joh. 4, 24: πνεῦμα ὁ θεός) erklärt, daß Gott Geist, d. h. wesentlich übersinnlich sei, und deshalb auf fleischliche (sinnliche) Weise, mit äußern Formen und Ceremonien, nicht angemessen verehrt werden könne. Die Annahme, daß Jesus Christus die physische Erscheinung der metaphysischen Logospersönlichkeit gewesen sei, ist dem vierten Evangelium im N. T. eigenthümlich und steht, aller gegentheiligen Behauptungen ungeachtet, in unzertrennlichem Zusammenhang mit der alexandrinischen Religionsphilosophie, deren Logoslehre der Verfasser des vierten Evangeliums mit der Thatsache des Christenthums zu vermitteln bemüht ist. Der Logos ist aber bei Philo, dem Hauptvertreter der alexandrinischen Religionsphilosophie, nicht Gott selbst, sondern das erste, vorzüglichste, vorweltliche und vorbildliche Geschöpf Gottes, durch welche alle andern spätern und untergeordnetern Geschöpfe mit der Gottheit verbunden sind; er ist ihm höchst wahrscheinlich eine vor- und überweltliche, jedoch nicht gottgleiche Persönlichkeit (dies gegen den Einwurf Dorner's, „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" [2. Aufl., Stuttgart 1846], I, 40, daß der Monotheismus Philo's eine Zweiheit von göttlichen Persönlichkeiten ausschließe). Inwiefern Philo selbst die Möglichkeit einer Verkörperung des Logos in menschlicher Gestalt schon ins Auge gefaßt oder gar den Messias als verkörperten Logos erwartet habe (wie z. B. Dähne, „Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie" [Halle 1834—35], I, 438; vgl. S. 386, Note 511, annimmt), ist, bei der Unbestimmtheit seiner Ausdrucksweise und der Unfolgerichtigkeit seines Systems, schwer zu entscheiden. Jedenfalls lag die Anwendung der Logosidee auf die geschichtliche Persönlichkeit Jesu für den christl. Verfasser des vierten Evangeliums nahe, da er an die wirkliche Erscheinung des Messias in der Person Jesu Christi glaubte und deshalb die reale Erfüllung des Logosideals in ihm schaute. Auch hat weder der vierte Evangelist den Logos, noch haben die spätern Paulinischen Briefe und der Verfasser des Hebräerbriefs den vorweltlichen und präexistenten Sohn Gottes je Gott selbst gleichgestellt (s. Dreieinigkeit). Die Lehre von einer physischen Menschwerdung Gottes in der Person Jesu ist entschieden unbiblisch. Jesus selbst deutet in den synoptischen Evangelien niemals von fern an, daß der Logos oder eine vorweltliche präexistente Hypostase in ihm menschliche Existenzform angenommen habe. Sein erlöserisches Selbstbewußtsein steht hoch über allen Philosophemen und Systemen seiner Zeit. Diejenigen neutest. Schriftsteller, welche theils in sich selbst, theils im Hinblick auf Gesinnungs- oder Zeitgenossen, das Bedürfniß fühlten, die speculativen Ideen des zeitgenössischen Judenthums, die meist aus dem Platonismus stammten, mit der Thatsache der Erscheinung Jesu Christi auszugleichen, haben in nachträglicher Reflexion aufzuzeigen versucht, daß in der Person Jesu Christi der „Logos" oder der „Sohn Gottes", d. h. das präexistente weltschöpferische Princip, welches hypostatisch und Gott subordinirt vorgestellt wurde, menschliche Existenz angenommen und sich der Menschheit eingeleibt und eingelebt habe. Noch spätere Jahrhunderte haben diese Vorstellung zu dem kirchl. Dogma von einer Menschwerdung der zweiten Person der trinitarischen Gottheit selbst in Christo dem Gott wesensgleichen Gottessohn oder von der sogenannten Incarnation ausgebildet. Schenkel.

Menucha faßt Luther nach den LXX (Codex Vaticanus) Richt. 20, 43 als Ortsname: „sie jagten ihm nach bis gen Menuah", während die meisten neuern Ausleger dasselbe durch „in Ruhe", d. i. ruhig, gemächlich, oder auch durch „am Ruheort" erklären. Studer („Das Buch der Richter" [2. Ausg., Bern 1842], S. 412 fg.) dagegen will Menucha wieder für den Namen eines Ortes gehalten wissen, bis wohin das in verstellter Flucht sich zurückziehende israelitische Heer die Benjaminiten von ihrer festen Stellung bei der Stadt Gibea (Richt. 20, 31) zu entfernen (verleiten) gewußt hatte, und zwar findet er die Lage dieses Ortes näher bestimmt durch die Worte „bis gegenüber von Gibea im Osten", und glaubt auch noch eine Spur desselben in 1 Chron. 8 (9), 6 (Monahath; vgl. 1 Chron. 2, 52. 54) zu entdecken. Doch vgl. Böttcher in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", II, 62. Kneucker.

Mephaath, Mophaath, eine Levitenstadt im Stammgebiet Ruben bei Kedemoth (Jos. 13, 18; 21, 37; 1 Chron. 6, 64 [7, 79]), später den Moabitern gehörig (Jer. 48, 21). Zu Hieronymus' Zeit lag hier ein röm. Castell zum Schutz gegen die Wüstenbewohner. Marâcid (III, 185) nennt noch Maiphaat, d. i. Erderhöhung, als eine Stadt in Belka. Kneucker.

Mephiboseth (2 Sam. 21, 8), ein Sohn Saul's und seiner Beischläferin Rizpa. Den gleichen Namen führte ein Sohn Jonathan's, ein Enkel des Saul, seit seinem

fünften Jahre durch einen Fall lahm geworden (2 Sam. 4, 4), da ihn seine Wärterin bei eiliger Flucht hatte fallen lassen. Im Andenken seiner Freundschaft für Jonathan — schwerlich, um sie unschädlich zu machen, denn dazu gab es bessere Mittel — wollte David die Nachkommen Saul's zu Gnaden annehmen, und zog auch den einzigen, der noch übrig war, Mephiboseth, an den Hof, nachdem er ihn mit den Landgütern beschenkt hatte, die vordem Saul und sein ganzes Haus besaß. Zur Verwaltung desselben wurde Ziba ausersehen, ein alter Diener im Hause Saul's, der mit 15 Söhnen und 20 Sklaven die Wirthschaft führte. Während des Absalomischen Aufstandes, als David von Jerusalem floh, kam ihm Ziba mit Proviant und Reitthieren entgegen, die er dem König freiwillig zuführte. Auf die Frage, wo Mephiboseth, sein Herr, sich aufhalte, erwiderte Ziba, er sei in Jerusalem und denke, man werde ihm seines Vaters Thron in der wirren Zeit wieder anbieten, eine Nachricht, die David damit belohnt, daß er dem Ziba allen Besitz Mephiboseth's überträgt. Als indeß nach glücklicher Unterwerfung Absalom's Mephiboseth dem David von Jerusalem (so nach Thenius' Emendation) entgegenzog, und durch seine krüppelhafte Erscheinung sowie durch seine Worte bei David die Ueberzeugung von seiner Unschuld hervorrief, da theilte David seinen Besitz zwischen ihm und Ziba, obwol er zu der Ansicht gelangt sein mußte, daß Ziba seinen Herrn ungerecht beschuldigt hatte, da dieser während der Dauer des Aufstandes unter dem Zeichen der tiefsten Trauer und nur seiner Lahmheit wegen in Jerusalem zurückgeblieben war (2 Sam. 19, 25).

David's Benehmen erklärt sich aus politischen Gründen, ihm mußte damals an einem Mann wie Ziba um so mehr gelegen sein, wenn die Möglichkeit von Throninintriguen seitens der Partei Saul's vorlag. Zugleich war es nicht unmöglich, daß hierzu Mephiboseth gebraucht wurde, selbst wenn er dazu ursprünglich nicht geneigt war, denn in politischen Krisen pflegen sich alle Parteien zu regen, und David mußte auf alles gefaßt sein. David gewann sich also Ziba durch die Hoffnung auf Gewinn und brach nachher sein Wort nicht ganz, erhielt aber für Mephiboseth die Hälfte seines Besitzes, wobei Ziba doch eine Art von Strafe erhielt, neben dem Lohn für seine Ergebenheit gegen David. Daß Mephiboseth ohne Entschädigung geblieben sei, ist in unserer Quelle nicht einmal gesagt, es kann also immerhin auch er noch einen Ersatz bekommen haben.

Gegen die historische Richtigkeit des Namens Mephibošeth müssen wir aber zum Schluß die ernstesten Zweifel erheben; die Chronik (1 Chron. 8, 34; 9, 40) bietet dafür Meri baʿal oder Merib baʿal, sodaß bošet (= Schande) für den später als Götzennamen angesehenen Baʿal eingesetzt ist, wie denn ein griech. Uebersetzer auch im Samuel noch Memphibaal bietet. So bliebe Mephibaʿal oder Meribbaʿal als möglich übrig, letzteres aber, mit dem Sinne „Bekämpfer Baal's", würde nicht zur Aenderung in Mephibošeth veranlaßt haben, und Meribaʿal (1 Chron. 9, 40) hat offenbar nur sein b bei nicht ausgeführter Dittographie verloren. So bleibt Mephibaʿal das Wahrscheinlichste, die Uebersetzung dieses Wortes aber, „Idole oder Baal niederblasend", ist ganz unsicher. Vgl. Geiger, „Der Baal in den hebräischen Eigennamen" in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XVI, 728. Merx.

Merab (1 Sam. 14, 49; 18, 17) war die ältere Tochter Saul's, welche er dem David zur Ehe geben wollte, statt dessen aber dann an Adriel gab, worauf er den David dadurch umbringen lassen wollte, daß er ihm statt dessen die jüngere Tochter, Michal, in Aussicht stellte, die ihn liebte, wenn er hundert Vorhäute von Philistern lieferte. Merab gebar fünf Söhne, die David den Gibeoniten zum Kreuzigen auslieferte (2 Sam. 21, 8, wo Merab statt Michal zu lesen ist). Die LXX nennen sie Merob. Merx.

Merari, ein levitisches Geschlecht, dessen Stammvater in den Geschlechtsregistern als der letzte der drei Söhne Levi's genannt wird (1 Mos. 46, 11; 2 Mos. 6, 16; 4 Mos. 3, 17; 26, 57; 1 Chron. 5, 27; 6, 1; 23, 6). Insofern es den untersten Rang einnimmt, hat es nur die zum Aufschlagen und Abreißen der Stiftshütte nöthigen Gegenstände und Werkzeuge, unter Aufsicht des Priesters Ithamar (s. d.), zu besorgen und fortzuschaffen, und lagert auf der nördlichen Seite der Stiftshütte (4 Mos. 3, 33 fg.; 4, 29 fg.). Es zerfällt in die beiden Linien Machli (mahli) und Musi (muši, 2 Mos. 6, 19; 4 Mos. 3, 20. 33. 1 Chron. 6, 4; 23, 21; 24, 26; vgl. 4 Mos. 26, 58). Die weiter hinabgehenden Verzeichnisse, durch welche der Sänger Ethan (s. d.) von Merari abgeleitet werden soll (1 Chron. 6, 14 fg. 29 fg.), weichen sehr voneinander ab. Nach 1 Chron. 6, 32; 23, 23; 24, 30 ist Machli ein Sohn Musi's, des Sohnes Merari's, während Esra 8, 18 Machli neben

Merari genannt wird. Eleasar, der Sohn Machli's, dessen Haus, da er keine Söhne hat, in dem des Kis (kîš) aufgeht (1 Chron. 23, 22; 24, 28), scheint ursprünglich derselbe wie Elieser, der Sohn Mose's (1 Chron. 23, 17; vgl. 2 Mos. 18, 4), während der hier genannte Kis (1 Chron. 23, 21; 24, 29) wol ursprünglich identisch ist mit Kisi (1 Chron. 6, 29) oder Kusaja (1 Chron. 15, 17), dem Vater Ethan's (über die Geschlechtsverzeichnisse 1 Chron. 23, 21—23; 24, 26—30 vgl. Bertheau, „Die Bücher der Chronik" [Leipzig 1854], S. 210 fg.). Als Esra nach Jerusalem zog, gelang es ihm nicht ohne Mühe, den Serabja „von den Söhnen Machli's des Sohnes Levi's" und Hasabja „von den Söhnen Merari's" mit ihren Verwandten zum Mitgehen zu bewegen (vgl. Esra 8, 18. 19 mit Neh. 12, 24; Esra 2, 40 mit Neh. 10, 12. 13). Graf.

Mercurius, griechisch Hermes (Ἑρμέας, Ἑρμείας, Ἑρμῆς, dorisch Ἑρμᾶς), Name eines der zwölf großen olympischen Götter, kommt einmal in den biblischen Büchern (Apg. 14, 12) vor, in jener bedeutsamen Scene zu Lystra, wo Barnabas und Paulus für Zeus und Hermes gehalten und verehrt werden (s. Jupiter), und zwar erhalten wir dabei eine nähere Begründung, warum Paulus speciell für Hermes gehalten wurde, weil er „der Führer des Wortes" war.

Die Idee des Hermes gehört in der griech. Religion zu den vielgestaltigsten und weitgreifendsten, ist in eigenthümlicher Weise aus dem griech. Nationalcharakter wie der Beschaffenheit des griech. Himmelsstrichs und Bodens erwachsen und trägt endlich die verschiedenen Stufen der Cultur und der religiösen Auffassung sehr wahrnehmbar an sich. Mag man über die sprachliche Ableitung von Hermes noch schwankend sein, ob wir hier an εἴρειν = zusammenfügen, ἕρμα, ἕρμας = Steinhaufen, Stütze, Klippe, oder an ὁρμή, ὁρμᾶν = rasch bewegen, oder an ἔρση = Thau, serere = befruchten zu denken haben, ebenso über die Gleichstellung des griech. Hermes mit dem ind. Saramejas, dem Sturmwind, dem treuen Hüter der Kühe des Indra, darüber kann kein Zweifel sein, Hermes ist ein altpelasgischer Religionsgedanke, in Arkadien und den Nachbarlandschaften, dann bei den tyrrhenischen Pelasgern in Theben, Athen, auf Samothrake, Lemnos, Imbros vor allem festwurzelnd in alterthümlicher Weise, ein Gott des Wechsels von Licht und Dunkelheit, des sich senkenden Nebels, des befruchtenden Regens und damit der in das Erdreich eindringenden Befruchtung, daher seine ältesten bildlichen Darstellungen mit dem Phallos oder dem Pfeiler mit Kopf und Glied (Herodot, II, 51; Pausanias, I, 27, 1; VI, 26, 8; Artemidor, Oneirocritica, I, 45; Lucian, Jupiter tragoedus, Kap. 42). Damit hängen die ältesten Sagen von der Bewachung der Io, der Tödtung des gestirnten Argos, ebenso der Diebstahl der Rinder des Lichtgottes Apollo, den der Homer'sche Hymnus so anmuthig schildert, zusammen, damit auch die chthonische Seite des Gottes, seine Verbindung mit Gaea, mit den Nymphen, mit Aphrodite, mit Persephone und Brimo, andererseits mit dem großen Himmelsgott, mit Zeus selbst, besonders dem Wolkensammler und Regenspender, damit seine ältesten Symbole des Bockes oder Widders mit dem Vlies, des Beutels, des deckenden Hutes (s. den schönen Kopf der Sammlung Landsdowne, Fig. 1). Dieses Princip der Zeugung, Bewegung, Vereinigung der Elemente führte in den theologischen Systemen zu Samothrake zu Hermes als Kadmilos, Kadmos, als dem ordnenden, schaffenden Princip in der Welt. Und es entsprach zugleich vollkommen dem Culturzustand jener Zeit, wie des arkadischen und ähnlicher, auf früherer Stufe mehr verharrender Stämme, daß dieser Hermes nun vor allem der Hirt, der Reichthumgeber in Heerden blieb.

Fig. 1.



Aus diesem ältesten Vorstellungskreis ist nun durch eine Reihe, hier im einzelnen nicht näher nachzuweisender Phasen der Hermes der achäischen oder Homerischen, dann der hellenischen Welt erwachsen. Er ward Sohn des Zeus und des Bergmütterchens Maja, der Atlastochter, nicht mehr Coelo patre et Die matre natus (Cicero, De nat. deor., III, 22), er trat damit mehr und mehr in die Reihe der jugendlichen Gottheiten

ein, obgleich notorisch ihn die strengere griech. Kunst durchaus bärtig und im voll männlichen Alter bildete, er ward das volle Gegenbild, aber auch der Genosse des Apollo, er repräsentirt aber, gegenüber dem Verkünder des göttlichen Willens, als heiliger Mahnung, als Erleuchtung, als innerer Harmonie, ebenso gegenüber der göttlichen Vorsicht und Weisheit, die in Athene sich manifestirt, ganz die potenzirte Thätigkeit als solche, den praktischen Verstand, die Wege und Ordnungen des thatsächlichen Lebens. Wir finden ihn überall verehrt, auf den Straßen, besonders an Kreuzwegen (als Enodios), und auf den Märkten mit Handel und Wandel (Ἀγοραῖος, Ἐμπολαῖος, Mercurius), aber auch als Stätten der Versammlung, wir finden ihn beim Eintritt ins Haus als Wahrer der Thüren (Strophaios), im Innern als Verwalter (ταμίας) des Besitzes und Mehrer desselben, wir finden ihn am Herd als Erfinder des Feuers, als ersten Opferer, als Schlachter der Thiere, beim Mahl als geschickten Vertheiler, wir finden ihn dann wieder auf den Hauptstätten des Jugendverkehrs, in den Gymnasien, wo er Geschicklichkeit, Anmuth der Bewegung und jede edle Zucht des griech. Epheben verleiht, auch zu patriotischer rascher That sie anfeuert. Auch die kleinen Kinder pflegt und hegt er, trägt sie den Ammen zu, er ist Kinderfreund. Ebenso liegt die Musik ihm am Herzen, er ist der Erfinder der Leier, die er an Apollo erst abtritt. Vor allem aber die Sprache, diese große Vermittlerin des Menschen, ihre laute Vernehmlichkeit, ihre Verständlichkeit, ihre Ueberredungskraft wohnt ihm, dem idealen Herold, inne, er ist der Logios, Führer des Wortes, und er versteht es, auch die fremde Sprache zu deuten, zu übersetzen (ἑρμηνεύειν); ihn ruft Horaz (Od., I, 10) so schön an:

Mercuri, facunde nepos Atlantis,
Qui feros cultus hominum recentum
Voce formasti catus et decorae
More palaestrae.

Fig. 2.



Andererseits ist auch der Schluß des Tages, die einbrechende tiefe Nacht, ihm geweiht, ihm zuletzt spendet man (Homer, Odyssee, VII, 138; Plutarch, Sympos., VII, 9; Pollux, X, 100), und wenn alles ruht, so rufen die Diebe ihn als Schützer jedes listigen Anschlags an. Und wie er die lebendige Verbindung der Götter mit den Menschen als Bote in sich darstellt, so unterhält er, wie Hekate andererseits, auch die Verbindung des Diesseits mit dem Jenseits im Tode, so leitet er die Todten hinab als milder Führer (πομπαῖος), so ist er thätig bei ihrer Beschwörung, so steht sein Bild, die Herme, auf den Gräbern, so wird er selbst geradezu zum „Seelenwart“.

Es liegt auf der Hand, ja der Zusatz spricht es ausdrücklich aus, daß Paulus als Hermes Logios von den Lystrenern begrüßt wurde, weil er das Wort geführt, weil er überzeugend und fesselnd gesprochen. Interessant ist, daß der Ausdruck ἡγούμενος τοῦ λόγου mit dem Beinamen des Hermes, Ἡγεμών (Plutarch, Moralia, S. 777b) stimmt. Dazu kam noch, wie wir unter dem Artikel Jupiter gezeigt, eine Volkstradition jener Gegend hinzu, von dem Wandeln des Zeus und Hermes gerade bei ihnen in alter patriarchalischer Zeit. Es muß übrigens ihm auch körperlich, gegenüber dem Barnabas, die Bezeichnung als Hermes nicht ganz unpassend gewesen sein, wenn auch nicht dabei die Vorstellung jenes Ideals eines gewandten anmuthvollen Epheben, wie es uns z. B. die herrliche vaticanische Statue zeigt (Müller, „Denkmäler der alten Kunst“, 2. Bearbeitung durch Wieseler [Göttingen 1854—60], II, 2, Tafel 28, 307 [s. Fig. 2]), sondern das ältere, volksthümliche Bild des bärtigen Herolds dabei leitend war (z. B. Müller, a. a. O., Nr. 299, 302, 300a). Wir erinnern aber auch an die schöne Statue des Louvre unter dem Namen Germanicus, die eine historische Person als Ἑρμῆς λόγιος faßt.

Schließlich weisen wir noch auf die hellenistische Fortbildung und Erweiterung des Hermesbegriffs hin, welche in der christl. Sektenbildung und im religiösen Synkretismus eine wichtige Rolle spielt; es kommen hier drei Beziehungen in Betracht, theils die Verbindung des babylonisch-phöniz. Planetendienstes des Mercur, des Στίλβων, des Nebo und seines Einflusses auf das menschliche Leben, theils die Verschmelzung mit dem ägypt. Gott Thoyth, Theuth, dem Erfinder der Schreibkunst, der Zahl und Zahlenwissenschaft überhaupt, der Astronomie (Plato, Phaedrus, S. 274[d]; Philebus, S. 18[b]), wobei die Vierzahl, das Viereck, das Tetrachord eine Rolle spielen, endlich die Steigerung des Logosbegriffs im spätern Griechenthum im Zusammenhang der ungeheuern Geltung einer rein rhetorischen Ausbildung, sodaß dieser λόγος nun auch Schöpfer aller Erkenntniß wie Weltbildner wird. Eratosthenes hatte in diesem Sinne schon seinen Ἑρμῆς gedichtet (Bernhardy, Eratosthenica [Berlin 1822], S. 110), und es taucht nun der „große Hermes", „der dreimal große", auf, unter dessen Namen sich eine Reihe von Schriften wunderbarer alchemistischer, medicinischer, mathematischer Mystik barg.

Vgl. Gerhard, „Griechische Mythologie" (Berlin 1854—55), I, 260—276; Welcker, „Griechische Götterlehre" (Göttingen 1857—59), I, 333—348; II, 435—467; Preller, „Griechische Mythologie" (2. Aufl., Berlin 1860—61), I, 294—327, und den betreffenden Artikel in Pauly's „Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft", IV, 1842—1865. Stark.

Mered bezeichnet (1 Chron. 4, 17. 18) ein berühmtes Geschlecht des Stammes Juda, welches auf einen gewissen Esra zurückgeführt wird und sich in zwei Linien theilte, eine ägypt. Linie, welche in der Stadt Esthemoa (s. d.) auf dem Gebirge Juda wohnte, und eine rein jüdische, als deren Städte Gedor, Soko, Sanoah (s. d.) genannt werden. Der in Verwirrung gerathene Text ist auf folgende Weise wiederherzustellen: „Und die Söhne des Esra: Jether und Mered und Epher und Jalon; und diese sind die Söhne der Bithja, der Tochter des Pharao, welche Mered zum Weib genommen hatte, und sie ward schwanger (und gebar) Mirjam und Schammai und Jischbach, den Vater von Esthemoa. Und sein Weib Jehudija (d. h. sein jüd. Weib, im Gegensatz zu seinem ägypt. Weib, der Tochter des Pharao) gebar Jered, den Vater von Gedor, und Heber, den Vater von Soko, und Jekuthiel, den Vater von Sanoah." Vgl. Bertheau, „Die Bücher der Chronik" (Leipzig 1854), S. 41, 42. Kneucker.

Meriba, s. Massa und Meriba.

Merkurius, s. Mercurius.

Merob, s. Merab.

Merodach, s. Merodach Baladan.

Merodach Baladan, Sohn des Baladan, wird Jes. 39, 1 und 2 Kön. 20, 12 als König von Babel genannt, der auf die Kunde von der Genesung des Königs Hiskia von einer schweren Krankheit an denselben ein Glückwunschschreiben und Geschenke sandte. Nach unserm Bericht ließ sich der König Hiskia verleiten, den Gesandten alle Schätze seines Hauses zu zeigen, was ihm von Jesaja eine scharfe Rüge und eine drohende Voraussagung zuzog, alle diese Schätze und dazu seine Kindeskinder würden dereinst nach Babylon geschleppt werden — eine Darstellung, welche sichtlich nach dem Erfolg gemodelt ist, obwol sich aus allgemeinern Gründen als sicher annehmen läßt, daß Jesaja die Handlungsweise des Königs nicht gebilligt haben wird.

Man glaubte in diesem Merodach Baladan denjenigen König wiederzuerkennen, der im Kanon des Ptolemäus Mardokempad(os) genannt wird, was Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [2. Ausg., Göttingen 1851—59], III, 640) ebenso wie Winer („Biblisches Realwörterbuch" [3. Aufl., Leipzig 1847—48], u. d. W. Merodach Baladan) als unzweifelhaft ansieht, aus Gründen der Chronologie. Mardokempad nämlich herrschte vom J. 721—709, in diese Zeit falle nun der assyr. Einfall (Jes. 36—37), in die Zeit bald nach dem Ueberfall Hiskia's Krankheit (Jes. 38, 1), nach dieser die babylonische Gesandtschaft (Jes. 39, 1), sodaß man Merodach Baladan mit Mardokempad gleichzusetzen gezwungen sei. Hiergegen ist zunächst einzuwenden, daß die Zeitbestimmungen „es geschah hierauf" (Jes. 38, 1) und „in dieser Zeit" (Jes. 39, 1) ganz unbestimmte Anknüpfungsformeln sind, sodaß, wenn die Erzählung von der Krankheit und der Gesandtschaft aus innern Gründen aneinandergerückt werden müssen, falls die Gesandtschaft wirklich nur den Zweck des Glückwunsches hatte, dennoch zwischen dem Einfall der Assyrer und der Krankheit geraume Zeit

verflossen sein kann; ferner aber kann man sich nicht so leicht mit der Namensgleichheit von Merodach Baladan und Mardokempad absinden wie Ewald, der Mardokempad aus Mardokempalad „verkürzt" denkt, das dann freilich jenem andern Namen ähnlich wird, und dies geht um so weniger, als nach Berosus wirklich von Eusebius (Chron., I, 42, 43) ein König Merodach Baladan genannt wird. Dieser Merodach Baladan herrschte sechs Monate, nachdem er den Vorgänger Hagisa (Akises) beseitigt hatte, und wurde selbst von Belibus (Elibus) gestürzt, was in das J. 703—702 gefallen ist, wie meine „Chronologische Tabelle" (s. „Bibel-Lexikon", Bd. 1) ausweist.

Die vorher bemerklich gemachte Möglichkeit, daß zwischen der assyr. Invasion (Jes. 36—37) einerseits und Hiskia's Erkrankung und der Gesandtschaft (Jes. 38—39) andererseits ein größerer Zeitraum liegt, beseitigt die Gründe gegen die Identificirung des Merodach Baladan bei Eusebius und Jes. 39, die sich alsdann als selbstverständlich auch für den gibt, der den assyr. Einfall ums J. 714 setzt, dem zehn Jahre später (im J. 702) die babylonische Gesandtschaft folgte (s. Hiskia und Assyrien und vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 222).

Nach meiner Anschauung, wie sie die oben angeführte „Chronologische Tabelle" zeigt, fällt aber Hiskia's Regierungsanfang auf das J. 716, danach der Einfall der Assyrer unter Sanherib im 14. Jahre des Hiskia auf das J. 703—702, also nahe der Zeit, in die nach dem Ptolemäischen Kanon Merodach Baladan als Vorgänger des Belibus (Elibus) zu setzen ist, und gerade dies Zusammentreffen gilt mir als Bestätigung für die Richtigkeit dieser Chronologie; denn die Ereignisse ordnen sich dann nach einem naturnothwendigen Zusammenhang wie folgt: Hiskia fällt, auf Aegypten gestützt (Jes. 30, 1; 31, 1) von Assyrien ab und zahlte seinen Tribut nicht (2 Kön. 18, 7; die 2 Kön. 18, 9 folgende Zeitangabe ist nicht terminus, vor welchen dieser Abfall zu setzen ist). Sanherib zieht zu seiner und Aegyptens Unterwerfung aus, wobei Hiskia durch einen Tribut von 300 Talenten Silbers und 30 Talenten Goldes größerm Unglück vorbeugte (2 Kön. 28, 14), damit aber Sanherib keineswegs zufrieden stellt. Dieser zieht indeß nach Aegypten weiter, indem er die Ordnung der judäischen Verhältnisse aufschiebt, erleidet aber durch den Ausbruch der Pest so starke Verluste, daß er unverrichteter Sache nach Ninive zurückzukehren gezwungen ist (2 Kön. 19, 36; Jes. 37, 37). Alles dies geschieht im J. 703—702, und gleichzeitig beginnen in Babel Abfallsversuche, die man dann als durch die Schwächung des Oberkönigs hervorgerufen ansehen wird. Zuerst bemächtigt sich in Babel Hagisa (Akises) der Herrschaft, nach dreißig Tagen stürzt ihn Merodach Baladan, der seinerseits wieder durch Belibus nach sechs Monaten beseitigt wird, was in die Zeit nach Sanherib's Heimkehr fällt, der alsbald seine Aufmerksamkeit auf Babel richtete, wo er später seinen Sohn Esarhaddon als Unterkönig einsetzte.

Sieht man so die Reihenfolge der Ereignisse an, die sich ganz natürlich zusammenordnen, dann begreift man auch, was die Gesandtschaft nach Jerusalem zu bedeuten hat. Der Glückwunsch zur Genesung bildete höchstens den plausibeln Vorwand, Zweck war für Merodach Baladan, einen Bundesgenossen zu finden, den er in dem zum Abfall, den frühern Ereignissen nach, geneigten Hiskia vermuthen durfte. Zugleich erschwerte die räumliche Entfernung von Babel und Jerusalem dem Sanherib ein kräftiges Handeln, da er zwei verschiedene Aufstände zugleich bekämpfen, und daher seine ohnehin geschwächte Streitmacht überdies noch theilen mußte. Der Einwand, der sich gegen diese Ordnung der Ereignisse machen läßt, ist der, daß Hiskia den Babyloniern Schätze zeigt, nachdem er vorher erst den Schatz des Tempels und des königlichen Hauses entleert hatte, um den Tribut zu zahlen, wobei er sogar die Metallplattirung des Tempels nicht schonte. Der Einwand ist aber nicht unüberwindlich, der König wird trotz des Ausdrucks „alles Silber" (2 Kön. 18, 15) nicht nur nach Kräften gerettet, sondern auch in der Zwischenzeit, zwischen Sanherib's Abzug und der Ankunft der Babylonier, für alle Fälle wieder gesammelt haben, und daß nicht viel im Schatz war, geht daraus hervor, daß dabei die Wohlgerüche und der Balsam erwähnt werden, die neben dem Gold und Silber in zweiter Reihe erscheinen, als verkäufliche Werthe. Auch die Erwähnung des Zeughauses (bet kelim) läßt auf kriegerische Verhandlungen schließen. So viel zur Erläuterung jener chronologischen Ansetzung, welcher der Artikel Hiskia, ohne sie zu theilen, gedenkt.

Was den Namen Merodach Baladan betrifft, so scheint sich Baladan nach hebr. Orthographie in Bal Adan zu zerlegen, das hieße etwa Adonis ist Baal (Bel), oder es

wäre Namensverbindung zum Ausdruck der Wesensidentität, wie Osiri-Hapi, Osiri-Ra, Zeus-Bacchus u. s. w. Für den Namen Merodach ist Deutung aus dem Neupersischen merdek, d. h. Männlein (Hitzig zu Jes. 39, 1), oder aus dem sanskritischen mârutaka (zu den Maruts, den wedischen Windgöttern gehörig), von Hitzig (a. a. O., S. 223) vorgeschlagen. Alles dies ist aber noch keineswegs ausgemacht, nur, daß Merodach ein Göttername ist, steht fest aus Jer. 50, 2 und aus seinem Vorkommen in andern Zusammensetzungen, wie Evilmerodach (s. d.), Mesessimordachus, Sissimordachus.

Merx.

Meroë, s. Aethiopien.

Merom, „Wasser Merom", heißt Jos. 11, 5. 7 ein See in einem Thalbecken Nordpalästinas, bei welchem Josua den König Jabin von Hazor und andere mit ihm verbündete kanaanit. Könige geschlagen haben soll und dessen umliegendes Gebiet später dem Stamm Naphtali zugesprochen wird (5 Mos. 33, 23, wo zu lesen: „nimm in Besitz das Meer Merom" oder „das Wasser Merom" [jam merôm oder mē merôm für jam udarom]; Clericus, Ars critica [2. Ausg., Leipzig 1713], II, 37). Gewöhnlich wird der Name des Sees durch „Wasser der Höhe" erklärt und auf die verhältnißmäßig hohe Lage dieses Landsees (40 Fuß über dem Spiegel des Mittelmeeres) dem See von Genezareth (84 Fuß unter dem Spiegel des Mittelmeeres) gegenüber, gedeutet oder überhaupt auf den Umstand bezogen, daß derselbe von den drei Seen des Jordanthals der höchstgelegene ist. Den gleichen Sinn findet man gemeinhin auch in der Bezeichnung desselben bei Josephus („Alterthümer", V, 5, 1; „Jüdischer Krieg", III, 10, 7; IV, 1, 1), „Samachonitissee" (vom arab. samaka, d. h. hoch sein), während andere darin eher den Reichthum des Sees an Fischen (arabisch: samak = Fisch) angedeutet wissen wollen. Seit den Kreuzzügen bis auf den heutigen Tag heißt der See, welchen Abulfeda (Tabula Syriae, ed. Koehler [Leipzig 1766], S. 147, 155) „See von Bâniâs" nennt, Bahr el-Hûleh, d. h. See der Thalebene, ein Name, der noch viel weiter als bis zu den Zeiten der Kreuzzüge zurückzureichen scheint, insofern schon bei Josephus („Alterthümer", XV, 10, 3; „Jüdischer Krieg", I, 20, 4) eine Landschaft Ulatha erwähnt wird, welche Kaiser Augustus nach des Zenodorus Tode zugleich mit Panias und der Umgegend zwischen Trachonitis und Galiläa dem Herodes schenkte. Ja, schon in Hul (Chul, 1 Mos. 10, 23), dem Namen eines Sohnes von Aram (s. d.), hat man einen Anklang an Hûleh, und also eine Bezeichnung für das fruchtbare Thalland im Süden, welches an das Land Aram (Syrien) im Norden grenzt, finden wollen. Doch dürfte dieses Hul eher ein alter Name für Cölesyrien sein (vgl. Knobel, „Die Völkertafel der Genesis" [Gießen 1850], S. 235).

Der See Merom, in welchen der Jordan (s. d.) nach drei Stunden südlichen Laufs von seinem Ursprung an einströmt, und welcher zugleich von mehrern andern Quellenzuflüssen von (Nord-)Osten und (Nord-)Westen her gespeist wird, liegt ungefähr 3 Stunden nördlich vom See Genezareth, etwa 500 Fuß tiefer als Bâniâs, und ist, da er sich, der Gestalt einer Birne ähnlich, südwärts zuspitzt, an seinem breiten Nordende dreiviertel Meile breit. Josephus („Jüdischer Krieg", IV, 1, 1) gibt die Länge etwas zu groß auf 60 Stadien, die Breite auf 30 Stadien an.

Im Norden werden die reinen, süßen Gewässer des Sees von einem sumpfigen Strich Landes begrenzt, welcher eine größere Fläche einnimmt als der See selbst. Hohe Rohrgewächse und Schwertlilien stehen darauf, auch ist er mit Scharen von wilden Gänsen, Enten, Schnepfen und andern Sumpf- und Wasservögeln bedeckt und stand wahrscheinlich einst ganz unter Wasser, bis nach und nach die beckenförmige Thalebene in ihrem nördlichen Theil durch die Schuttführung der von Norden und Westen zahlreich herabrauschenden Gebirgswasser zu Marschen ausgefüllt wurde, die sich aber noch heute durch die Schneeschmelze im Frühjahr in große zusammenhängende Wasserflächen verwandeln, sodaß der See mit seinen Morästen die ganze südliche Hälfte des Hûleh einnimmt und zu 8 oder 10 engl. Meilen Länge, bei 4 oder 5 Meilen Breite, berechnet werden kann. Schon Strabo (XI, 755) und Plinius (XII, 48; XIII, 22) erwähnen, ohne den Namen des Sees zu nennen, diese Sumpfgegend, in welcher die aromatische Binse und das Schilfrohr, ja auch der ägypt. Papyrus wachse, wie das noch heute dort der Fall ist. Durch den Morast nehmen zwei oder drei kleine Ströme ihren Weg nach dem See, hauptsächlich vom Norden, aber auch mehrere vom Westen her, die sich gelegentlich auch zu kleinen Teichen ausbreiten, welche zwischen dem Rohr durchflimmern. Ins-

besondere läuft am nordwestlichen Winkel des klaren Theils vom See, dicht bei dem Morast, ein kleiner Mühlenstrom ein, der aus einer einzelnen großen Quelle, Namens Ain el-Mellâhah, am Fuß des westlichen Berges hervorkommt. An der südwestlichen und westlichen Seite des Sees liegt ein Strich urbaren Bodens, welcher sich längs der ganzen Westseite des Sees und des Sumpfes nordwärts in verschiedener Breite hinzieht und Ard el-Khait oder Belâd el-Khait heißt. Von ihm führt zuweilen der See selbst den Namen El-Khait. Nach Norden geht der Morast allmählich in einen noch ausgedehntern und breitern Strich schönen Wiesenlandes über, welchen nomadische Ghawârinehbaraber, ein verkümmerter unreiner Beduinenstamm, innehaben, deren Hauptbeschäftigung die Vieh-, namentlich Büffelzucht ist, die aber auch etwas Reis pflanzen. Noch weiter nördlich erhebt sich der Boden zu einer nach Bâniâs hin ausgebreiteten fruchtbaren Ebene, auf welcher Getreide gepflanzt wird. Strenggenommen kommt der heutzutage von den Bewohnern gebrauchte Name El-Hûleh nur dem obern Theil des Beckens nördlich von El-Mellâhah zu, wird jedoch gewöhnlich auf den See und das ganze Becken übertragen. Der östlichere Theil des Beckens mit Einschluß einiger Dörfer um Bâniâs heißt Hûlet-Bâniâs und steht unter der Regierung von Hasbeya; der Theil um Bâniâs selbst wird die Ebene Ard-Bâniâs genannt. Der nordwestlichste Theil des Beckens fällt bereits innerhalb des Districts Merdsch-Ajûn (s. Jabneel). Das Hûlehbecken, dessen ganze Länge etwa 15—20 englische geographische Meilen betragen mag, wird östlich durch einen vom Dschebel es-Scheikh, d. i. Großer Hermon (s. Hermon), dieser Verlängerung des Antilibanon, auslaufenden Vorsprung, den Dschebel Heisch, im Westen durch einen zum Libanon gehörigen dichtbevölkerten Bergstrich (Dschebel Safed) eingeschlossen, und zwar erstreckt sich im Osten der See und Morast bis ganz an den Fuß des Höhenzugs, dessen südliche Verlängerung den östlichen Thalrand des Jordans bildet, während auf dem westlichen Ufer noch eine Fläche urbaren Landes der ganzen Länge des Sees nach zwischen diesem und den Bergen von Safed liegt.

Eine eigenthümliche Ansicht von dem „Wasser Merom" äußert Knobel (zu Jos. 11, 5. 7), indem er dasselbe in einer reichen Quelle finden will, die an dem Fuß des Berges entspringt, auf welchem der jüd. Wallfahrtsort Meirûn mit den vermeintlichen Gräbern mehrerer alter Rabbinen, unter anderm des Hillel und Schammai, 2 Stunden westnordwestlich von Safed liegt (s. Meros und vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 597 fg.), sodann einen kleinen Bach bildet und im Thal unterhalb Safed hinfließt (Seetzen, „Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], II, 127 fg.; Robinson, „Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 93 fg.). Im übrigen vgl. Robinson, „Palästina", III, 603 fg.; Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius (Weimar 1823—24), I, 87; II, 553 fg.; Schubert, „Reise in das Morgenland" (Erlangen 1838), III, 259; Ritter, „Die Sinaihalbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, I, 218 fg.; Pauly, „Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft", VI, 724 fg.; „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", II, 427 fg.; Herzog's „Real-Encyklopädie", IX, 366 fg., u. a. Kneucker.

Meros, eine Stadt in Nordpalästina, welche keine Hülfe an Barak schickte, darum von Debora in ihrem Triumphgesang (Richt. 5, 23) verflucht wurde, ist nicht genauer bekannt. Das von Eusebius und Hieronymus genannte Dorf Merrus, auf welches man schon gewiesen hat, 12 röm. Meilen von Sebaste (Samaria), nicht weit von Dothaim, liegt zu weit südlich vom Kampfplatz ab. Der galil. Ort Merôth oder Merô (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 20, 6; „Leben", Kap. 37), welcher, $1^3/_4$ Stunden westnordwestlich von Safed gelegen, ohne Zweifel mit dem talmudischen Pilgerort Meirôn und dem biblischen Meron (Jos. 12, 20) für einerlei zu erachten ist und von Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 532), welcher einen Schreibfehler (Meros für Meron) annimmt, auch Richt. 5, 23 vermuthet wird, scheint viel zu weit nördlich vom Schauplatz des Kampfes entfernt (van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 334). Manche haben Meros in El-Mezraah (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 883), nordwestlich vom Dschebel ed-Duhi, d. i. der Kleine Hermon (s. Hermon), andere in El-Maruffus (Robinson, a. a. O., III, 880), südöstlich von jenem Dschebel, $1^1/_2$ Stunde nördlich von Beisan (Beth-Schean), oder in Kefr Musr (Robinson, a. a. O., III, 880), nordöstlich vom Dschebel ed-Duhi, vermuthet. Letztere Annahme ist die wahrscheinlichste, weil diese Oert-

lichkeit dem Kison am nächsten gelegen ist. Vgl. Ritter, „Die Sinaihalbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, I, 399 fg.; van de Velde, a. a. O., S. 334. **Kneucker.**

Mesa. Wie 2 Kön. 2, 4 ff. erzählt wird, mußte Mesa (Mêšaʿ), König von Moab, dem König von Israel einen jährlichen großen Tribut zahlen, machte sich aber nach Ahab's Tode unabhängig. Er ward nun von dem zweiten Nachfolger Ahab's, Jehoram, im Verein mit Josaphat von Juda angegriffen, geschlagen und in seine Stadt eingeschlossen. In dieser Noth brachte er seinen Sohn und präsumtiven Nachfolger auf der Mauer seinem Gott als Brandopfer dar. Wirklich gaben die Verbündeten die Belagerung auf und zogen ab.

Diese Angaben sind im wesentlichen als geschichtlich anzusehen. Namentlich ist das Menschenopfern ganz im Geist altsemitischer Religion. Noch über ein halbes Jahrtausend später blühten die Kindesopfer bei den hochgebildeten Karthagern; namentlich in großen Bedrängnissen des Vaterlandes waren die Aeltern verpflichtet, ihre eigenen Kinder zu opfern. Aehnliches finden wir bei andern semitischen Völkern. Aber in den Einzelheiten ist die Erzählung vom Krieg gegen Mesa allerdings stark ausgeschmückt. Schon der Tribut von 100000 Schafen und 100000 Widdern ist wol etwas hoch gegriffen. Ueber einige andere Punkte s. Josaphat, wo auch kurz angegeben, daß die Erzählung der Chronik vom Krieg dieses Königs mit Moab und andern Völkern aus dem ältern Bericht zurechtgemacht ist.

Zu diesen Nachrichten über König Mesa ist nun in neuester Zeit ganz unerwartet eine höchst merkwürdige Urkunde gekommen, welche uns trotz ihrer starken Beschädigung außerordentlich viel Belehrung gewährt, nämlich eine Inschrift, in welcher Mesa seine eigenen Thaten verkündet. Diese stand in Dhîbân, der alten Moabiterstadt Dibon, und ward aufgefunden von einem deutschen Missionar, Namens Klein, der leider nicht verstand, seinen Fund richtig zu benutzen. Anstatt nämlich die Inschrift, deren hohes Alterthum ihm in die Augen fiel, einfach nachzuzeichnen, begnügte er sich damit, den Stein zu messen, seine Umrisse zu zeichnen und nur ein paar Buchstaben zu copiren; eine, wenn auch flüchtige, Abschrift von einem Augenzeugen wäre jetzt ganz unschätzbar. Es ist eine traurige Geschichte, wie sich dann verschiedene Europäer um den Stein bemühten, aber aus Mangel an Energie oder richtiger Benutzung der Verhältnisse zu keinem befriedigenden Resultat gelangten, bis endlich die Araber aus Aberglauben oder aus Haß gegen die türkische Obrigkeit, deren Eingreifen in die Sache sie fürchteten, ihn zersprengten. Das Denkmal grauen Alterthums war also gerade auf Anlaß seiner Entdeckung zertrümmert. Glücklicherweise war für Clermont-Ganneau, Beamten am französischen Consulat zu Jerusalem, vorher noch ein, wenn auch sehr mangelhafter und zerrissener, Abklatsch der ganzen Inschrift durch einen Araber gemacht worden; dazu erhielt er später noch sorgfältigere Abdrücke der beiden größten Bruchstücke, und endlich hat er sich allmählich diese beiden selbst sowie eine große Menge kleinerer Stücke der Inschrift, alles in allem gegen zwei Drittheile des Ganzen, verschafft. Jedenfalls gebührt ihm das Verdienst, das gerettet zu haben, was noch zu retten war. Die erste Veröffentlichung der Inschrift geschah durch den edeln Grafen de Vogüé (La stèle de Mesa, Roi de Moab 896 avant J.-C. Lettre à Mr. le C^te^. de Vogüé par Ch. Clermont-Ganneau [Paris 1870]) nach den Abklatschen. Eine zweite, wesentlich verbesserte Abbildung erschien in der Revue archéologique, XXVII, Heft 1, Tafel 8. Im 6. Heft desselben Bandes derselben Zeitschrift gab dazu Ganneau eine Reihe von Nachträgen nach neuerer, sorgfältigerer Untersuchung seiner Abklatsche, und namentlich nach den inzwischen von ihm erworbenen Originalfragmenten. Natürlich habe ich diese Nachträge bei meiner Uebersetzung und Erklärung stets im Auge. Wäre nicht der Krieg dazwischengekommen, so läge uns wol schon die genaue Photographie der Fragmente und des Abklatsches vor; im Augenblick, wo ich dies schreibe (Mitte Aprils 1871), ist aber das Material noch nicht weiter vermehrt. Bedeutend unter den Erwartungen geblieben sind die Ergebnisse der vom Palestine exploration fund veranstalteten Photographien der beiden größten Fragmente. Dieselben geben nur die Abzeichnungen wieder, die Kapitän Warren nach den für ihn gemachten Abklatschen genommen hat.

Die Echtheit der Inschrift ist allgemein anerkannt. Keiner der bei der Auffindung irgend Betheiligten wäre im Stande gewesen, die Inschrift zu machen, und dazu stimmen alle innern Zeichen durchaus für die Echtheit.

Nach der Aussage Klein's, des einzigen Europäers, der den Stein unbeschädigt gesehen, war es eine oben und unten abgerundete, ziemlich dicke Tafel von Basalt, deren

Schrift nur an wenigen Stellen etwas verwischt war. Unsere Fragmente reichen bis zur untersten Zeile. Auf der andern Seite war die Tafel unbeschrieben.

Im Folgenden gebe ich die Inschrift in deutscher Uebersetzung. Ergänzungen setze ich in eckige Klammern; ich lasse aber Lücken, wo die Ergänzungen sehr unsicher wären. Die Vervollständigung einiger Wörter durch einzelne Buchstaben bezeichne ich nicht, wo sie so gut wie ganz sicher ist. In runde Klammern setze ich einige erläuternde Zusätze.

Zeile

1. Ich bin Mesa, Sohn des Kamos — . . ., König von Moab, aus
2. Dibon. Mein Vater hat geherrscht über Moab 30 Jahre,
3. und ich habe geherrscht nach meinem Vater. Und ich habe angelegt diesen Altar dem Kamos in Karho, den [Altar der
4. Hülfe], weil er mir half gegen alle Angreifer (?), und weil er mich sehen ließ das Unglück aller meiner Feinde. [Es erhob sich (?) Om-
5. ri], König von Israel und drückte Moab lange Tage, da Kamos zürnte auf sein
6. Land. Und ihm folgte sein Sohn und sprach gleichfalls: „Ich will Moab drücken.“ In meinen Tagen sprach er [so];
7. aber ich sah sein und seines Hauses Unglück, und Israel geht auf ewig zu Grunde. Und Omri nahm ein [das Land]
8. Medaba, und es wohnte darin [Israel (?) in seinen Tagen und] den Tagen seines Sohnes, 40 Jahre lang [und zurück
9. gab es] Kamos in meinen Tagen. Und ich baute (d. h. baute neu aus, befestigte) Baal Meon und legte darin an den Teich (??). Und ich [erbaute]
10. Kirjathaim. Und die Männer von Gad [wohnten] im Lande [Ataroth] von Urzeit her, und es baute sich der König
11. von Israel Ataroth. Und ich stritt wider die Feste und nahm sie ein und brachte um alle [Männer]
12. der Feste zur Augenweide für Kamos und Moab. Und ich führte gefangen von dort . . . . und [schleppte]
13. es vor Kamos in Kerioth. Und ich legte in sie die Männer von Schiran und die Männer von . . . .
14. . . . . Und Kamos sprach zu mir: „Geh und nimm Nebo Israel ab.“ Und ich
15. ging in der Nacht und stritt dagegen vom Anbruch des Morgengrauens bis Mittag, und ich nahm
16. es und brachte es um ganz, 7000 . . . . .
17. . . . . denn dem Aschtar-Kemosch ward es (zur Vernichtung) geweiht. . . . . Und ich nahm von dort die
18. [Geräthe] Jahve's und schleppte sie vor Kamos. Und der König von Israel baute
19. Jahaz und legte sich hinein bei seinem Streit wider mich, und Kamos vertrieb ihn vor mir.
20. Und ich nahm aus Moab 200 Mann, all seine Häupter, und ich führte sie nach Jahaz hinauf und nahm es,
21. um es hinzuzufügen zu Dibon. Ich habe gebaut Karho, die Mauern der Waldhöhen und die Mauer
22. der . . . . Und ich habe gebaut seine Thore, und ich habe gebaut seine Thürme, und
23. ich habe gebaut den Königspalast, und ich habe angelegt . . . . [innerhalb]
24. der Feste. Es war aber keine Cisterne innerhalb der Feste in Karho, da sprach ich zu allem Volk: „Legt euch
25. jedermann eine Cisterne in seinem Hause an.“ Und ich habe den Graben (?) für Karho gegraben . . . . . .
26. Israels. Ich habe Aroer gebaut, und ich habe die Straße über den Arnon angelegt.
27. Ich habe gebaut Beth Bamoth, denn es war zerstört. Ich habe gebaut Bezer, denn . . . . .
28. . . . [von den Männern] Dibons fünfzig, denn ganz Dibon war (mir) unterthan. Und ich habe [angelegt (?)
29. die Burgen (?)] in den Festen, die ich zu dem Lande hinzugefügt hatte. Und ich habe gebaut . . . .

Zeile
30. ... und Beth Diblathaim und Beth Baal Meon und führte hinauf dorthin ....
31. des Landes. Und Horonaim, darin lag ....
32. Und Kamos sprach zu mir: „Geh hinab, streite wider Horonaim.“ Und ich ....
33. .... es Kamos in meinen Tagen.....
34. ....

Zu dieser meiner Uebersetzung erlaube ich mir einige Bemerkungen für Fachmänner zu fügen, um sie zu rechtfertigen, soweit das nach dem in meiner Schrift „Die Inschrift des Königs Mesa von Moab“ (Kiel 1870) Gegebenen und den nach dem Erscheinen derselben von Ganneau noch gemachten Mittheilungen nöthig ist. Den des Hebräischen unkundigen Leser bitte ich, diesen Theil meines Artikels zu überschlagen.

Zu Zeile 1: Den Namen von Mesa's Vater liest Ganneau jetzt Kemôš-Gad; jedoch ist ihm das nicht ganz sicher. Da Gad in Personennamen immer nur als erstes Glied erscheint, so ist mir diese Zusammensetzung etwas bedenklich. — Zu Zeile 6: Es ist mir unbegreiflich, daß keiner von uns auf den nahe liegenden Gedanken gekommen ist, am Ende der Zeile ein Wort wie „so“ zu ergänzen, wodurch alle Schwierigkeiten gehoben werden, denn bei allen frühern Deutungen vermißte man das Object oder den Inhalt des „er sprach“. Erst der Amerikaner Hayes-Ward (auf einem fliegenden Blatt über die Inschrift) ergänzte ken. Dafür, daß der erste Buchstabe ein k wäre, sprechen die Reste desselben. Freilich ist es immerhin möglich, daß die Moabiter von den zahlreichen semitischen mit k anlautenden Worten für „so“ ein anderes in dieser Verbindung gebrauchten (z. B. vielleicht kô), aber die Hauptsache ist, daß nur ein Wort dieser Bedeutung in die kleine Lücke paßte. — Zu Zeile 7: Natürlich habe ich von Anfang an das zweite Wort ABD als Abstractum oder Verbalnomen im status constructus aufgefaßt, ohne mir aber anzumaßen, unter den mancherlei Aussprachen, die hier möglich sind, eine als die richtige auszuwählen. — Zu Zeile 8: Ich ergänze etwa jisrâêl kol jämäu w. — Zu Zeile 9: Wenn Ganneau mit Recht AŠWḤ liest, so muß man das wol mit Wright ešwâḥ aussprechen, das nach allerlei Analogien zunächst „Grube“, dann etwa „Wasserbecken“ oder dergleichen bedeuten könnte. — Zu Zeile 11: Am Schluß lies mit Schlottmann geber oder gabrê. — Zu Zeile 12: RJT erkläre ich noch immer in Uebereinstimmung mit dem Gebrauch von rää in Zeile 4 und 7. Für gänzlich unstatthaft halte ich die Ableitung vom aram. raʒâ, erstlich weil die Inschrift nicht die leiseste Hinneigung zu specifisch aramäischen Lautgesetzen zeigt (die hebräische Form ist rāṣâ), sodann, weil wir nicht ohne dringenden Grund in einem so alten Document den Ausfall eines ʒAin annehmen dürfen. Der Hinweis auf den Namen der Moabiterin Rûth, welcher aus Reʒûth entstanden sein soll, geht von der eigenthümlichen Ansicht aus, daß die syrische Uebersetzung, welche diesen Namen allein mit ʒAin schreibt, in Bezug auf dessen Herkunft eine richtige Ueberlieferung hätte haben können. — Zu Zeile 13 fg.: Wahrscheinlich bleibt mir immer noch Derenbourg's Deutung des letzten Ortsnamens auf Ṣereth-haššaḥar, obgleich Ganneau als ersten Buchstaben von Zeile 14 mit Sicherheit ein m liest. Der unglückliche Gedanke, daß in dem Namen das ganz anders geschriebene Machärus läge, mag ihn hier getäuscht haben. — Zu Zeile 15: In dem Infinitiv vor dem „Morgengrauen“ bin ich jetzt sehr geneigt, mit Kämpf b, statt r, zu lesen, nämlich beqōăʒ. Damit bleiben wir in dem gesicherten hebräischen Sprachgebrauch. — Auf eine Uebersetzung und Deutung der unsichern Buchstaben am Schluß von Zeile 16 und Anfang von Zeile 17 verzichte ich. — Zu Zeile 20: Daß RŠH rôšô zu lesen, und nicht râšô, ergibt sich aus der Zahl 200; das wäre doch auch für den übertreibenden Stil eine etwas zu geringe Menge aller Armeen in Moab! In dem folgenden Wort finde ich noch immer ein Verb mit einem Suffix; denn ich halte es für sehr unwahrscheinlich, daß hier einmal der vocalische Auslaut beibehalten wäre, der in den analogen Formen der Inschrift, auch bei der ersten Person, immer abfällt. Freilich wird man dagegen die Formen in Zeile 5 und 6 anführen, aber so lange man nicht nachgewiesen hat, daß das Piel (oder Hiphil) im Hebräischen, Arabischen oder Aramäischen w als dritten Radical beibehalten kann, muß ich bei meiner Ansicht verharren, daß das w hier Suffix ist; denn wir kennen dies Verb in allen drei Sprachen als „peinigen“ u. s. w. im Piel, nirgends im Kal. Dazu kommt, daß die gegebenen andern Deutungen hier in Zeile 20 an großen begrifflichen oder lautlichen Schwierigkeiten leiden. — Zu Zeile 25: Ueber die Ergänzung am Ende bin ich noch immer rathlos. Baăsîrê paßte sehr gut, aber müßte das nicht bejad ăsîrê

heißen? — Zu Zeile 27: Es liegt ziemlich nahe, am Ende mit Kämpf ḥûzârûnî zu lesen. — Zu Zeile 28 fg.: Die scharfsinnige Ergänzung Neubauer's, nach der ich übersetzt habe, ist unrichtig, wenn der erste erhaltene Buchstabe in Zeile 29 wirklich, wie Ganneau behauptet, ein m ist.

König Mesa errichtete also diesen Stein in Karho. Dieser Name (dessen Endung ich jetzt am liebsten mit Wright als ô für ôn, wie in Šilô, u. s. w., fasse, während die sonstige Vocalaussprache ganz ungewiß ist) bedeutet „Kahlheit", „kahle Fläche"; ähnliche Ortsnamen gibt es manche. Man nimmt es am besten mit Ganneau als Eigenname der obern Stadt auf der Kuppe des Berges, unter dem die Unterstadt, Dibon, liegt. Diese Annahme ist wahrscheinlicher als die von Schlottmann, Karho wäre der Name der ganzen Stadt, Dibon der des Districts; denn obwol sich allerdings einiges dafür sagen läßt, so ist es doch sehr mislich, von dem festen Sprachgebrauch des A. T. abzugehen, welches das ziemlich oft genannte Dibon nur als Stadt kennt. Karho erwähnt dasselbe nie, was bei Ganneau's Deutung sehr begreiflich ist. Dieses Karho ist die eigentliche Residenz Mesa's, wie Zion die David's. Mesa erzählt uns nun vor allem seine Thaten gegen Israel. Aber sicher fällt die Inschrift vor den 2 Kön. 3 erzählten Kriegszug, denn sonst hätte sie diesen nicht ignoriren können. Dieser Zug war wol ein letzter gewaltsamer Versuch, den Rebellen wieder zum Gehorsam zu bringen, indem man ihn mit Hülfe der Verbündeten oder Vasallen von einer ganz ungewöhnlichen Seite, von Süden, energisch angriff. Obgleich schon Mesa's Vater König war, so hatte doch damals Moab den schweren Druck von seiten der Israeliten auszuhalten. Erst Mesa machte das Land frei, wie auch 2 Kön. 2, 5 erzählt wird. Die auf der Inschrift genannten Städte kommen meistens auch im A. T. vor und lassen sich zum Theil ihrer Lage nach genau oder annähernd bestimmen. Sie liegen fast ohne Ausnahme nördlich vom Arnon. Die tiefe, jäh abfallende Schlucht, in welcher dieser Bach fließt, zerschneidet nämlich das Gebiet Moabs in zwei Hälften, deren Verbindung eine ziemlich mühsame ist. Der nördliche Theil war viele Jahrhunderte hindurch der Kampfplatz zwischen Moabitern und Israeliten. Während sich diese letztern nie im Süden des Arnons festgesetzt haben, sind Theile des nördlichen Landes wiederholt in den Besitz des Stammes Gad, der in Zeile 10 der Inschrift genannt wird, und des Stammes Ruben gewesen. Auf die Dauer haben freilich die Moabiter ihr Eigenthumsrecht immer wieder kräftig behauptet. Ich habe dies Ringen der Völker und Stämme in meiner oben erwähnten Schrift nach den Zeugnissen des A. T. und unserer Inschrift dargestellt und muß auf das da Gegebene verweisen, ebenso wie auf die darin enthaltenen Untersuchungen über die Lage der hier genannten Städte. Durch Ganneau's neuere Mittheilungen ist noch das gleichfalls im A. T. genannte Ataroth hinzugekommen, dessen Name noch heute in der Form ʿAṭârûs erhalten ist. Mesa erzählt uns nun, wie er Israel eine Reihe von Städten abgenommen hat; offenbar war hier kein großer Krieg, sondern eine Menge von Einzelkämpfen. Es kann uns nach manchen Analogien nicht wundern, daß auch die Moabiter diese Kämpfe als Religionskrieg ansahen. Wie Jahve die Israeliten, so beschützt Kamos, der auch im A. T. als moabitischer Gott genannt wird, Moab. Zürnt er, so gibt er sein Volk den Feinden preis, wie Jahve das seine. Die erbeuteten Geräthe Jahve's aus einem Localheiligthum in Nebo werden dem Kamos dargebracht, der einen Tempel in Kerioth hat und dem der König in Karho eine „Höhe" (bâmâ) gründet. Ganz wie Jahve fordert Kamos sein Volk selbst (durch einen Priester oder Propheten) zum heiligen Krieg auf. Auch die furchtbare Consequenz, dem Gott zu Ehren alle männlichen Gefangenen als „Gebannte" (ḥerem) abzuschlachten, haben nicht blos die Israeliten, sondern auch die Moabiter gezogen. Hier finden wir so recht die harte Einseitigkeit semitischer Religion, aus der sich nur zu viele Spuren in das geschichtliche Christenthum hinübergerettet haben (ἀνάθεμα ἔστω ist ja nichts anderes als „er sei ḥerem"). Wir sehen aus unserm Denkmal, wie ähnlich sich die religiösen Anschauungen der Israeliten und der Nachbarvölker waren, aber um so mehr müssen wir den Geist Israels bewundern, der von solchen Anfängen aus auf religiösem Gebiet so unermeßliche Fortschritte gemacht hat. Ueber die eigentliche Bedeutung des Namens Kemôš und über die Bedeutung und Verehrung des zusammengesetzten Gottesnamens ʿAštar-Kemôš (dessen erste Hälfte das Masculinum zu der bekannten Göttin Astarte ist) ist schon vieles gesagt, aber, offen gestanden, tappen wir hier ganz im Dunkeln.

Außer den Kämpfen mit Israel berichtet die Inschrift wahrscheinlich auch von einem Streit mit Edom. Denn nach allen Spuren liegt das am Schluß genannte Horonaim im Süden, und können die Feinde, denen diese Stadt abgenommen wird, nicht gut andere als die südlichen Nachbarn Moabs, die Edomiter, sein.

Auch die Bauten Mesa's beziehen sich sämmtlich oder großentheils auf kriegerische Zwecke. Es sind der Mehrzahl nach Befestigungswerke. Auch die Arnonstraße mag zunächst einen solchen Zweck gehabt haben. Wie wir oben sahen, bildet dessen Schlucht ein bedeutendes Hinderniß der Verbindung. Eine gute Straße, welche sich von den Höhen in die enge Thalsohle hinabwandte, mußte die militärische Einheit der beiden Theile Moabs bedeutend stärken; daneben diente sie freilich auch dem friedlichen Verkehr. Reste solcher Straßenanlagen durch diese Schlucht, freilich aus späterer Zeit, findet man dort noch jetzt. Leider werden mehrere der von Mesa sonst noch angelegten Werke mit Worten benannt, die uns nicht sicher verständlich sind. Jedenfalls ist dieser König von Moab, der einzige, von dem das A. T. außer dem etwas mythischen Balak berichtet, ein bedeutender Mann gewesen.

Unser Denkmal stammt aus der Zeit vor der Mitte des 9. Jahrh. Aber auf die Bestimmung seines Jahres kann ich mich durchaus nicht einlassen. Man gibt sich allgemein der angenehmen Täuschung hin, und ich selbst habe das früher gethan, die Chronologie der israelitischen Fürsten sei etwa von David an streng historisch. Daß das nicht vollständig der Fall, ergibt sich gerade wieder aus Mesa's Urkunde. Von vornherein war es höchst wahrscheinlich, daß die vierzig Jahre in Zeile 8 die Dauer der Besetzung von Medaba durch Israel zur Zeit der Könige Omri und Ahab bedeuteten, doch war bei der Größe der Lücke hier immer noch eine andere Deutung wenigstens möglich. Nachdem nun aber das Wort jemê vor benô gefunden, ist jene Vermuthung vollständig gesichert. Nun regiert nach unsern Nachrichten Omri 12, Ahab 22 Jahre. Wagen wir da auch die äußerst unwahrscheinliche Annahme, daß Omri, der aus großen innern Wirren die Krone errang, gleich im ersten Regierungsjahr die moabitische Stadt erobert hätte, so ist die Summe doch immer nur 34. Das möge nun ein anderer glauben, daß ein gleichzeitiger König in einer officiellen Darstellung die Dauer der Besetzung der von ihm wiedereroberten Stadt aus reiner Vorliebe für runde Zahlen auf 40 angegeben hätte, statt auf 34! Eine so große Differenz zwischen der Angabe und der thatsächlichen Zahl ist undenkbar. Wir haben vielmehr zu schließen, daß die wirkliche Summe der Regierungsjahre beider Könige eben größer war als nach den biblischen Berichten.

Schon aus der Uebersetzung erhellt, daß der Stil unserer Inschrift viel Aehnlichkeit mit dem alttestamentlichen zeigt. Einige Redensarten finden sich ebenso oder fast ebenso im A. T. wieder, und die ganze Art der Darstellung hat große Aehnlichkeit mit der in den Geschichtsbüchern desselben. Diese Aehnlichkeit des Stils ist hier noch weit größer als die auf der Sarginschrift des sidonischen Königs Eschmunasar, wie wir denn allerdings zwischen Moabitern jener Zeit und den Israeliten eine größere Aehnlichkeit der Anschauungen erwarten durften als zwischen Phöniziern und ihnen. Auch die Sprache selbst, grammatisch und lexikalisch, steht der des A. T. noch weit näher als die phönizische. Das Moabitische ist nach dieser Inschrift ein Dialekt des Hebräischen, der nur in wenigen Stücken etwas abweicht, namentlich einige Neigung zum Arabischen zeigt, entsprechend den Wohnsitzen Moabs am Rand der von Arabern bewohnten Wüste. Uebrigens mögen die Unterschiede der Dialekte allerdings etwas größer gewesen sein, als es uns jetzt vorkommt; denn die Unvollkommenheit der semitischen Schrift erlaubt uns nur eine sehr geringe Controle der Vocalverhältnisse. Für verkehrt halte ich es, diese und andere Inschriften mit hebräischen Vocalzeichen zu versehen, wenn man damit die wirkliche Aussprache geben und nicht etwa blos andeuten will, welchen hebräischen Formen man sich die einzelnen Wörter entsprechend denkt. Denn die masorethische Vocalisation des A. T. bezeichnet nur die schulmäßig festgestellte Art, wie man dasselbe beim feierlichen Vortrag in der Synagoge lesen sollte; sie behauptet gar nicht, die Aussprache des gemeinen Lebens wiederzugeben, wenn sie auch auf einer sorgfältigen Ueberlieferung beruht, die auf die wirkliche Aussprache der letzten Periode des Lebens der Sprache zurückgeht. Aber ob z. B. David oder Jesaja das Wort MLK (König) malk, oder malek, oder malech, oder melech, oder mälech, oder ähnlich aussprachen, das können wir aus unserer Tradition nicht mehr ermitteln. Und wie sollten wir dann gar die Vocalaussprache der Moabiter im einzelnen kennen?

Sehr merkwürdig ist unser Denkmal auch für die Geschichte der Schrift. Man wußte bereits aus wenigen geschnittenen Steinen, daß sich die Schrift der Hebräer schon zu sehr alter Zeit in einigen Stücken von der phönizischen unterschied. Jetzt kennen wir nun durch unsere Inschrift diese Schriftart vollständig bis auf einen Buchstaben, der zufällig nicht darauf vorkommt (Têth). Die Schrift ist sehr deutlich, die einzelnen Buchstaben klar zu unterscheiden. Hätte man von dem Stein gleich vor der Zertrümmerung eine sorgfältige Abschrift genommen, so wäre schwerlich auch nur über ein einziges vollständig erhaltenes Zeichen ein Zweifel möglich. Die Schrift ist alterthümlicher als die phönizische, so weit wir sie kennen. Sie nähert sich in manchen Stücken noch mehr als diese der der ältesten Inschriften von Griechen, die bekanntlich die Buchstaben von Phönizien aus erhielten. So gleicht z. B. das d völlig dem griech. Δ, und das s (Sämech) der alten Gestalt des Ξ, nämlich ungefähr ╪. Da König Mesa jedenfalls den Wunsch hatte, daß man seine Inschrift lesen sollte, so ist hieraus auch auf eine gewisse Verbreitung der Bekanntschaft mit den Buchstaben schon in diesem Alterthum und in diesen von den Mittelpunkten der Cultur doch sehr abgelegenen Gegenden zu schließen. Es ist kaum zu bezweifeln, daß neben solchen Inschriften auch eine schriftliche Literatur in Moab bestand.

Ueber diese Inschrift ist begreiflicherweise schon eine kleine Bibliothek zusammengeschrieben. Namentlich in England ist sie auch in der Tagespresse viel besprochen. Von Büchern und Aufsätzen über dieselbe nenne ich außer den schon obengenannten von Ganneau (in der Revue archéologique, Jahrg. 1870, Januar und Juni) und mir: Schlottmann, „Die Siegessäule Mesa's, Königs der Moabiter" (Halle 1870), die auf der ersten Abbildung beruht, aber durch eine Reihe von Nachträgen in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XXIV, ergänzt ist; Derenbourg in der Revue Israélite, 1870, 8. avril; Verschiedenes von Neubauer in englischen und deutschen Zeitschriften, z. B. in Frankel's „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums", Jahrg. 1870, April; (W. Wright) in The North British Review, Jahrg. 1870, October; Kämpf, „Die Inschrift auf dem Denkmal Mesa's, Königs von Moab" (Prag 1870); Hitzig, „Die Inschrift des Mesha, Königes von Moab" (Heidelberg 1870). Ueber die Geschichte der Auffindung vgl. noch Quarterly Statement of the Palestine exploration fund, Jan. 1 to March 31, 1870, S. 169 ff.; „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XXIV, 640 ff. Nöldeke.

Mesach, s. Misael.

Mescha, Mesa, Name eines der äußersten Grenzorte der arab. Joktaniden (1 Mos. 10, 30; s. Sephar.) Bochart (Geographia sacra [Frankfurt a. M. 1674], II, 30) denkt an die Südwestgrenze Joktans und vergleicht Muza (Ptolemäus, VI, 7, 7), ehedem Hafenstadt innerhalb des Bab-el-Mandeb, gegenwärtig landeinwärts in der Nähe von Mokha im südlichen Arabien; aber schon Michaelis (Spicilegium geographiae Hebr. exterae [Göttingen 1769—70], II, 214; Supplementa ad lexica hebr. [Göttingen 1785—92], S. 1561) hat diese Ansicht als unhaltbar nachgewiesen. Ebenso ohne ausreichenden Grund combinirt Knobel („Die Völkertafel der Genesis" [Gießen 1850], §. 21, 4) das biblische Mescha mit dem Ort und Thal Bîscha im nördlichen Jemen an der Grenze von Hedschaz und Nedschd, weil Jemen als der eigentliche Sitz der Kachtaniden (Joktaniden) bezeichnet werde. Man hat vielmehr die Grenze der biblischen Joktaniden ganz im Nordosten Arabiens, und zwar ohne Zweifel in der sandigen Gegend bei Bassaro, am Ausfluß des Tigris und Euphrat in den Persischen Meerbusen, zu suchen, da, wo das Alterthum eine Landschaft und Stadt Mesene (Maisân bei Abulfeda und den Syrern) erwähnt und Araber seßhaft kennt. Vgl. Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), V, II, 359 fg.; Tuch's „Commentar über die Genesis", 2. Aufl., besorgt von Arnold und Merx (Halle 1871), S. 212. Kneucker.

Mesech, nach der Völkertafel (1 Mos. 10, 2 = 1 Chron. 1, 5) Sohn des Japhet (s. d.), d. h. Repräsentant eines nördlichen Volks. Er steht hier neben Thubal, mit welchem er auch an allen Stellen des A. T., an denen er vorkommt, verbunden wird, ausgenommen die Dichterstelle Ps. 120, 5. Schon Bochart hat überzeugend nachgewiesen, daß Mesech und Thubal die auch von Herodot (III, 94; VII, 78) zusammengenannten Moscher und Tibarener sind, Völker der Gebirge unweit Trapezunt, welche zuerst bei Hecatäus von Milet (vgl. Stephanus von Byzanz u. d. W. Μόσχοι, Χαλδία und Χοιράδες) und nach-

her noch oft vorkommen. Die LXX schreiben Μοσόχ, was einem masorethischen Mōsech entsprechen würde (wie Μολόχ = Mōlech); die Aussprache der griech. Schriftsteller bestätigt die Richtigkeit jener Form, zumal auch die Samaritaner durch die Plenarschreibart mit Wāu nach dem Mêm den Vocal o oder u ausdrücken.

Moscher und Tibarener erwähnt Ezechiel (Kap. 27, 13) neben den Griechen als Völker, von denen die Tyrier Sklaven und Erzgeräthe bezögen. Die Sklavenausfuhr aus jenen Gegenden ist uns auch sonst von alten Schriftstellern bezeugt; ebenso ist dort der Bergbau uralt, nur daß wir sonst blos von Eisengruben hören. Ez. 32, 26 erscheinen diese Völker als mächtige Barbaren, und ebenso Kap. 38, 2 fg.; 39, 1, wo sie im Heer des wilden nordischen Volks Magog auftreten. Da auch für die Phönizier Moscher und Tibarener die Grenzen der Weltkunde nach Norden bildeten, so ist es erklärlich, daß man mit ihnen den Begriff der äußersten Ferne und Unwirthbarkeit verband. So klagt der Dichter von Ps. 120, 5, er wohne in Mesech und unter den wilden Beduinen (Kedar). Nur eine prosaische Auffassung kann verlangen, daß das hier genannte Mesech ein Kedar benachbartes Volk sei. Der Dichter ist ebenso wenig in der Wüste der Araber wie am Schwarzen Meer gewesen, sondern braucht diese Ausdrücke nur zur Bezeichnung seiner hülflosen Lage.

Die ältern Deutungen von Mesech, wie die auf Kappadocien (wegen Mazaca) bei Josephus („Alterthümer", I, 6, 1), und die auf Mösien in rabbinischen Quellen, können wir auf sich beruhen lassen. Falsch ist allem Anschein nach die Lesart Mesech für Mas bei den LXX in 1 Mos. 10, 23 und in unserm Text 1 Chron. 1, 17. Nöldeke.

Mesopotamien, s. Aram.

Messaloth, s. Masloth.

Messer. Mancherlei harte Stoffe, besonders Steingeschiebe, boten sich dem Menschen zu Werkzeugen und Waffen dar, bevor er das Eisen kannte und zu bearbeiten verstand. Die Abiponer machten sich Messer aus der Kinnlade eines Fisches, die Bewohner der Pelew- und Freundschaftsinseln aus einer am Stein geschärften Muschel; die Mexicaner gebrauchten den Obsidian, die nördlichen Indianer den Feuerstein, welchen auch die Eskimos benutzen, die aber auch Messer aus Walroß machen. Die Messer der Südseeinsulaner sind meist aus Stein. Bekannt sind die Steinmesser, Lanzen und Aexte aus den germanischen Gräbern. Bei manchen Völkern wurden Steinmesser zu heiligen Zwecken beibehalten, nachdem schon Eisen und Stahl gebräuchlich waren. Herodot (II, 86) erwähnt des Brauchs bei den Aegyptern, der nach einer bestimmten Art einzubalsamirenden Leiche mit einem Steinmesser die Weiche aufzuschneiden, um die Bauchhöhle mit Spezereien zu füllen. Nach Plinius (XXXV, 46) verschnitten sich die Cybelepriester mit der testa samia, einem ursprünglich von der Insel Samos gebrauchten Stein. Christl. Abyssinier sollen noch jetzt die Beschneidung mit einem Steinmesser vollziehen. Man suchte den Grund der Beibehaltung des Steinmessers bei dieser Operation in dem Glauben, daß es der Entzündung vorbeuge, er liegt aber in der religiösen Volksanschauung, welcher das Althergebrachte als geheiligt gilt. Daß auch im hebr. Alterthum die Beschneidung mit Steinmessern vollzogen wurde, nachdem der Gebrauch des Eisens bekannt war, ist aus 2 Mos. 4, 25; Jos. 5, 2 gewiß.

Der Hebräer gebraucht verschiedene Namen für Messer. Ma'akelet, zunächst ein Werkzeug zum Zerstücken, Vernichten (von 'akal, trennen, vernichten, daher verzehren, essen), deutet auf den vornehmlichen Gebrauch des Messers, aber nicht beim Mahl (s. Mahlzeit), sondern zum Schlachten der Thiere (1 Mos. 22, 6. 10; Richt. 19, 29), zum Zerlegen der Speisen (daher auch die Zähne [Spr. 30, 14; Luther: unübersetzt] bildlich so genannt werden). Von kleinern Messern zu letzterm Zweck spricht Josephus („Alterthümer", XVII, 7; „Jüdischer Krieg", I, 33, 7). Das Schlachtmesser heißt auch Sakin (Spr. 23, 2). Mit Hereb bezeichnet der Hebräer ein scharfes Instrument überhaupt, daher zum Beschneiden (Jos. 5, 2), zur Bearbeitung der Steine (2 Mos. 20, 25; Luther: Messer), auch das Schermesser (Ez. 5, 1; Luther: Schwert) genannt wird; letzteres heißt auch Taʿar hagalabim, zum Abscheren der Haare im nasiräischen Sinne (4 Mos. 6, 5; 8, 7). Das Messer, um das Schreibrohr zu spitzen, heißt Taʿar hasopher (Jer. 36, 23). Der Dichter von Ps. 52, 4 gebraucht Taʿar als Bild einer verleumderischen Zunge. Das Opfermesser im besondern heißt Mahalaph (Esra 1, 9). Einige halten auch die Mezamerot (1 Kön. 7, 50; 2 Chron. 4, 22; Jer. 52, 18) für Opfermesser; es sind aber Werkzeuge zum Putzen

der Lichter darunter gemeint. Zum Beschneiden des Weinstocks diente das Winzermesser, Mazmera (Jes. 2, 4; Joel 4, 10). Roskoff.

Messianische Weissagungen. Wie das Volk Israel einerseits das Volk der Menschheit ist, sofern es die Bestimmung in sich trägt, an den übrigen (heidnischen) Völkern einen heilsmittlerischen Beruf auszuüben, so ist es andererseits das Volk der Zukunft, es trägt die Bestimmung in sich, die heilsgeschichtliche Entwickelung zu vollenden, die Zeiten zu erfüllen; auch unter den mislichsten und gefahrvollsten Umständen hat es hierauf niemals ganz verzichtet. Die Aussprüche, welche in Betreff dieser, auf die Erfüllung des heilsgeschichtlichen Ideals gerichteten Zukunft in den heiligen Schriften Israels enthalten sind, bezeichnen wir als Weissagungen (s. das Nähere unter Propheten und Weissagung), und da sie meist (obwol nicht nothwendig und durchgängig) an das erhoffte Auftreten einer eminenten königlichen (idealen) Persönlichkeit, den Messias (s. d.), geknüpft sind, so heißen sie messianische Weissagungen.

Wir haben hierbei ins Auge zu fassen: wann und wie solche Aussprüche entstanden sind, wie sich die in ihnen kundgegebenen Hoffnungen und Aussichten entwickelt und ausgebildet haben, wie weit sie wirklich in Erfüllung gegangen sind?

Was die Entstehung der messianischen Weissagungen betrifft, so steht dieselbe mit der Entwickelung des israelitischen Volksthums in unzertrennlichem Zusammenhang; erst von dem Zeitpunkte an konnten sie ihren Anfang nehmen, in welchem Israel mit auswärtigen Völkern in Berührung trat, innerhalb der Großmächte eine centrale Machtstellung anstrebte und sich berufen glaubte, eine höhere welt- und heilsgeschichtliche Mission erfüllen zu müssen. Innerhalb der ersten Periode seiner Geschichte, vor der Gründung des Königthums, war Israel eines solchen Missionsberufs sich noch nicht bewußt. Die Aufgabe des israelitischen Gesetzgebers Mose (s. d.) war zunächst die, das gotterwählte Volk in strenger, religiöser und sittlicher Eigenartigkeit, durch den reinen Monotheismus und ein tiefgenährtes Sündenbewußtsein von den götzendienerischen Völkern abzuschließen. Israel beginnt seine Geschichte mit der Absonderung von den übrigen Völkergruppen, ja, unternimmt mit dem heidnischen Volksthum einen Vernichtungskampf, soweit es durch dasselbe an der Besitzergreifung des Landes, welches ihm als die Wohnstätte Jahve's und seiner Heiligthümer verheißen ist, gehindert wird. Namentlich die ältere Grundschrift (Elohimquelle) stellt die heilsgeschichtliche Führung Israel's in der Art dar, daß Gott mit derselben bezweckt, innerhalb der götzendienerischen Welt des Abfalls ihm eine geheiligte Bundesgemeinde zu stiften, welcher er vermöge seines Wohlgefallens das Land Kanaan zum Eigenthum verliehen hat. Diese Gemeinde ist ein von der Gewalt der Heiden, zunächst der Aegypter, befreites Gottesvolk, in dessen Mitte Gott nun wie in seinem Eigenthum wohnen, welchem er ganz angehören, das er von der Abgötterei unbefleckt erhalten möchte. Die theokratische Institution im allgemeinen, die Einsetzung des Opfer- und Priesterwesens, die Anordnung der Reinigkeits- und Enthaltsamkeitsgesetze hat den Einen Zweck, das Gottesvolk vor Entheiligung durch Götzendienst und heidnischen Wandel sicherzustellen. Gleichwol ist der Götzendienst in Israel niemals gänzlich ausgerottet worden, und vor der Befestigung der Jahvereligion durch das Königthum sehen wir selbst Vorkämpfer für die Herrschaft Jahve's, wie Gideon (s. d.), sich gegen den reinen Jahvecultus versündigen. Den frommen Jahveverehrern erschien daher die Heidenwelt immer mehr als die eigentliche Quelle der Verderbniß Israels. Daß mit der Hoffnung auf den Sieg der reinen Jahveherrschaft zugleich die Hoffnung auf die Ueberwindung und den Untergang des heidnischen Volkthums Hand in Hand geht, ist selbstverständlich.

Diese Doppelhoffnung ist nun auch der Inhalt der messianischen Weissagung. Dieselbe konnte (wie schon de Wette, „Biblische Dogmatik" [3. Aufl., Berlin 1831], S. 109 fg.; v. Coelln, „Biblische Theologie", herausgegeben von Schulz [Leipzig 1836], S. 300 fg., in der Hauptsache richtig erkannt haben) erst von dem Zeitpunkt an sich bilden, in welchem das theokratische Bewußtsein ausgereift, der national-politische Höhepunkt überschritten, der Kampf auf Leben und Tod mit den heidnischen Großmächten (Aegypten, Assyrien, Babylonien u. s. w.) entzündet und meist unglücklich geführt war. Unter David und Salomo feierte Israel die Periode seines national-politischen Aufschwunges und Glanzes und die Blütezeit seiner theokratischen Entwickelung. Mit der Trennung des Südreichs von dem Nordreich begann der national-politische und religiös-theokratische Zerfall. Es ist daher Grund zu der Annahme vorhanden, daß die Entstehung der messianischen Hoffnungen und

Weissagungen in den Zeitpunkt der vollzogenen Reichstrennung, und mit der Entstehung und Ausbildung des Prophetenthums (s. Propheten) zusammen falle. Damit soll nicht geleugnet werden, daß auch schon in früherer Zeit, soweit Israel vor der Davidischen Königsherrschaft im Kampfe mit heidnischen Völkerschaften verwickelt war, die Hoffnung auf Besiegung der heidnischen Völker vereinzelt zum Ausdruck gelangte; aber keinenfalls bildete diese Hoffnung vor der Reichstrennung einen wesentlichen Factor des national-politischen und theokratischen Bewußtseins.

Die geschichtlich unbefangene Darstellung und Würdigung der Entstehungs- und Entwickelungsgeschichte der messianischen Weissagungen wird durch dogmatische Vorurtheile sehr erschwert. Die neutest. Schriftsteller suchten begreiflicherweise ihren Glauben an Christus aus dem A. T. zu begründen und zu erweisen; sie fanden Christus und das Christenthum in demselben durchgängig geweissagt, ja, es erschien ihnen die gesammte theokratische Anstalt als eine Weissagung auf beide. Der geschichtlichen Forschung dagegen ergibt sich in den messianischen Weissagungen des A. T. ein vom Christenthum wesentlich verschiedener Inhalt, und es bedarf daher künstlicher Auslegungsmittel (s. Auslegung der Bibel), der Anwendung von allegorischen, typischen, mystischen, pneumatischen, theologischen Deuteleien, um den Schein einer durchgängigen Uebereinstimmung zwischen Weissagung und Erfüllung herbeizuführen. Wir befolgen hier selbstverständlich lediglich die geschichtliche Methode, unbekümmert um die spätere Deutung. Demzufolge fallen von selbst manche biblische Aussprüche, welche früher als messianische Weissagungen aufgefaßt wurden, als solche dahin. Wenn in dem Gottesspruch 1 Mos. 3, 15 über die Schlange, wonach des Weibes Nachkommenschaft, d. i. der Mensch, die Schlange auf den Kopf zu treten, die Schlange den Menschen in die Ferse zu beißen sucht, die ältere Dogmatik das sogenannte Protevangelium, d. i. eine Weissagung auf die Ueberwindung des Teufels durch Christus, gefunden hat, so wissen wir jetzt, daß keine Spur hiervon darin enthalten ist. Der Kampf des Menschen mit dem tückischen giftigen Thier, das im Orient viel gefährlicher als im Occident, ist an jener Stelle als eine Folge des Sündenfalls dargestellt. Auch der sogenannte Segen Noah's (1 Mos. 9, 26 fg.) ist nicht eigentliche messianische Weissagung. Dieser ältere, von dem zur Zeit der Reichstrennung schreibenden Jahvisten, aus dem Volksmunde aufbehaltene Spruch spiegelt den Haß des theokratischen Volks gegen die kanaanit. Völkerschaften ab, und Semiten wie Japhetiten (s. Sem und Japhet) werden darin als die geborenen Herren über die zur Sklaverei bestimmten Kanaaniter proclamirt. Israels Weltherrschaft ist darin nicht verkündigt, denn die Japhetiten werden, dem Spruch zufolge, in den Zelten Sem's, d. i. mit Semiten gemischt, wohnen (so die richtige Erklärung von 1 Mos. 9, 27); der Redactor des Spruchs hat also Israel eine centrale Weltstellung nicht angekündigt. Eine wirkliche messianische Weissagung dagegen findet sich in den Aussprüchen von der völkersegnenden Bestimmung Abraham's (s. d.). Es wird ein Zweifaches geweissagt: 1) Daß alle Völker sich mit Abraham segnen, d. h. seinen Namen als einen glückverheißenden betrachten werden (1 Mos. 12, 3); 2) daß er der Stammvater vieler Völker sein, ja, daß Könige und Fürsten unter seinen Nachkommen sich befinden werden (1 Mos. 17, 6 fg.; 18, 18; 15, 5; 22, 17). Allein diese Weissagung gehört ihrer Entstehung nach in der spätern (Jahvistischen) Form bereits dem Zeitalter der Reichstrennung an, in welchem Abraham als der Träger der Idee der Reichseinheit und des Principats von Israel über alle andern Völker erschien. Auch die Grundschrift (1 Mos. 17, 5 fg.) hat schon die Vorstellung von Abraham, als dem Völkervater und Fürstenahnherrn, die entstanden ist im ersten Kampf des Königthums mit den, dessen jugendlichen Aufschwung bedrohenden heidnischen Völkerschaften unter Saul (1 Sam. 14, 47 fg.). Hier tritt sie auch in der einfachsten Form auf: Israel, das Urvolk der Menschheit, ist ein Vorbild irdischen Glücks für die übrigen Völker. Auch der Spruch Bileam's (4 Mos. 24, 17 fg.) ist gewissermaßen messianisch, sofern der prophetische Bearbeiter (wol zur Zeit Hiskia's) dem ausländischen Seher in trostloser Zeit Trostworte für Israel in den Mund gelegt hat, aus denen entnommen werden sollte, daß Israel über seine auswärtigen Feinde, nach dem Zeugniß eines derselben, trotz seiner übeln Lage zuletzt doch noch obsiegen werde.

Aber erst durch David's und Salomo's Glanzzeit erhielt die messianische Weissagung ihren farbenreichen geschichtlichen Hintergrund. Wenn auch schon von der Zeit der Eroberung Kanaans an, während der unaufhörlichen Kämpfe mit den kanaanit. Völkerschaften, Hoffnungssprüche auf den endlichen Sieg des Gottesvolks über alles Heidenthum von

Mund zu Mund sich fortpflanzten, so mußte doch Israel erst auf der Höhe national-politischer Machtentfaltung und religiös-theokratischen Glanzes gestanden haben, es mußte eine Weltmacht gewesen sein, um seinen Beruf, die verlorene Weltstellung zurückzuerobern und alle Völker auf Zion in Unterwürfigkeit zu versammeln, so lebhaft in der Erinnerung festzuhalten. Im Kreise der Propheten wurde dieses Weltmachtsbewußtsein fortwährend genährt, und deshalb sind auch die messianischen Weissagungen (s. Weissagung) vorzüglich Producte prophetischer Begeisterung. Als wesentlicher Gegenstand der prophetisch-messianischen Weissagung erscheint mehr und mehr die Heilsbestimmung, die Israel unter den Völkern der Erde zu erfüllen hat, als das göttliche Offenbarungsvolk (vgl. Knobel, „Der Prophetismus der Hebräer“ [Breslau 1837], I, 293 fg.). Daß der Zustand des Reiches unter David als das Ideal erschien, nach welchem Israels Zukunft sich gestalten sollte, erhellt namentlich aus 2 Sam. 7, einer, wie Thenius („Die Bücher Samuel's“ [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 155) mit Recht vermuthet, von den Prophetenschulen aufbewahrten Urkunde. Vor David hatte es in Israel an politischer Einheit, einer geordneten Regierung, einem ständigen Königthum, einer zuverlässigen fürstlichen Dynastie, einem den Cultus zusammenfassenden Mittelpunkte gemangelt. Durch David ist eine glorreiche Dynastie befestigt, die Zukunft des Reiches gesichert, ein „einiges“ Königthum begründet, dem in der theokratischen Tempelverfassung noch eine stärkere Unterlage und eine höhere Weihe zutheil werden sollte (2 Sam. 7, 12 fg.). Und dieses Königthum ist um des Volks willen geschaffen, es hat die Aufgaben des Gottesvolks für das Heil der Welt auszuführen (2 Sam. 14, 23 fg.). So erscheint David's Herrschaft, wie er selbst sie in seinem Schwanengesang (2 Sam. 23, 2 fg.) schildert, als ein Sonnenaufgang, ein wolkenloser Morgenhimmel, unter welchem die Erde von saftigem Grün sprießt. Das ist die Signatur der Davidischen Dynastie, deren Feinde mit weggeworfenen zum Feuer bestimmten Dornen verglichen werden. Daß in diesem „letzten Lied“ ein Spruch David's selbst vorliegt, dem, wie Hitzig („Geschichte des Volkes Israel“ [Leipzig 1869], S. 153), bemerkt „auf seiner Höhe wol schwindeln konnte“, dafür zeugt dessen ganze Fassung; die spätere Zeit hat sich im Geiste desselben ihr Ideal von dem großen König ausgebildet (s. David).

Immerhin aber bleibt das Volk Israel der eigentliche Gegenstand der messianischen Weissagung, und die Voraussetzung, daß es seine Heilsbestimmung innerhalb der Völkerwelt nur durch das Davidische Königthum oder einen Fürsten im Geist und der Kraft David's erfüllen könne, war niemals allgemein verbreitet (s. Messias). Da die frühesten Propheten noch nicht schriftstellerisch thätig waren, so fehlt uns eine genauere Kenntniß von dem Inhalt ihrer Zukunftssprüche. Joel, der älteste Prophet, der über Israel in Schrift weissagte (um das J. 800 v. Chr.), redet nur von der Zukunft des Volks. Mit ihm beginnt die erste geschichtlich zuverlässige Periode der messianischen Weissagungen. Schon bei diesem Propheten zeigt die messianische Weissagung zwei von nun an ständige Grundmerkmale. Sie ist 1) Vorherverkündigung des Gerichts Jahve's sowol über die Heidenwelt als über den abtrünnigen und ungehorsamen Theil seines Volks, und 2) Verheißung eines überaus glücklichen und trostreichen Zeitalters, das nach dem Gerichtsvollzug für die Jahve treu gebliebenen Israeliten anbrechen wird. Das Gericht erscheint bei Joel (Kap. 1, 6 fg.) in einer furchtbaren Heuschreckenplage, die zugleich das Vorzeichen eines göttlichen Gerichtstags, des sogenannten „Tags Jahve's“, ist (Kap. 1, 15; 2, 1 fg. 11; 3, 4 fg.), an welchem die heidnischen Völker, Judas Feinde, vertilgt werden sollen (Kap. 3, 7 fg. 17 fg.). Mit diesem Strafgericht über die Heiden verbindet sich die Beglückung der treu gebliebenen oder doch späterhin aufrichtig bekehrten Jahveverehrer (Kap. 2, 12 fg.). Das messianische Heil besteht zunächst in reichlicher Erneuerung der (durch die Heuschreckenplage verwüsteten) Naturproducte (Kap. 2, 21 fg.); dann aber vorzüglich in göttlicher Geistesausgießung über „alles Fleisch“, die der theokratischen Gemeinde gewissermaßen einen demokratischen Charakter verleiht; denn Söhne und Töchter werden (Kap. 3, 1 fg.) Propheten, Knechte und Mägde Begeisterte. Wunderbare Himmelszeichen begleiten diese außerordentlichen irdischen Vorgänge (Kap. 3, 3 fg. 19 fg.). Zion ist der Berg der Rettung, der Mittelpunkt der neuen vergeistigten und verklärten Theokratie. Die exilirten Israeliten kehren dahin (Kap. 3, 6. 21 fg.), unter dem unmittelbaren Schutz Jahve's, zurück. Jerusalem ist von jetzt an die unvergängliche Wohnstätte des Heils; von dort fließt ein Heilsquell; Aegypten dagegen und Edom, als Repräsentanten des Heidenthums, werden zur

Wüste. Eine allgemeine Sündenvergebung von seiten Jahve's drückt auf das messianische Heilsleben das vollendende Siegel (Kap. 3, 26).

Der Vorstellungskreis, aus welchem diese Doppelweissagung entsprungen ist, bewegt sich noch nicht auf der Höhe eines durchgeläuterten sittlichen Bewußtseins. Der Abschluß des Weltdramas mit der Vernichtung der heidnischen Völker verletzt das Gefühl der Menschenliebe; der Glaube an die Bestimmung Israels zu unbedingter Weltherrschaft ist nicht frei von particularistischer Selbstsucht und theokratischem Hochmuth; die Hoffnung auf eine Ueberfülle materiellen Genusses, die auch noch in der christl. Zeit zu den groben chiliastischen Verirrungen Veranlassung gab, ist phantastisch und hat einen sensuellen Hintergrund. Gleichwol liegt auch wieder in der unverwüstlichen Hoffnung auf den Untergang der Abgötterei, die Vernichtung der gottfeindlichen Weltmächte und in dem unerschütterlichen Vertrauen auf den schließlichen Sieg des reinen Monotheismus, der im israelitischen Gottesstaat geoffenbarten Wahrheit und Gerechtigkeit, etwas ungemein Erhebendes. In der schlimmsten Zeit ist durch diese Hoffnung und dieses Vertrauen das israelitische Volksthum und der reine Gottesglaube erhalten und Israel dadurch befähigt worden, den Welterlöser aus seinem Schos hervorzubringen.

Die beiden messianischen Grundmerkmale, das Strafgericht und die Reichserneuerung, fehlen in der Regel in den auf Joel folgenden Weissagungen nicht; sie sind die Angelpunkte, um welche die messianischen Erwartungen und Vorstellungen sich fortan drehen. Je tiefer Israel, namentlich im Zehnstämmereich, sinkt, desto stärker tritt die Androhung des Strafgerichts in den Vordergrund (vgl. Am. 8, 1 fg.; 9, 1—4). Dem Amos (20—25 Jahre später als Joel) erscheint bereits die heidnische Großmacht Assyrien als Werkzeug der strafenden Gottesgerechtigkeit über das abtrünnige Volk. Aber nicht ganz soll Israel vertilgt, sondern wie Korn geschwungen werden (Am. 9, 7 fg.). Hier knüpft die über Joel's Gesichtskreis hinausgehende Hoffnung auf eine glorreiche Erhebung der Davidischen Dynastie an. Das Zehnstämmereich soll unter das Davidische Scepter zurückkehren, das Gebiet, das einst David dienstbar war, Israel wieder unterworfen werden, allgemeiner Wohlstand, überschwengliche Fruchtbarkeit sollen den erneuerten Gottesstaat beglücken, kein fremder Eroberer soll mehr Gefangene daraus fortführen (Hos. 9, 11 fg.). Mit dem wachsenden Abfall, der zunehmenden sittlichen Verderbtheit mehren sich die Strafe drohenden Weissagungen, so namentlich bei Hosea (etwas später als Amos, gegen die Mitte des 8. Jahrh. v. Chr.). Insbesondere das verderbliche Umsichgreifen der Abgötterei veranlaßt diesen Propheten (Kap. 4, 11 fg.; 8, 3 fg.; 10, 5 fg.; 13, 1 fg.) zu Strafverkündigungen. Viel mehr eine Zukunft des Schreckens, als des Glücks, eröffnet sich seinem umflorten Auge. Eine Strafexilirung nach Aegypten steht für die abtrünnigen Israeliten in Aussicht (Kap. 8, 13; 9, 3 fg.; 11, 5 fg.; ähnlich nur noch der ältere Sacharja [Kap. 10, 10]). Doch ist die Hoffnung auf das messianische Heil auch in seiner Seele nicht ganz erloschen. Sie schließt sich an die erwartete Bekehrung eines Theils von Israel an (Hos. 5, 15; 6, 1 fg.). Jahve, in erneuerter Liebe zu seinem Volk, wendet dann das Strafgericht ab (Kap. 11, 8 fg.). Nachdem Israel (insbesondere das Zehnstämmereich) auf Assyriens und Aegyptens Bundesgenossenschaft, auf alle Gemeinschaft mit dem Heidenthum verzichtet hat, kehrt Gottes Gnade, und mit ihr des Landes Fruchtbarkeit und Wohlstand, wieder (Kap. 14, 2 fg.). Immerhin ist die Heilsverkündigung bei diesem Propheten (Kap. 14, 10) nur eine bedingte und die elegische Tonart in seinen Weissagungen vorherrschend, wogegen bei dem fast gleichzeitigen ältern Sacharja (Kap. 9, 9—12) die hoffnungsvolle heitere Stimmung überwiegt. Jerusalem wird von dem letztern zur Freude aufgefordert; ein Zeitalter des Friedens bricht an, der erhoffte (messianische) Friedensfürst reitet zum Zeichen seines milden Sinnes auf dem friedlichen Eselsfüllen, die Werkzeuge des Kriegs werden aus Jerusalem entfernt, ohne Waffengewalt beugen sich vom Nil bis zum Euphrat alle seine Feinde, die israelitischen Gefangenen kehren in die Heimat zurück. Diese Weissagung hofft auf die Wiederherstellung des Gesammtreichs, trotz des zunehmenden Verfalls im Zehnstämmereich.

In ihre zweite Periode tritt die messianische Weissagung mit Jesaja ein. Bis dahin war das Unheil für das Zehnstämmereich hauptsächlich nur drohend; unter Jesaja brach es über dasselbe mit aller Macht herein und bereitete sich auch für Juda unverkennbar vor. Die Strafdrohungen nehmen daher einen concretern, national-politischen Charakter an, während die Hoffnungsweissagungen zu um so kühnerm idealem Flug sich erheben.

Die Drohungen sind zunächst gegen die unbußfertigen Israeliten gerichtet; von diesen muß das Gottesvolk gesäubert werden, das messianische Volk ist ein Rest von Entronnenen oder Geretteten — denn über die gründliche Verderbtheit der Masse täuscht sich der Scharfblick des Propheten nicht. Er verkündet (Kap. 1, 28 fg.; 3, 8 fg.; 6, 13; 9, 12 fg.; 10, 20 fg.; 29, 13 fg.; 33, 14 fg.) den Gottvergessenen die Zorngerichte des gerechten Gottes. Assyrien ist die göttliche Strafruthe (Kap. 8, 7 fg.; 19, 5 fg.). Die Idee Joel's vom Gerichtstag Jahve's ist geschichtlich realistisch fortgebildet und auf Israel angewandt; Jahve wird über die frevelhaften fürstlichen Unternehmungen Gericht halten (Kap. 2, 12 fg.). Erst nach der durch die Gottesgerichte herbeigeführten Läuterung wird ein Jahve würdiger sittlicher Zustand des übriggebliebenen Volks eintreten und Jerusalem wieder der gnadenreichen Gegenwart Jahve's sich erfreuen, wie einst beim Wüstenzug (Kap. 4, 2—6). Auch Jesaja hofft (Kap. 9, 3 fg.; 11, 4 fg.) in dieser glücklichen Zeit die Herstellung von Gesammtisrael, in Verbindung mit der Vernichtung der assyr. Herrschaft. Unter einem idealen gotterfüllten Herrscher (s. Messias) kommt das Gute zur vollen Geltung (Kap. 11, 4 fg.), und selbst das Böse verliert dann seine schadenstiftende Kraft. In dieser Weise ist die Weissagung vom friedlichen Weilen des Wolfs beim Lamm, des Panthers beim Böcklein auf dem Weideplatz u. s. w. (Kap. 11, 6 fg.) bildlich zu verstehen. Reine Gotteserkenntniß, ja, Gottes Geist selbst, erfüllt dann die Bürger des Landes und macht dem Bösen ein Ende; die geflohenen und zerstreuten Israeliten kehren aus den entferntesten Gegenden in die beglückte Heimat zurück; die Eifersucht zwischen Ephraim und Juda hört auf, beide Reiche gehen jetzt auf gemeinsame Eroberungen aus, Lob- und Danklieder steigen zu Jahve empor. Jerusalem ist Hauptstadt und Mittelpunkt des erneuerten Gottesstaats, die Erlösung des Volks ist vollbracht (Kap. 11, 11—12, 6; 32, 16 fg.). Demgemäß sind die angedrohten und durch die Großmacht Assyrien vollzogenen göttlichen Strafgerichte, wenn auch schwer und furchtbar, doch nur vorübergehend; Jahve's Erbarmen über sein durch Leiden geläutertes und gebessertes Volk dagegen dauert ewig fort (vgl. auch die Schilderung Kap. 30, 18 fg.). Besonders wird das Verhältniß der armen, von den Vornehmen und Mächtigen bisher bedrückten Israeliten im messianischen Zeitalter wohlthätig sich umgestalten; die Mächtigen werden jetzt, was sie immer hätten sein sollen, zum Hort der Armen und Schwachen (Kap. 32, 1—8). Mit angenehmen Gefühlen sieht das Volk auf die überstandene Drangsal zurück (Kap. 33, 18 fg.). Allein auch die Heiden werden nicht (wie bei Joel) vernichtet, sondern die Jesajanische Weissagung hofft auf die Bekehrung der heidnischen Großmächte (Aegyptens und Assyriens) zur Jahvereligion; dann wird Israel als dritte Großmacht in einen Völkerbund mit den beiden andern treten, und die drei (wol unter Einem messianischen Oberhaupt vereinigten) Völker werden zur Segensquelle für die ganze Menschheit werden (Kap. 19, 23 fg.).

Auch einen andern Propheten dieses Zeitalters, den Micha (s. d.), hatte der bevorstehende und erfolgte Untergang des Zehnstämmereichs zu messianischen Weissagungen veranlaßt. Nicht nur Samaria, auch Juda, wird in der Folge vom Feind verwüstet, auch Jerusalem wird zerstört (Kap. 1, 6 fg. 9 fg.; 3, 12; 4, 10) und nur ein „Rest" gerettet werden (Kap. 2, 12; 4, 6; 7, 12). Diese geretteten, aus der Gefangenschaft heimkehrenden Jahveverehrer bauen die Mauern des zerstörten Jerusalems wieder auf (Kap. 4, 8; 7, 11). Der Prophet legt selbst bei Jahve Fürbitte ein für sein Volk, und findet Erhörung; durch seine Wundermacht bricht Jahve die Herrschaft der heidnischen Großmächte, vergibt die Schuld seines Volks, wirft, seinem mit Abraham geschlossenen Bund gemäß, alle Sünden der Israeliten in die Meerestiefe (Kap. 7, 14 fg.). Auch die verwandten Weissagungen Nahum's (s. d.) gehören gleichfalls in diese Periode. Bereits sieht der Prophet Assyriens Macht zertrümmert (Kap. 1, 9 fg.), und dessen Hauptstadt, Ninive (s. d.), dem Untergang geweiht (Kap. 1, 14; 2, 2 fg.). Mit dieser Drohung gegen die heidnische Großmacht verbindet er (Kap. 2, 3 fg.) die Hoffnung auf Israels Wiederherstellung durch Jahve.

Diese zweite Periode der messianischen Weissagung ist durch ihre bestimmte Beziehung auf die von Assyrien drohenden Gefahren charakterisirt. Das Gericht, welches nach den Voraussetzungen der ersten Periode durch Jahve selbst am Heidenthum im Thal Josaphat vollzogen werden sollte, vollzieht sich jetzt an dem Repräsentanten der heidnischen Weltmacht, Assyrien. Die Erwartung einer glänzenden und allgemeinen Weltherrschaft des theokratischen Volks ist herabgestimmt; den heidnischen Großmächten ist für den vor-

ausfichtlichen Fall ihrer Bekehrung zur Jahvereligion Theilnahme an der Weltherrschaft Israels zugesichert. Die Herabstimmung der nationalen Hoffnungen ist aber zugleich von einer Erhebung des Volksgeistes zu sittlichen Idealen begleitet, deren Erfüllung im messianischen Zeitalter erwartet wird. Die reine Jahvereligion, die Religion der Gerechtigkeit, Wahrheit, Gotteserkenntniß und Menschenliebe, soll von Zion aus über die ganze Menschheit sich verbreiten und sie beglücken.

Die dritte Periode der messianischen Weissagungen beginnt mit dem Sturz der assyr. Herrschaft und der Errichtung des babylonischen (chald.) Weltreichs vom J. 625 an. Das Zehnstämmereich ist seit dem J. 720 aufgelöst, und Juda seit Ahas (s. d.) Assyrien tributpflichtig geworden. Nur die messianischen Drohungen, aber nicht die Hoffnungen, sind in Erfüllung gegangen. Die judäischen Fürsten, die auf Jesaja folgten, insbesondere Manasse, thaten alles, um das Reich Juda durch Abgötterei und Sittenlosigkeit zu untergraben und zu zerrütten. Die Reform des Josia (vom J. 639 an) durch das Gesetzbuch konnte den erloschenen theokratischen Geist nicht zu neuem Leben anfachen, und seine Söhne und Nachfolger (s. Joachas, Jojakim, Jojachin, Zedekia) zeigten sich völlig unfähig zur Rettung des Staats. Daß die Propheten unter diesen ungünstigen Zeitverhältnissen die messianische Hoffnung festhielten, diese Thatsache ist ein Zeugniß für ihr hohes Gottvertrauen und ihren ungebrochenen Glaubensmuth. Zwar bedrohten die Chaldäer unter Zephanja (vom J. 630 an) das Land noch nicht; dagegen (vgl. Hitzig, „Die 12 kleinen Propheten" [3. Aufl., Leipzig 1863], S. 281 fg.) überschwemmten damals die Scythen Palästina mit ihren wilden Horden. Die Vorstellung vom Gerichtstag Jahve's, der über die unbußfertigen Judäer Strafe verhängen soll, nimmt bei diesem Propheten (Kap. 1, 7 fg.) wieder eine hervorragende Stelle ein; aber auch die heidnischen Völker erwartet das göttliche Strafgericht (Kap. 2, 4 fg.). Die Weissagung Jesaja's von der Bekehrung der Heiden wird wiederholt; ebenso die vom treu gebliebenen Rest der Frommen in Israel, der die Sittlichkeit wieder zu Ehren bringt (Kap. 3, 9 fg.). Der Prophet schließt ab mit der Aufforderung zum Jubel, denn Jahve hat Jerusalem geschirmt, die Feinde sind abgezogen, und auch die gefangenen Israeliten werden zurückkehren (Kap. 3, 14 fg.). Unstreitig zeigt sich die messianische Erwartung hier bereits in einer abgeschwächten Gestalt; mit der augenblicklichen Rettung, trotz der zerrütteten Landeszustände, gibt der Prophet sich zufrieden. Auf ihrer Höhe dagegen erscheint dieselbe in dieser Periode bei Jeremia (s. d.). Er hat den ganzen Jammer von Josia's Regierungszeit an miterlebt als ein vielfach Verkannter, Verfolgter und Gemishandelter. Die Straf- und Drohreden treten begreiflich bei ihm in den Vordergrund; um so mehr, je unaufhaltsamer das Verderben hereinbrach, je unbelehrbarer die Fürsten und Staatslenker über die Erfolglosigkeit ihres Widerstandes sich zeigten. In demselben Verhältniß aber, in welchem mit dem nahenden Verschwinden des judäischen Reichs vom Schauplatz der Geschichte die Hoffnung auf Israels theokratische Weltherrschaft sinkt, erhebt sich die messianische Weissagung zu dem Gedanken, daß ein geistiger und sittlicher Umschwung von Jerusalem aus die Völker ergreifen und die Weltverhältnisse innerlich umgestalten werde. Dem erleuchteten Propheten schwebt (Kap. 3, 16) eine Zukunft vor, welche keiner Bundeslade mit dem geschriebenen Gesetz mehr bedürfen wird; er sieht das Zeitalter eines „Neuen Bundes" nahen (während frühere Weissagungen nur die Erneuerung des Alten Bundes in Aussicht nehmen), in welchem Gott sein Gesetz in das Innere der Menschen schreiben, in ihr Herz die Worte graben wird: „Ich will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein" (Kap. 31, 31 fg.). Von ältern Propheten hat er (Kap. 3, 18) die Idee der Herstellung Gesammtisraels entlehnt. Auch er hofft (Kap. 30—33) auf eine glückliche Erneuerung des israelitischen Staats, und zwar gerade in dem Zeitpunkt, in dem die schreckliche Katastrophe der Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer unaufhaltsam hereinbrach. Auf siebzig Jahre bestimmte er (Kap. 29, 10 fg.) die Zeit bis zur Rückkehr des exilirten Volks, eine runde Zahl (s. Zahlen; vgl. Jes. 23, 17), die nicht buchstäblich gemeint war. Unter der Herrschaft des „Neuen Bundes" wird die Abgötterei ein Ende nehmen, er wird ein „ewiger" Bund sein, Eine Gesinnung wird alle Mitglieder des Bundesvolks durchdringen, gerade so viel Gutes werden sie dann empfangen, als jetzt Böses über sie gekommen ist (Kap. 32, 36 fg.). Auch harte Gefangenschaft konnte den Glaubensmuth dieses Propheten nicht brechen. Auch während der Schrecknisse, Gefahren und Entbehrungen der Belagerung Jerusalems läßt er (Kap. 33, 4 fg.) nicht von dem zuversichtlichen Glauben, daß Jahve alle Wunden wieder heilen, die Gefangenen

zurückführen, die Schuldigen entsündigen, auch mit dem exilirten Israel unter den Heiden seinen Namen verherrlichen werde.

Nicht alle Propheten jener Zeit standen auf Jeremia's Höhe. Der jüngere (zweite) Sacharja (Kap. 12—14), der wol die Zerstörung Jerusalems und die Wegführung der Judäer ins Exil nicht mehr erlebte, aber das Unheil nahen sah (Kap. 12, 2 fg.), weissagt gleichfalls eine Zeit des Heils und Friedens in späterer Zukunft, nach geschehener Entsündigung des Volks (Kap. 13, 1 fg.). Die Weissagung von einem übriggebliebenen Drittheil von Frommen wird dahin modificirt, daß auch dieser nochmals im Prüfungsfeuer geschmolzen werden muß (Kap. 13, 8 fg.). Der Tag Jahve's bringt bei diesem Propheten mit dem Gericht über die Heiden zugleich die neue messianische Reichsordnung. Jahve ist dann König über die ganze Erde, alle Völker sind seine Unterthanen und müssen, wenigstens einmal im Jahre, nämlich zur Feier des Laubhüttenfestes, nach Jerusalem pilgern. Wenn Jeremia in der von ihm angekündigten messianischen Periode sogar das gefeiertste überlieferte Heiligthum, die Bundeslade, als kein Bedürfniß mehr betrachtet, so läßt dieser Prophet die Theilnahme am Heil nicht nur durch die Mitfeier des Laubhüttenfestes bedingt sein, sondern fordert auch, daß sämmtliche Rosse dem Jahve geweiht, daß die den Laien zum Zubereiten des Opferfleisches dienenden Töpfe so hochheilig sein sollen wie bisher die priesterlichen Opferschalen (Kap. 14), ja, daß alles Küchengeschirr in Jerusalem dem Jahve gehören soll. Seiner Ansicht zufolge soll Jahve's Name nicht, wie bei Jeremia, in die Herzen, sondern auf die Schellen der Rosse geschrieben werden. Auch Habakuk (s. d.) fällt in dieselbe Zeit. Er sieht (Kap. 2, 8 fg.) den Untergang der sein Vaterland bedrohenden Chaldäer voraus, schaut (Kap. 3, 13) Gott, wie er seinem Volk zu Hülfe zieht, und preist Jahve als seine Stärke.

Zu den exilischen Propheten, welche die Höhe Jeremia's wenigstens nicht mehr ganz erreichen, gehört auch Ezechiel (s. d.). Die Straf- und Drohrede herrscht auch bei ihm vor, insbesondere vor dem Fall Judas, wogegen er nachher zu hoffnungsreichen Weissagungen sich aufschwingt. Besonders den heidnischen Völkern verkündigt er die göttlichen Strafgerichte. Seinem Volk gegenüber hofft er (Kap. 16, 60 fg.), ähnlich wie Jeremia, auf die Stiftung eines neuen ewigen Bundes, den Gott mit den im Exil geläuterten heimkehrenden Israeliten schließen wird (Kap. 20, 40 fg.). Dann kommt die Zeit der Bestrafung für Israels Feinde (Kap. 36, 5). Für das gerettete Israel folgt nunmehr im wieder angebauten Gelobten Lande eine Zeit erneuerten Wohlstandes (Kap. 36, 9 fg.). Allerdings nicht Israels Verdienst ist diese glückliche Wendung, sondern Gott will seinen, durch die Sünden seines Volks unter den Heiden entweihten, Namen wieder durch sein Volk zu Ehren bringen (Kap. 36, 22 fg.). Ezechiel trifft übrigens mit Jeremia darin zusammen, daß er die theokratische Erneuerung Israels an die innere Umwandlung des Geistes und Herzens, also an sittliche Bedingungen, knüpft (Kap. 36, 25 fg.). Deshalb erscheint das erneuerte Israel dem Propheten (Kap. 37, 1—14) als ein von den Todten erstandenes Volk. Die Reichstrennung hat jetzt ein Ende; Gesammtisrael lebt vereinigt unter Einem König und Einem Gott (Kap. 37, 15 fg.). Gott wohnt wieder in der Mitte seines Volks, wie in den Tagen der Vorzeit, und auch die heidnischen Völker müssen ihm huldigen (Kap. 37, 27 fg.). Noch ist allerdings ein letzter Feind, Gog (s. d.), vor dem Anbrechen des messianischen Zeitalters zu überwinden (Kap. 38, 39). Mit der Niederlage der barbarischen Scythen ist der vollständige Sieg über das in seinen letzten Repräsentanten geschlagene Heidenthum errungen. Nun folgt die Einrichtung des neuen Gottesstaats (Kap. 40—48), ein neuer, Gottes würdigerer Tempel als der zerstörte war, eine neue Vertheilung des Heiligen Landes unter das erwählte Volk, eine neue Priesterschaft und eine neue Cultusform. Hiermit sinkt jedoch die Weissagung auf den levitisch-theokratischen Standpunkt zurück. Das theokratische Gesetz behält seine Herrschaft, und wenn im neuen Jerusalem das tägliche Opfer am Abend wegfällt (Kap. 46, 13 fg.), so wird dafür der Betrag des Morgenopfers erhöht (Kap. 45, 23 fg.; 46, 4 fg.). Die Priester sollen im neuen Gottesstaat gebunden sein an die Reinigkeitspflichten des Hohenpriesters (Kap. 44, 22 fg.), die Fremden sollen das Recht von Eingeborenen erlangen (Kap. 47, 22 fg.), das Land soll gleichmäßig unter alle Stämme vertheilt werden (Kap. 47, 13 fg.; 48), und eine Wunderquelle vom Tempel ausfließen, welche den von ihr bewässerten Bäumen heilkräftige Blätter verschafft (Kap. 47). Als Grundform für Tempel- und Stadtbau gilt das Quadrat. Es ist dem Propheten mit der Errichtung seiner neuen Heiligthümer voller Ernst, wenn er

sich auch von der einstweiligen Unausführbarkeit überzeugt halten mochte; er kann sich nun einmal die Vollendung des Gottesreichs, nach dem Entscheidungskampf mit den heidnischen Weltmächten, in anderer Weise nicht vorstellen. Daß seine Vorstellungen weder bewußte noch unbewußte Symbole oder gar Typen der christl. Kirche sind, das bedarf für die unbefangene Auslegung nicht erst des Beweises.

In denselben Zeitpunkt ungefähr fallen die dem echten Jesaja nicht angehörenden Weissagungen Kap. 24—27. Der Verfasser weissagt die Vernichtung des chald. Weltreichs, die Wiederherstellung des theokratischen Staats, die Gottesherrschaft auch unter den Heiden (vgl. namentlich Kap. 25, 6 fg.) — Hoffnungen, die sich auch schon bei frühern Propheten finden. Seine Anschauung (Kap. 26, 7 fg.) ist aber eine sittlich geläuterte; die neue Reichsherrschaft wird auf den Grundlagen der Gerechtigkeit ruhen. Das Symbol Ezechiel's von der Auferstehung des erstorbenen Volks findet sich auch hier (Kap. 26, 19). Eine vollgültige Sühne bildet die Schlußweihe des messianischen Zeitalters (Kap. 27, 9); die zerstreuten Exulanten werden gesammelt und zu Einem Volk vereinigt (Kap. 27, 12 fg.). In die Zeit des Exils fällt die Weissagung Kap. 34, 35. Bereits wird in Kap. 35 die Heimkehr der Exulanten nach Palästina geschildert. Die Schilderung ist hochpoetisch; die Wüste, durch welche die Heimkehrenden ziehen, nimmt an ihrem Jubel theil (Kap. 35, 1 fg.) und schmückt sich mit edeln Gewächsen. Jahve selbst stellt sich als Führer an die Spitze des Zugs. Die Blinden werden dann sehen, die Tauben hören, die Lahmen hüpfen und die Stummen jubeln (Kap. 35, 5 fg.; vgl. Matth. 11, 5) — ohne Zweifel vom Propheten bildlich gemeint. Die Gefahren und Widerwärtigkeiten der Wüste belästigen die Heimkehrenden nicht, keine reißenden Thiere lauern, in Jubel und Freude erreichen die Exulanten Jerusalem.

Mit dieser Weissagung gelangen wir zu der Trost- und Verheißungsrede des „großen Unbekannten" (Kap. 40—66). Bereits geht die chald. Weltmacht ihrem Fall entgegen, und es erhebt sich das medisch-pers. Weltreich unter Cyrus (Kap. 44, 28; 45, 1). Des Volkes Sünde ist durch seine Leiden im Exil gesühnt (Kap. 40, 2); die Stunde der Erlösung hat geschlagen (Kap. 40, 10). Die Exulanten sind zwar unter sich selbst getheilt; der Prophet hat in ihrem Kreis bittere Feinde, manche von ihnen haben sich der Abgötterei ergeben (Kap. 57, 3 fg.). Diese sind der Heimkehr abgeneigt. Ja, auch in manchen Jahve äußerlich treu Gebliebenen ist der echte theokratische Geist erloschen (Kap. 48, 1 fg.; 58, 1 fg.; 59, 2 fg.). Von diesen unterscheidet der Prophet die „Gerechten", die „Knechte Jahve's", die vom Geist Jahve's beseelten Reste des Volks Israel, an diese ist seine Weissagung gerichtet. Es sind vor allem Trostsprüche (Kap. 40, 1 fg.). Die Gerechten sollen sich durch die der Heimkehr entgegenstehenden Schwierigkeiten nicht schrecken lassen; denn Jahve sorgt durch seine Wundermacht für sie. Er bewässert und bepflanzt die Wüste auf ihrem Durchzug (Kap. 41, 17 fg.; 48, 21) und schirmt sie vor der Hitze (Kap. 49, 10); mit inniger Liebe nimmt er die einen Augenblick Verstoßenen wieder auf (Kap. 54, 7 fg.); Jerusalem stellt er aufs herrlichste wieder her (Kap. 54, 11 fg.; 60, 10); die ganze Natur wetteifert, den Exulanten ihre Producte zu spenden (Kap. 55, 12 fg.); von allen Seiten her kommen Huldigungen und Geschenke der zu Jahve sich bekehrenden Völker (Kap. 60, 1 fg.). Jahve selbst erfüllt mit seinem Glanz das neuerbaute Jerusalem, sodaß es der Beleuchtung durch Sonne und Mond nicht mehr bedarf (Kap. 60, 19 fg.). Alle Heimgekehrten nehmen den Rang von Priestern ein, und die auswärtigen Völker und Fürsten leisten ihnen als Laien Dienste (Kap. 49, 23; 60, 14 fg.; 61, 6 fg.). Die bekehrten Heiden nehmen dafür an den Satzungen der erneuerten Theokratie gleichfalls theil (Kap. 56, 3 fg.), und Israel wird das priesterliche Missionsvolk für alle Nationen, das Volk der Menschheit (Kap. 42, 1 fg.; 49, 6 fg.; 51, 4). Gleichwol weissagt auch dieser Prophet nicht die Aufhebung des alttest. Gesetzes; namentlich hält er fest an der Verpflichtung zur Heilighaltung des Sabbats (Kap. 56, 2 fg.; 58, 13) und zur Enthaltung von unreinen Speisen (Kap. 65, 4; 66, 17); aber er sucht die theokratischen Vorschriften zu vergeistigen und mit sittlichem Inhalt zu erfüllen (Kap. 58, 3 fg.). Dazu gießt Gott seinen Geist über die erneuerte Gemeinde aus (Kap. 42, 1 fg.; 44, 3), diese weiht alle zu Jüngern Jahve's (Kap. 54, 13; 59, 21). Das Volk wird ein gerechtes und heiliges Volk (Kap. 60, 21; 62, 12). Jahve hat dessen Gebet um Sündenvergebung, nachdem die Gerechten für die Sünder stellvertretend und genugthuend gebüßt (s. Knecht Gottes; vgl. Kap. 53, 2 fg.; 57, 1 fg.), erhört (Kap. 65, 1 fg.). Alles wird erneuert, selbst Himmel und Erde, und der vorigen Zeiten wird nicht

mehr gedacht (Kap. 65, 17; 66, 22). In die selige Harmonie des messianischen Heilsbewußtseins bringt schließlich nur Ein greller Mißton, die Gerichtsvollstreckung Jahve's an den Gottlosen; denn es gehört mit zum Genuß des messianischen Heils, hinauszugehen auf die Stätte vor Jerusalem, wo Jahve Gericht gehalten hat, und die Leichname der unbeerdigt liegen gebliebenen getödteten Feinde zu schauen, welche zum Zweck der Straferhöhung die Empfindung der Verbüßung ihrer Strafe beibehalten haben (Kap. 66, 24).

Noch ist in Jesaja (Kap. 13; 14, 3 fg.) der Tag Jahve's als furchtbarer Gerichtstag für Babel geschildert; ähnlich wie Kap. 21, 1 fg.; 14, 1. 2 wird die friedliche Heimkehr der Exulanten geweissagt, aber nicht mit der weitherzigen Gesinnung des Verfassers von Kap. 40—66; denn die Ausländer sollen Knechte und Mägde der Israeliten werden (Kap. 14, 1 fg.). Dieselben Zukunftsgedanken beschäftigen den Verfasser von Jeremia Kap. 50, 51. Babel muß für die Israel angethane Unbill büßen, nachdem Israel durch die von den Chaldäern über es verhängten Leiden seine Schuld gegen Jahve abgebüßt hat (vgl. besonders Kap. 50, 17 fg.); die Zeit der Rache für Israel ist jetzt angebrochen (Kap. 51, 34 fg.).

Die kühnen und großartigen Hoffnungen nicht nur der ältern Propheten, sondern auch des zweiten Jesaja blieben freilich in der Hauptsache unerfüllt. Babel verfiel nicht, wie dieser geweissagt, dem Gottesgericht, und ein späterer Apologet sah sich deshalb veranlaßt, im Buch Jona (s. d.) die der Unglaubwürdigkeit beschuldigte prophetische Weissagung zu vertheidigen. Die Exulanten kehrten nur zu einem verhältnißmäßig geringen Theil, meist nur Judäer, zurück und, trotz der Restauration des Gesetzes durch Esra (s. d.) und Nehemia (s. d.), wollte die Opferflamme der theokratischen Begeisterung nicht mehr auflodern. Haggai's (s. d.) Weissagung zeigt uns bereits die klägliche Lauheit und Gleichgültigkeit der „erneuerten Gemeinde“; von neuen Ideen keine Spur mehr, seine erste Mahnrede (Kap. 2, 1 fg.) zur Wiederaufnahme des vernachlässigten Tempelbaues weissagt wol einen Völkerzug nach Jerusalem, um den in Aussicht stehenden Tempel mit kostbaren Weihgeschenken auszuschmücken; allein der „Botschaft fehlt der Glaube“ an die Erfüllung der früher erhofften idealen Zukunft, und der Prophet will sich auch mit den realen Zuständen, mit Serubabel (s. d.), als Landesretter, begnügen lassen (Kap. 2, 23). Aehnlich verhält es sich mit dem jüngsten (dritten) Sacharja, obwol er wahrscheinlich den Retter (s. Messias) erst in der Zukunft sieht (Kap. 3, 8; 6, 12). Die allgemeinen Hoffnungen der ältern Propheten, daß nach dem Verlauf der Periode der Heimsuchung Jahve seinen Wohnsitz wieder in Jerusalem nehmen, daß Zion seine treue Stadt werden, daß der Wohlstand Israels wieder aufblühen und daß zahlreiche Heiden sich bekehren würden (Kap. 8, 11 fg.), wiederholen sich ohne alle Originalität, mit Ausnahme etwa des Gedankens (Kap. 8, 19), daß die Fasten sich zur messianischen Zeit in Freudenfeste verwandeln würden. Als endlich zur Zeit Maleachi's (s. d.) der Tempel wiederhergestellt war, sieht sich der Prophet (Kap. 2, 6 fg.) genöthigt, statt an die Heiden, Strafreden an die ausgearteten einheimischen Priester zu halten. Er weissagt (Kap. 3, 1) ernstlich Gottes Gericht und hält sich selbst für den Wegbereiter. Aber wieder gilt das Läuterungsfeuer den Leviten und Sündern in dem erneuerten Israel selbst (Mal. 3, 3 fg.). Die Frevler unter den Juden erwartet am Gerichtstag Untergang, die Gerechten Glück und Freude. Stimmen diese Erwartungen im wesentlichen mit ältern Weissagungen lediglich überein, so ist dagegen diesem Propheten (Kap. 3, 3) die Verheißung einer Wiederkunft des Propheten Elia (s. d.) vor dem Gerichtstag eigenthümlich. Der vorbereitenden Einwirkung Elia's wurde (Kap. 3, 24) ein sittenverbessernder, Gottes Zorn von dem Lande abwendender Einfluß zugeschrieben.

Maleachi hatte um die Mitte des 4. Jahrh., gegen das Ende der pers. Oberherrschaft, geweissagt. Auch seine Weissagung hatte sich nicht erfüllt. Die jüd. Gemeinde wechselte mit dem Sturz der pers. Monarchie durch Alexander den Großen (s. d.) nur die Herren, gelangte aber nicht mehr zu politischer und nationaler Selbständigkeit. Hatten die Perser die jüd. Nationalität noch möglichst geschont, so war dies unter den griech. Herrschern nicht mehr der Fall; in der überlegenen griech. Bildung lag überhaupt ein das Judenthum zersetzendes Element. Die Gefahr der Auflösung der theokratischen Anstalt bewirkte bei den gesetzestreuen Juden ein strammeres Anziehen der Gesetzeszügel. Allein im ganzen geht das Judenthum unaufhaltsam der Auflösung entgegen, und nur außergewöhnliche Ein- und Uebergriffe in den herkömmlichen Glauben und die überlieferte Sitte, wie das Attentat des Antiochus Epiphanes und die makkabäische Erhebung, vermochten vorübergehend den Geist der messianischen Weissagung nochmals zu wecken. Bei Sirach

(s. d.), zur Zeit des Uebergangs vom 3. zum 2. Jahrh. v. Chr., ist der Glaube an den theokratischen Beruf des Volkes Israel und die Herrlichkeit seines Gesetzes zwar noch vorhanden, aber die messianische Erwartung (wie Fritzsche, „Die Weisheit Jesus Sirach's" [Leipzig 1859], S. XXXIV, richtig erkannt hat) ist doch sehr abgeschwächt. Nur die Hoffnung auf den göttlichen Rachetag, an dem die Heiden gezüchtigt und die Scepter ihrer Fürsten zerbrochen werden sollen (Kap. 32, 17 fg.), lebt noch fort. Allein lediglich die „ehemaligen" Wunder soll Gott gegen die Heiden erneuern (Kap. 33, 6), nur die vormaligen Weissagungen sollen erfüllt werden (Kap. 36, 15); es drängt alles nach Restauration, auch der Wunsch nach Vereinigung der zwölf Stämme ist lediglich den überlieferten heiligen Schriften entlehnt (Kap. 33, 11). Israel soll nicht vergehen (Kap. 37, 25), die Davidische Dynastie hat die Verheißung ewiger Dauer (Kap. 47, 11) — das sind Reminiscenzen aus der prophetischen Literatur, und die Verheißung Kap. 48, 10 von der Wiederkunft des Elia ist lediglich aus Maleachi (Kap. 3, 24) entnommen, obwol es nach Sir. 48, 4. 12 scheint, als habe der Verfasser den Tag der Wiederkunft des großen Propheten und der Herstellung Israels noch zu erleben gehofft. Anders verhält es sich mit dem um ein Menschenalter jüngern Buch Daniel (s. d.); ein Weissagungsbuch im eigentlichen Sinne ist es zwar auch nicht, sondern die alten Weissagungen werden in demselben ausgebeutet (Ps. 74, 19; Dan. 9, 2 fg.), und gerade unter dem furchtbaren Druck des Antiochus Epiphanes (s. d.) war mehr als genügende Veranlassung vorhanden, in den ältern Gottessprüchen die Lösung des gegenwärtigen Schicksalsknotens zu suchen. Die Einkleidung in die Sprüche eines ältern Propheten war unerlaßlich, weil jene Zeit keine Propheten mehr kannte (1 Makk. 9, 27). Die Umdeutung betrifft die siebzig Jahre des Jeremia, die in Jahrwochen, d. h. Jahrsiebente, übertragen werden (über das Nichtzutreffen der Zählung, s. Daniel). Für das Ende der durch Antiochus Epiphanes herbeigeführten Leidens- und Verfolgungszeit weissagt der Apokalyptiker die Aufrichtung eines ewigen Königthums im Volk Israel (s. Menschensohn); diesem Volk wird alle Gewalt zufallen, alle heidnischen Reiche werden ihm unterworfen werden (Dan. 7, 14. 27); dann sind die Sünden Israels besiegelt, seine Schuld gesühnt, die ewige Gerechtigkeit zufrieden gestellt (Dan. 9, 24). Das Zeichen des Endes ist der „Greuel der Verwüstung" (Dan. 9, 27), der vorausgeht, die Entweihung des Brandopferaltars durch einen darauf gebauten heidnischen Götzenaltar. Nach dem Tode des Tyrannen (Dan. 11, 45) lebt Israel wieder auf; die umgekommenen Frommen erstehen vom Tode, die Gottlosen zum Gericht, und die Lehrer der Gerechtigkeit leuchten wie die Sterne (Dan. 12, 1 fg.). Dieselbe Hoffnung findet sich in den, wahrscheinlich zur Zeit der ersten Bedrängung durch die Römer verfaßten Psalmen Salomo's (Ps. 3, 16; 14, 2), jedoch steht hier nur den Frommen die Auferstehung bevor. Ein tiefer Völkerhaß athmet in diesem Buche: „Reinige Jerusalem von den Heiden, verderbe sie", ist des Verfassers Gebet; zugleich hofft es auf die Sammlung der Juden im Heiligen Lande (Ps. 17, 25 fg.).

Die makkabäische Erhebung und ihre Erfolge bestätigten gewissermaßen die Daniel'sche Weissagung, obwol sie in der Hauptsache, wie die frühere, unerfüllt blieb; denn Israel erhob sich niemals zur völkerbeherrschenden Großmacht und seine Todten standen nicht auf. Noch einmal errang unter den Hasmonäern (s. d.) das theokratische Volk eine gewisse Selbständigkeit und Freiheit, aber nur für kurze Zeit, und gerade ein Jahrhundert nach der glorreichen Erhebung der Makkabäer zog der Römer Pompejus als Sieger in das tiefgedemüthigte Jerusalem ein. Allerdings erlöscht auch unter röm. Druck die Hoffnung Israels auf Weltherrschaft niemals ganz. Das wol ziemlich tief ins 1. Jahrh. v. Chr. hinabreichende 2. Buch der Makkabäer (s. d.) freut sich nicht nur des restaurirten Fürsten- und Priesterthums, sondern hofft auch, nach der Verheißung 2 Mos. 19, 6; 5 Mos. 30, 1 fg., die Sammlung der Juden im Heiligen Lande (2 Makk. 2, 17 fg.). Mit der Auferstehungshoffnung, welche dieses Buch theilt (s. Auferstehung der Todten), ist die ältere messianische Hoffnung um ein neues Element bereichert. Allein im allgemeinen hatte die Thatsache, daß die messianischen Weissagungen Jahrhunderte hindurch unerfüllt geblieben waren, dem Zweifel und dem Unglauben weitern Eingang verschafft; die Zukunftshoffnung hatte sich in immer engere, meist fanatische Kreise zurückgezogen, und war jetzt aufs innigste verbunden mit dem Glauben an die alttest. Prophetie, an das geschriebene überlieferte Wort. Der messianische Glaube erstarrte im letzten Jahrhundert vor Christus zum Traditionsglauben, und der Fanatismus ist ja stets die Frucht einer engherzigen Buchstabenfrömmig-

keit. Diesem messianischen Fanatismus hat das Buch Henoch (s. d.), das sich eng an die Apokalyptik Daniel's anschließt, einen lebhaften Ausdruck gegeben. Immer äußerlicher, weltlicher wird das Bild des messianischen Zeitalters vorgestellt; den heidnischen Königen und Völkern wird (Kap. 46, 5) trotzig mit Untergang gedroht, zu einer Zeit, in welcher die jüd. Staatsform immer kläglicher in sich zerfiel. Die Auserwählten dagegen, d. h. die gläubigen Israeliten, werden ewig leben (Kap. 58, 3), während die gottlosen Heiden und Juden in den Hades versinken (Kap. 56, 8). Im Grunde kehren, wenn auch in phantastischer Ausmalung, durchweg die ältern prophetischen Gedanken wieder. Nach dem Weltgericht, das Jahve hält, und zwar über die gefallenen Engel, die Heiden und die abtrünnigen Israeliten, erscheint das neue Jerusalem und der neue Tempel, die von den Todten erstandenen und noch lebenden Gerechten bilden den neuen Gottesstaat und schließen sich mit den Bekehrten aus allen Völkern zusammen, wobei auch noch die guten Engel mit den guten Menschen sich vereinigen (Kap. 91, 8 fg.; 96, 1 fg.; 103, 1 fg.; 51, 1 fg.; 85, 4; 58, 1 fg.). Der Fortschritt ist also der, daß die Engelwelt immer mehr in die Menschenwelt, das Jenseits in das Diesseits hineinragend gedacht wird. Dillmann hat richtig bemerkt, daß der jüd. Nationalhaß gegen die auswärtigen Völker damals in fortwährendem Steigen begriffen war, was sich namentlich auch in dem wahrscheinlich kurz vor der Zerstörung Jerusalems, also nach Christi Geburt, geschriebenen „Buch der Jubiläen" zeigt (Dillmann in Ewald's „Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft" [Göttingen 1849—61], III, 82 fg.). Daher der glühende Haß der Völker gegen die Juden, weil sie selbst alle Völker hassen (Tacitus, Annal., XV, 44: „Odio humani generis convicti sunt"; Hist. V, 8: „Adversus omnes alios hostile odium"). Die alte Weissagung von der dem theokratischen Volke verheißenen Weltherrschaft kennen auch Tacitus (Hist. V, 13: „Sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret Oriens profectique Judaea rerum potirentur") und Sueton (Vita Vespas., Kap. 4: „Oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur"; vgl. noch Vita Neron., Kap. 40). Diese Stellen sind ein lehrreicher heidnischer Commentar zu dem jüd. Jubel im Buch Baruch (Kap. 4, 30 fg.) über den allen Heiden, die Israel Uebles zugefügt, bevorstehenden Jammer und die ihrer harrenden Qualen. Um vieles geistiger ist die messianische Weissagung von der alexandrinischen Theologie, unmittelbar vor Christus und im Zeitalter Christi, aufgefaßt und fortgebildet worden. Die Belohnung des Gerechten wird von dem noch vorphilonischen Verfasser der „Weisheit Salomo's" (Kap. 3, 1 fg.; 5, 1 fg. 15 fg.) in das Jenseits verlegt. Aber deshalb ist die Zeit der Vollendung (der „Heimsuchung", Kap. 3, 7) auf der Erde nicht ausgeschlossen. Die Vorstellung des Verfassers ist unklar, Zusammenhang erhält sie nur durch die Voraussetzung, daß er eine Wiedervereinigung der vollendeten Seelen mit einem Lichtleib beim Beginn des messianischen Zeitalters annahm („und sie werden nun in der neuen verklärten Gestalt über die Heiden herrschen und beim allgemeinen Weltgericht über sie mit zu Gericht sitzen", Kap. 3, 8; 4, 16). So hoffte auch Philo, aller Idealisirung der theokratischen Vorstellungen ungeachtet, noch auf die irdische Erfüllung der messianischen Weissagung. Zwar hat er (De monarchia, II, 216) die Idee der Gleichheit aller Menschen anerkannt, aber die Juden haben doch einen unbestreitbaren Vorzug schon wegen ihrer Abstammung von den Patriarchen, und darum wird ihnen auch das von den Propheten verheißene Glück unzweifelhaft zutheil werden (De tribus virtutibus, II, 388). Mit den Propheten hoffte Philo (De praemiis et poenis, II, 422 fg.) auf ein Zeitalter, in welchem die wilden Thiere gebändigt sein werden, die giftigen ihr Gift verlieren, fünf Fromme hunderttausend Gottlose in die Flucht schlagen. Auch seine Schilderungen der Fruchtbarkeit, der Abnahme der Leiden und Krankheiten, des wachsenden Kindersegens im messianischen Zeitalter (De praemiis et poenis, II, 425 fg.) sind dem prophetisch-messianischen Vorstellungskreis entnommen.

Keine Thatsache steht fester, als daß die messianischen Weissagungen in der Art, wie sie ursprünglich gemeint waren, nicht in Erfüllung gegangen sind. Das Volk, das denselben zufolge zur Weltherrschaft und zum Rachegericht über alle Heiden berufen war, verfiel selbst dem Schwert des weltbeherrschenden Roms und dem Zorngericht des Heidenthums. Dennoch lag in diesen Wahrsagungen eine wunderbare Kraftquelle religiöser Begeisterung und nationaler Erhebung; ohne sie wäre Israel noch viel früher im Kampfe mit der Heidenwelt untergegangen. Der Kern eines unverwüstlichen Gottvertrauens und eines unüberwindlichen Glaubensmuthes erhielt sich in der äußerlich zerfallenden Hülle, und die

heilige Glut einer Hoffnung, die nicht auf immer konnte zu Schanden werden lassen, leuchtete in ihnen bis weit über die christl. Aera hinaus fort. Von besonderer Bedeutung darin war aber noch die Weissagung auf den Messias, dem wir den nächsten Artikel widmen. Die Literatur s. am Schluß dieses Artikels. Schenkel.

Messias, mašiah oder mešiah, Μεσσίας (Joh. 1, 42; 4, 25), eigentlich der Gesalbte, eine insbesondere vom Hohenpriester (s. Priester) übliche Bezeichnung (vgl. 2 Mos. 40, 15 und Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum, denuo ed. Fischer [Leipzig 1866 fg.], S. 642 fg.), griechisch χριστός, aber auch vom theokratischen König (1 Sam. 2, 10; Ps. 2, 2 fg.; vgl. auch Dan. 9, 25), von Cyrus (Jes. 45, 1), von Königen überhaupt (Ps. 105, 15), jedoch niemals im A. T. von dem durch die Propheten geweissagten Oberhaupt des messianischen Volks, sondern erst bei den jüd. Auslegern, z. B. im Targum des Onkelos und des Jonathan, öfters in dieser Bedeutung (vgl. Buxtorf, a. a. O., S. 62 fg.), im Talmud Rex Messias. Da eigentlich jeder echte theokratische König (s. d. und Salben) als ein Gesalbter Jahve's betrachtet ward, so ist von hier aus erklärlich, weshalb das königliche Haupt des messianischen Zukunftsreichs als der Gesalbte im eminenten Sinne galt.

Daß der Glaube an den Messias kein schlechthin nothwendiger Bestandtheil des Glaubens an das messianische Heil überhaupt war, ist schon oben (s. Messianische Weissagungen) bemerkt worden. Nicht nur finden wir denselben bei frühern Propheten, wie z. B. Joel, nicht, sondern auch dem viel spätern zweiten Jesaja ist er völlig fremd. Bei diesen beiden hervorragenden Propheten geht das Heil lediglich von Jahve selbst aus, ja, die Annahme eines irdischen königlichen Stellvertreters des himmlischen Königs wäre denselben unstreitig wie eine Trübung oder Abschwächung des unbedingten Jahveglaubens erschienen. Hiernach gab es zwei voneinander sehr abweichende Standpunkte der messianischen Erwartung. Auf dem einen ward das Eintreten des messianischen Heils als eine unmittelbare, wunderbare göttliche Machtthat vorgestellt, in diesem Fall bedurfte es keines Messias; auf dem andern erschien dasselbe als herbeigeführt durch menschliche Vermittelung, und zwar durch einen theokratischen König, dessen Persönlichkeit ebenso ideal gedacht war als die messianische Zukunft überhaupt. Unter allen Umständen aber kann der Messiasglaube nicht vor dem Verfall des theokratischen Königthums, d. h. der Reichstrennung, entstanden sein, denn seine Entstehung ist nur in einem Zeitpunkt begreiflich, in welchem jenes Königthum sich unfähig und ohnmächtig zeigte, und unter dem Jammer und der Noth der nationalen Zustände lediglich noch die Hoffnung auf eine zukünftige glorreiche Erneuerung derselben Trost und Zuversicht gewährte.

Die unbefangene Forschung hat sich auch längst überzeugt, daß der Messias vor der Königszeit im A. T. nirgends vorkommt. In dem sogenannten Protevangelium (1 Mos. 3, 15) findet sich keine Andeutung an eine bestimmte Persönlichkeit, weder an eine satanische noch an eine messianische (s. Messianische Weissagungen). Die Weissagung von Abraham's Völkersegen bezieht sich auf keine einzelne Persönlichkeit, in welcher sie sich erfüllen werde; denn aus der Singularform des Collectivbegriffs zära; auf Ein Individuum zu schließen, war erst rabbinischer Auslegung vorbehalten (vgl. Gal. 3, 16; Hengstenberg, „Christologie des Alten Testaments" [2. Ausg., Berlin 1854—57], III, 50 fg.). In der Stelle 1 Mos. 49, 10 ist dem Stamm Juda, nicht einem Judäer, der Besitz des Scepters, d. h. der Herrschaft, geweissagt, bis Ruhe (šiloh = šalwah = šalom) kommt. Die letztere Auslegung der streitigen Stelle ist die natürlichste, die messianische dagegen nicht nur grammatisch und historisch unstatthaft (das Abstractum Ruhe kann nicht für das Concretum Ruhebringer, d. i. Messias, stehen), sondern auch sinnwidrig, weil Juda's Herrschaft in dem Augenblick, in welchem ein großer Judäer das Scepter ergriffe, nicht aufhörte, sondern erst recht den Anfang nähme. Die gewaltsame Umstellung von šiloh in ašär loh = lo (vgl. Ez. 21, 32), hat nur den Zweck, den Messias in die Worte hineinlegen zu können, und bedarf, so alt sie ist, nach Knobel's („Die Genesis" [2. Aufl., Leipzig 1860], S. 367) richtiger Bemerkung, keiner Widerlegung, obwol sie neulich (Schultz, „Alttestamentliche Theologie" [Frankfurt a. M. 1869—70], I, 462) wieder aufgewärmt worden ist. Der „Stern aus Jakob und Herrscherstab aus Israel" (4 Mos. 24, 17 fg.), in der Weissagung Bileam's, weist allerdings auf Einen hin, d. i. auf die glänzende und mächtige Erscheinung des David, wie namentlich die Erwähnung der siegreichen Kämpfe mit den Moabitern und Edomitern beweist (4 Mos. 25, 17 fg.). Ihre Entstehung fällt mithin nach David's Königsherrschaft. Daß die Propheten, welche im zweiten Gesetz (5 Mos.

18, 15 fg.) dem Volk auch für die Folgezeit verheißen werden, nicht den Messias bedeuten können, leuchtet schon aus dem einfachen Grunde ein, weil der Messias im A. T. niemals als Prophet erscheint und 5 Mos. 18, 17 fg. ein Collectivum, eine Reihe von Propheten, verheißen ist. Aus diesem Grunde ist auch die indirecte messianische Deutung der Stelle von dem idealen Propheten als zweitem Mose (Ewald, „Geschichte des Volks Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], I, 250), oder von „dem zuverlässigen Propheten wie Mose" (Schultz, a. a. O., II, 259) ungerechtfertigt. In der Weissagung 2 Sam. 7 ist, selbst nach Hengstenberg's Zugeständniß (a. a. O., I, 165), vom Messias nicht ausdrücklich die Rede.

Israel war durch David auf den höchsten Gipfel der Macht und des Glanzes erhoben; mit Salomo, dessen Weiberdienst, Ueppigkeit und abgöttischen Neigungen, waren bereits die Keime des Verfalls in dasselbe eingedrungen. Bei fortschreitendem Zerfall, dessen Hauptursache in der Reichstrennung und der Religionsspaltung lag, kleidete die Erinnerung an David sich in immer idealere Farben, und der Glaube, daß nur ein zweiter David die Erneuerung Israels bewirken und dessen welt- und heilsgeschichtliche Mission ausführen könne, nahm, wenigstens in gewissen prophetischen Kreisen, einen immer concretern Ausdruck an.

Der Glaube an die Wiederaufrichtung des Davidischen Königthums zum Zweck der einheitlichen Wiederherstellung des getrennten Reichs zeigt sich zuerst bei Amos und Hosea lebendig. Er erscheint hier noch in allgemeinsten Umrissen; die Länder, die vormals David's Scepter gehorchten, sollen zurückerobert, die „verfallene Hütte David's" soll wieder aufgerichtet werden (Am. 9, 11 fg.). Eine königlose und priesterlose Zeit wird nach Hosea (Kap. 3, 4) der Thronbesteigung des neuen Davididen vorangehen (Kap. 3, 5). Beide Propheten kennen keine andere Hülfe bei der Versunkenheit des Königthums im Zehnstämmereich zu ihrer Zeit als die Restauration der Davidischen Dynastie. Erst bei Jesaja, in der assyr. Drangsalsperiode, wird der Messias eine concrete Persönlichkeit, erscheint sein Bild in frischer, selbst großartiger Farbenpracht. Jesaja hoffte (Kap. 9, 5 fg.) in nächster Nähe, ähnlich wie die Christen des apostolischen Zeitalters auf den vom Himmel herabsteigenden Herrn der Herrlichkeit, so auf einen in nächster Zukunft zur Welt kommenden königlichen Helden, einen gewaltigen geistesmächtigen Davididen. Seine Eigenschaften sind durchaus ideale, jedoch nicht übermenschliche. Es heißt Gott-Held ('elgibbor) nicht als ob ihm gottgleiches Wesen und gottgleiche Würde innegewohnt hätte, sondern, wie z. B. Ps. 82, 1 fg. die Könige Götter heißen, von der Gotteskraft, die in ihm lebt und wirkt. Hieße er „Vater der Ewigkeit" (wie Schultz, a. a. O., II, 241, wieder auslegt und gegen den Text in „Versorger des Volks für immer" umdeutet), dann wäre er allerdings als „Erzeuger der Ewigkeit", d. h. als Gott selbst, beschrieben; allein es ist mit Hitzig (zu Jes. 9, 5) richtig zu erklären: „Vater der Beute", was sowol zu dem Gott-Helden als dem Friedensfürsten (dem Frieden geht die Austheilung der Beute voran) vortrefflich paßt. Daß dieses Königthum nicht mehr Wechselfällen des Glücks ausgesetzt sei, sondern ewige Dauer haben wird, liegt in der Natur der Weissagung (Jes. 9, 6). Die ergänzende Weissagung Jes. 11, 1 fg. beweist am besten, daß die Eigenschaften des Messias nicht metaphysisch, sondern wesentlich ethisch gedacht sind. Er ist so wenig an und für sich selbst Gott, daß vielmehr Jahve's Geist auf ihm ruht, der sogar ein Geist der „Furcht vor Jahve", d. h. heiliger religiöser Scheu, ist; der Messias wird als Vorbild in der Verehrung Jahve's dargestellt (über die irrthümlich auf den Messias bezogene Stelle Jes. 7, 14 fg. s. Immanuel).

Die Vorstellung, daß der Messias als ein Herrscher, angethan mit Jahve's Kraft, sich erweisen und Assyrien bändigen werde als ein neuer Davidide aus altem Stammbaum, findet sich auch bei dem Zeitgenossen Jesaja's, Micha (Kap. 5, 1 fg.), der Bethlehem nicht als Geburts-, sondern als Stammort des Messias (weil es David's Vaterstadt war, 2 Sam. 17, 12) nennt (vgl. auch Hos. 3, 5). Der ältere (erste) Sacharja hat dagegen ein anderes Messiasbild. Ihm ist (Kap. 9, 9 fg.) der Messias nicht ein kriegerischer Held in Waffen, wie dem Jesaja, sondern ein Friedensfürst auf dem geduldigen Eselsfüllen, der nicht nur dem Volk Israel, sondern allen Völkern Frieden bringt. Der jüngere (zweite) Sacharja kennt (Kap. 12, 8 fg.) unmittelbar vor dem babylonischen Exil keinen persönlichen Messias; Jahve schirmt Jerusalem, der Schwache ist ein Held wie David, das Haus David's ist aber dem Jahve oder dem Engel Jahve's gleich. Jeremia dagegen weissagt wieder den per-

sönlichen Messias. Er verkündigt (Kap. 30, 9; 33, 14 fg.; 23, 5 fg.) die Wiederaufrichtung des Davidischen Hauses und die Herrschaft eines gerechten Sprosses aus demselben. Aehnlich Ezechiel Kap. 29, 21 ein Horn aus dem Hause David's; Kap. 34, 23 fg. einen Hirten aus demselben und einen Friedensfürsten Kap. 37, 22 fg. Sein messianischer Davidide, dessen Herrschaft unvergänglich sein soll, weil das messianische Reich als ein Reich von unvergänglicher Dauer vorgestellt wird (Kap. 37, 25), soll auch eine besondere Beziehung zum neuen Tempel und in seiner Umgebung sein Erbtheil haben (Kap. 44, 3; 45, 7; 46, 8. 16; 48, 21), ohne daß er selbst mit priesterlicher Würde bekleidet wäre. Bei dem jüngsten (dritten) Sacharja taucht (Kap. 3, 8; 6, 12) der Davidische Sproß in der nachexilischen Zeit wieder auf, nach dem Vorgang des Jeremia; nicht Serubabel, da, wie Hitzig („Die 12 kleinen Propheten" [3. Aufl., Leipzig 1863], S. 340) treffend bemerkt, kein Beispiel bekannt ist, daß ein Prophet in einem Zeitgenossen den bereits geborenen künftigen Messias gesehen, sondern ein idealer König, der den neuen Tempel herrlich vollenden wird, in Eintracht mit dem neuen Priesterthum (Sach. 6, 13 ist nicht mit de Wette zu übersetzen, „er [der König] wird Priester sein", sondern mit Bunsen, „es wird [neben dem König] ein Priester sein", und zwischen beiden Eintracht).

Hier erheben sich nun noch zwei Fragen: 1) gab es in Israel einen Glauben an einen leidenden Messias, und 2) wie verhält es sich mit dem Messiasglauben in den letzten Jahrhunderten vor Christus und zur Zeit Christi? Die erstere Frage wäre, da sie dem alttest. Vorstellungskreis schlechterdings fern liegt, gar niemals aufgeworfen worden, wenn nicht das N. T. insbesondere den Abschnitt vom leidenden Knecht Gottes (vgl. Jes. 52, 13—53, 12) und auch noch andere alttest. Stellen, die von unschuldig leidenden Gerechten handeln, auf Christum und seinen Kreuzestod bezogen hätte (s. in Betreff des leidenden Gottesknechts im zweiten Jesaja auch den Artikel Knecht Gottes). Der zweite Jesaja kennt nur ein messianisches Volk, welches durch Leiden geläutert sich der höchsten Ehren und Gnaden würdig macht, und Jahve als seinen messianischen König verehrt, der dem geläuterten Volk jene Ehren und Gnaden zuwendet. Der leidende Gottesknecht wird jedoch nicht geweissagt (wie z. B. Schultz, a. a. O., I, 268, irrthümlich annimmt), sondern vom zweiten Jesaja als ein solcher, der seine Bestimmung bereits erfüllt hat, dargestellt (Jes. 40, 2 fg.; 53, 2 fg.). Ein solcher leidender Gottesknecht, ein Stellvertreter Jahve's, welcher letztere sich in ihm getroffen weiß, wird auch vom zweiten Sacharja (Kap. 12, 10 fg.) geschildert. In manchen Psalmen, z. B. Ps. 22, wird das Leiden, welches der Gerechte um seines Gottvertrauens willen erduldet, beschrieben. Daß die alttest. Verfasser solcher Stellen sich im Geiste in die zukünftige Person des geschichtlichen Christus versetzt hätten, ist eine ganz unhaltbare Annahme (vgl. die Auslegung von Ps. 22 bei de Wette, Hupfeld, Hitzig). Der Dichter von Ps. 22. z. B. trägt vielmehr seine eigenen Gefühle und Empfindungen vor, nur dadurch erhalten sie Wahrheit und Leben. Dagegen ist nicht zu leugnen, daß die Schicksale Jesu Christi weit mehr Aehnlichkeit mit dem Bild der leidenden Gerechten im A. T. als mit demjenigen des messianischen Heldenkönigs und Reichsfürsten haben, und es ist auch ganz erklärlich, weshalb Jesus selbst und die Mitglieder der apostolischen Gemeinde die Züge des leidenden Gerechten im zweiten Jesaja und in den Klagepsalmen auf sein Schicksal bezogen haben. Der prophetische Messias dagegen ist durchweg als ein solcher aufgefaßt, welcher den Leiden und Mishandlungen des Gottesvolks ein Ende macht, mit dessen Erhebung auf den Thron sich die Periode der Verfolgung und Unterdrückung Israels durch die Heiden schließt, der die Israel feindlich gesinnten Großmächte züchtigt und unterwirft und den theokratischen Staat in vorher nie erlebter Pracht und Herrlichkeit erneuert. Er besitzt nicht blos die moralischen Attribute, die einem theokratischen König eignen müssen, wie Gerechtigkeit, Weisheit, Gottesfurcht, sondern auch die Attribute der äußern königlichen Majestät, und wenn er als Davidide erwartet wird, so liegt in dieser Erwartung nicht etwa vorzugsweise, daß ihm Davidisches Blut in seinen Adern rollen, daß er irgendwie leiblich von David abstammen werde, sondern es liegt darin vor allem der Gedanke, daß er ein ebenso mächtiger, glänzender, unüberwindlicher, glücklicher Herrscher sein werde wie David. Selbst die Vorstellung, daß der Messias durch vorgängige Kämpfe und Leiden sich den Weg zu den Stufen des Throns und dem Höhepunkt seiner Macht bahnen müsse, daß er leiden müsse, um Messias zu werden, liegt der alttest. Weissagung durchaus fern; denn der Messias wird durchaus als siegreich, beglückt und glückbringend, als ein von Jahve's

Wundermacht unterstützter und geförderter Liebling der Gottheit vorgestellt. Ohne allen Erfolg hat neuerlich Wünsche („Die Leiden des Messias in ihrer Uebereinstimmung mit der Lehre des Alten Testaments und den Aussprüchen der Rabbinen" [Leipzig 1870]) die ältere theologische Ansicht von dem leidenden Messias wieder vertheidigt (vgl. dagegen Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" (Zürich 1867 fg.), II, II, 558 fg.). Wenn auch der Jude Tryphon einräumt (vgl. Justinus Martyr, Dialog. c. Tryph., Kap. 90), daß die H. Schrift des A. T. einen leidenden Messias kenne, so will er doch von einem am Kreuz Getödteten, der einen fluchwürdigen Tod erlitten, nichts wissen.

Dagegen erscheint — damit gelangen wir zur Beantwortung der zweiten Frage — der Glaube an den Messias mit dem Auslöschen der prophetischen Begeisterung gleichfalls soviel als erloschen. Der erhoffte heilbringende König ist nicht erschienen; sein Bild hat bald die frische Farbenpracht verloren, und da ohnehin schon ursprünglich die messianische Weissagung nicht nothwendig mit dem Glauben an einen persönlichen Messias verbunden war, so erhielt sich wol immer eine mehr oder minder starke Richtung unter den Gläubigen, welche zwar in ihrem Glauben an eine glänzende Zukunft Israels nicht wankte, diese jedoch nicht an die Erhebung eines idealen Davididen auf den Thron knüpfte. Zur Zeit Sirach's (s. d.) kann der Glaube an den Messias unmöglich lebendig gewesen sein, denn jenes Buch redet (Kap. 47, 11) nur beiläufig und sehr kühl von der „Ewigkeit" der Davidischen Thronfolge. Gerade in jenem Buch sind die „Weisheit" und das „Gesetz" die das Gottesreich erhaltenden und erhöhenden Kräfte. Der „zuverlässige Prophet" (1 Makk. 14, 41; vgl. Kap. 4, 46), auf den gewartet wird, ist weder der Messias noch der Elia des Maleachi, sondern ein begeisterter Seher, dessen Aussprüchen man unbedingt vertrauen könnte.

Man hat freilich in mehrern Psalmen das Bild des messianischen Königs zu finden geglaubt. Mag Ps. 2 in eine Zeit früherer Königsherrschaft oder in die der Hasmonäer fallen, der dort (V. 6) geschilderte König ist sicher nicht der ideale Herrscher der Zukunft, sondern der concrete der Gegenwart, denn er ist bereits gesalbt auf dem heiligen Berg. Aehnlich verhält es sich mit dem König in Ps. 45, wo V. 7 der König nicht Gott heißt, sondern sein Thron Gottes ist, d. h. ein Gottesthron, was dann allerdings, infolge der spätern messianischen Auslegung, dazu führte, dem messianischen König das Prädicat der Gottheit beizulegen. Die Deutung von Ps. 110 auf einen hasmonäischen Fürsten (nach Hitzig Jonathan oder Alexander Janäus), der mit der Würde eines weltlichen Oberhaupts noch die oberpriesterliche verband, hat wol am meisten für sich. Aber in den drei Psalmen fehlt der König der Zukunft.

Dagegen fragt sich, ob der Messiasglaube nicht neu erwacht sei im Angesicht des greuelhaften Attentats auf den Jahvecultus durch Antiochus Epiphanes? Wir wissen (s. Messianische Weissagungen), daß der „Menschensohn" (Dan. 7, 13; vgl. 27) das Volk Israel, also nicht den Messias, und sicherlich keinen Engelfürsten (wie Schultz, a. a. O., II, 330, annimmt) bezeichnet. Das Buch Daniel kennt, wie aus Kap. 12, 1 fg. erhellt, überhaupt keinen persönlichen Messias, sondern nur ein messianisches Volk, dessen Lehrer leuchten werden wie die Sterne. Der Glaube an den Messias war zur Zeit der Abfassung des Buchs Daniel nicht mehr lebendig im jüd. Volk (vgl. auch Holtzmann, „Die Messiasidee zur Zeit Jesu" in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", XII, 399 fg.).

Gleichwol war dieser Glaube nicht ganz verloren gegangen. Das wäre nur möglich gewesen, wenn die heiligen prophetischen Schriften untergegangen wären, welche im Restaurationszeitalter die lebendigen Propheten ersetzten, für unfehlbar galten, deren Abschnitte in den Synagogen ausgelegt und auf die Zeitverhältnisse angewandt wurden. Unter fremdländischer Herrschaft war es freilich nicht gerathen, die Hoffnung auf einen jüd. Welteroberer, der aller heidnischen Regierungsgewalt ein Ende machen würde, auszusprechen, außerdem befanden sich die Juden unter dem Scepter der Ptolemäer im 3. Jahrh. verhältnißmäßig wohl. Ohne Zweifel glaubte im Zeitalter des Buchs Henoch, gegen Ende des 2. Jahrh. v. Chr., der größte Theil der damaligen Juden nicht mehr an die Zukunft des Messias. Sie hatten lange genug vergeblich auf ihn gewartet. Nur ein kleiner Theil der „Gläubigen" hielt an den althergebrachten Verheißungen mit unerschütterlicher Treue fest; und zu diesem gehört namentlich der Verfasser jenes Buches selbst (s. Henoch). Es ist allerdings befremdend, daß er (Kap. 46 u. a.) den Messias — ohne eine prophetische Analogie und gegen den Sinn der betreffenden Danielischen Stellen (vgl. Kap. 7, 13 mit 27) — als „Menschensohn" bezeichnet, eine Bezeichnung, die wesentlich mit Veranlas-

sung gab, den Abschnitt Kap. 37—71 für einen christl. Zusatz zu erklären. Es ist jedoch nicht unwahrscheinlich, daß im Buch Henoch, ähnlich wie bei Daniel, der Menschensohn meist eine Collectivbezeichnung für den auserwählten Theil der Juden ist (weshalb z. B. in Kap. 48 der Singular „der Auserwählte" mit dem Plural „die Auserwählten" abwechselt; vgl. auch Kap. 50, 51). Daneben deutet allerdings der öftere Gebrauch des Singulars (vgl. z. B. Kap. 53, 6) darauf hin, daß an der Spitze der Auserwählten eine bestimmte hervorragende Persönlichkeit erwartet ward, die auch Kap. 48, 10 der „Gesalbte" heißt, und Kap. 105, 2 „Sohn Gottes". Wenn nun aber dieser Menschensohn als präexistent vorgestellt wird, so liegt die Annahme nahe, daß damit zunächst und eigentlich das von Ewigkeit gotterwählte Volk Israel selbst gemeint sei (Kap. 48, 3. 6, wo die Ausdrücke der „Auserwählte" und „Gerechte" mit den „Auserwählten" und „Gerechten" abwechseln); auch der Auserwählte, der die Welt richtet (Kap. 55, 4), verwandelt sich Kap. 58, 1 in die Gerechten und Auserwählten, ja Kap. 62 scheint mit dem „Weibessohn" ohne weiteres die „Gemeinde der Heiligen und Auserwählten" bezeichnet zu sein (vgl. auch Kap. 71, 10, wo der „Menschensohn" eins mit den „Gerechten" ist). Der Verfasser des Buchs Henoch schwankt mithin in seinen Vorstellungen vom Messias, als ein echtes Kind seiner Zeit, zwischen einem einzelnen Individuum und einer Collectivpersönlichkeit hin und her und für beide bedient er sich der von Daniel hergenommenen Bezeichnung des „Menschensohnes". Gerade weil er von den prophetischen Anschauungen, die in diesem Punkte sich gleichfalls in zwei Strömungen theilen, durchaus abhängig ist, verfällt er einer zweideutigen Unbestimmtheit in seiner Darstellung.

Mit der röm. Unterjochung scheint der Messiasglaube bei einem Theil der Juden einen neuen Aufschwung genommen zu haben. Die Salomonischen Psalmen erinnern aufs neue an das unvergängliche Königthum David's (Ps. 17, 5), flehen Gott an, daß er den Juden seinen Sohn David zur Zeit erwecke und seine Herrschaft über Israel herstelle (Ps. 17, 23). Der Messias heißt ein Gerechter, ein Gottgelehrter (Ps. 17, 35), ein Sündloser (Ps. 17, 41), ein Mächtiger, ein Heiliger Geist (Ps. 17, 42), der Israel von der heidnischen Unreinigkeit befreien wird (Ps. 17, 51), der gesalbte Herr (Ps. 18, 8), Israels Hoffnung und Trost. Entschieden wird im 3. Buch der „Sibyllinischen Weissagungen" (V. 652 fg. [dessen Ursprung von V. 97 an wol noch in das 2. Jahrh. v. Chr. hinaufreicht]) der Messias als ein von Gott vom Aufgang her gesandter König geschildert, der die Bösen vertilgt, die Guten belohnt. Die Heiden gehen (V. 672) durch die Hand des „Unsterblichen" zu Grunde. Der in der röm. Zeit vor Christus lebende Verfasser des Eingangs des 3. Buchs kennt dagegen (V. 91 fg.) nur ein messianisches Gericht des großen Gottes. Also auch hier das herkömmliche Schwanken. In dieselbe Zeit fällt wol auch das ursprüngliche 4. Buch des Esra. Der Messias erscheint hier aus dem Meere aufsteigend, auf Himmelswolken schwebend; alles zittert vor ihm, alles kämpft wider ihn; Flammen brechen aus seinem Munde, seine Zunge speit Feuer, aber die Menschen des Friedens sammeln sich um seine Person. Er erhebt sich auf dem Berg Zion, erweist sich dort als „Sohn Gottes" und hält Gericht nach Maßgabe des Gesetzes. Die gefangenen Juden kehren unter seinem Schirm von allen Seiten in die Heimat zurück (Esra 13; Hilgenfeld, Messias Judaeorum [Leipzig 1869], S. 172 fg.; 97 fg. Anm.). Freilich dauert die Herrlichkeit nur 400 Jahre; dann wird auch der Messias sterben und die vergängliche Schöpfung wird einer unvergänglichen Platz machen (Esra 7; Hilgenfeld, a. a. O., S. 138 fg.; 63 fg. Anm.). Hiernach können wir uns nicht verwundern, wenn wir den Messias auch in den ältesten Targumim bei Onkelos und Jonathan finden (vgl. die Stellen bei Buxtorf, a. a. O., S. 642 fg.; Langen, „Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi" [Freiburg 1866], S. 418 fg.). Wir haben uns insbesondere aus der oben angeführten Schilderung die spätere, auch im Talmud vorkommende Vorstellung der Ankunft des Messias auf Himmelswolken zu erklären (vgl. Keim, a. a. O., II, II, 569). Im allgemeinen ist das schon von Jesaja gezeichnete Messiasbild immer noch menschlich, wenn auch mit einzelnen übermenschlichen Zügen (man denke an das Schweben auf den Wolken) ausgestattet; infolge des Einflusses der alexandrinischen Religionsphilosophie ist die Präexistenz hinzugekommen; vielleicht wird es hier und da sogar als Verkörperung oder Personification des Logos vorgestellt.

Demzufolge ergibt sich für den jüd. Messiasglauben zur Zeit Jesu folgendes Resultat. Derselbe lebte nicht mehr im Allgemeinbewußtsein der jüd. Bevölkerung, am

wenigsten in den gebildeten Kreisen, dagegen in dem kleinen Häuflein der „Armen und Geringen" (Luk. 6, 20), der „Mühseligen und Beladenen" (Matth. 11, 28 fg.). Eine bestimmte fertige Gestalt hatte er auch in diesem nicht angenommen. Bei den einen war er versetzt mit national-politischem, glühendem Fremden- und Heidenhaß und verbunden mit der Hoffnung auf den schließlichen kriegerischen Triumph Israels über die heidnischen Weltmächte. Dieser Messiasglaube führte leicht zu politischen Unruhen und Erhebungen und zu Aufstandsversuchen gegen Roms Weltmacht (s. Judas der Galiläer; vgl. Matth. 11, 12). Bei andern trat der Messiasglaube mit vorherrschend sittlicher Richtung, im Anschluß an den von den Propheten geweissagten Fürsten der Gerechtigkeit, auf (so in der Vorgeschichte des dritten Evangeliums, bei dem Simeon, Kap. 2, 25 fg., der Hanna, Kap. 2, 36 fg., die auf das „Heil Gottes" und die Erlösung Zions harrten), aber doch immer zugleich in Verbindung mit der Annahme, daß entweder durch Waffengewalt oder überirdische Wundermacht mit der Schnelligkeit des Blitzes sich die Aufrichtung seines Reichs vollziehen werde. In dieser Weise erwartete wol Johannes der Täufer den Messias und konnte sich deshalb in den Gedanken der messianischen Bestimmung Jesu nicht finden (Matth. 11, 3). Hierin liegt auch die Ursache, weshalb die Jünger Jesu ihren Meister lange nur für einen Propheten, aber nicht für den Messias hielten, und, von seinem messianischen Beruf endlich überzeugt, kein Verständniß für seinen Leidensberuf und Kreuzestod hatten (Mark. 10, 32 fg.; Matth. 16, 21 fg.). Erst nach den Erscheinungen des auferstandenen Christus (Apg. 1, 6) erkannten sie in ihm den „Wiederhersteller Israels". Es ist ein geschichtlich unumstößliches Ergebniß, daß weder das Messiasbild der Propheten und Apokalyptiker, noch das der spätern gläubigen Judengemeinde in der Person Jesu sich buchstäblich erfüllt hat; er hat das hinlänglich selbst bezeugt, indem er die Davidische Abstammung von sich abgelehnt hat (s. Jesus Christus). Gleichwol ist der alttestamentliche und jüd. Messiasglaube kein leeres Traumbild gewesen. Er verhält sich zum geschichtlich echten Christusglauben wie das A. T. zum N. T. überhaupt, wie die Morgendämmerung zum Tageslicht, wie das Räthsel zur Lösung. Das Heil ist von den Juden gekommen; dieses Missionsvolk der Menschheit hat aus seiner Mitte den Welterlöser hervorgebracht, das königliche Haupt der Menschheit, der die heidnischen Weltmächte durch die Kraft seines Geistes überwand und das Reich Gottes zum Sieg brachte. Auf dem geistigen und sittlichen Gebiet hat er universell vollbracht, was, dem jüd. Messiasglauben zufolge, ausschließlich oder vorzugsweise auf dem nationalen und theokratischen in particularistischer Form erwartet wurde. Und so ist die Erfüllung in ihm viel wahrer und herrlicher gewesen als die Weissagung von ihm.

Zur Literatur über die Artikel Messianische Weissagungen und Messias sind, außer den bereits angeführten Schriften, noch zu vgl. die biblisch-theologischen Werke insbesondere von Ammon, de Wette, v. Coelln; Gfrörer, „Geschichte des Urchristenthums, das Jahrhundert des Heils" (Stuttgart 1838), II, 195—444; Bertholdt, Christologia Judaeorum (Erlangen 1811); Zeller, „Studien zur neutest. Theologie" in den „Theologischen Jahrbüchern", II, 35 fg.; Colani, Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps (2. Aufl., Strasburg 1864); Hausrath, „Neutestamentliche Zeitgeschichte" (Heidelberg 1868), I, 172 fg.; Keim, a. a. O., I, 239 fg.; Graetz, „Geschichte der Juden" (2. Aufl., Leipzig 1863), III, 218; Lang in den „Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz", Jahrg. 1865, Nr. 8 fg. Schenkel.

Messing, s. Metalle.

Metalle. Jene einfachen Mineralien, die sich von den Nichtmetallen durch Undurchsichtigkeit, eigenthümlichen Glanz, meist hohes specifisches Gewicht, als Wärme- und Elektricitätsleiter auszeichnen und Metalle genannt werden, finden wir bei allen Culturvölkern des Alterthums im Gebrauch. Auch die Bibel erwähnt sie häufig. Wahrscheinlich war Gold unter allen Metallen zuerst bekannt, da es oft in gediegenem Zustand und an der Erdoberfläche gefunden wird. Sehr früh kannte man aber auch Kupfer, Silber, Zinn, Blei und Eisen. Die Kunst, Metalle zu gewinnen und zu bearbeiten, wird in den Mythen des Alterthums auf Götter und Heroen zurückgeführt. Bei den Aegyptern sind es Osiris und Isis, denen die Erfindung der zur Vertheidigung und Ackercultur nöthigen Werkzeuge zu verdanken ist. Die griech. Mythologie kennt außer Hephästos, dem göttlichen Vorsteher der Schmiedearbeit, und dessen Gehülfen, den Cyklopen, noch die Telchinen, denen die Erfindung, Erz und Eisen zu bearbeiten, zugeschrieben wird. Die phöniz. Sage bei Sanchuniathon nennt dafür zwei Brüder; in der nordischen ist Dwalinn, einer der

mächtigsten der Zwerge, der erste Meister dieser Kunst. Nach der biblischen Ueberlieferung (1 Mos. 4, 22) ist der Erfinder allerlei scharfer Instrumente von Erz und Eisen Zilla's Sohn, Tubal-Kain, in welchem Buttmann („Mythologus" [Berlin 1828—29], I, 165) den nordischen Zwerg Twalkin, Twalkan, erkennen will, und diese Namen mit Vulcan und Telchin zusammenstellt. Durch die Ableitung jener Erfindung von übermenschlichen, höhern Wesen, und die Verlegung des Ursprungs dieser Kunst in eine mythen- und sagenhafte Zeit wird offenbar angedeutet sowol die Anerkennung des hohen Werths der Metallbenutzung, besonders des Kupfers und Eisens, welches letztere Plinius das herrlichste und unheilbringendste Werkzeug in den Händen der Menschen nennt, als auch das hohe (vorgeschichtliche) Alter der Kenntniß davon. Nach dem Bericht der Bibel, welche von einem selbständigen Bergbau der Hebräer nichts weiß, nur ausländischen (Hiob 28) erwähnt, erhielten diese ihre Metalle durch Vermittelung der Phönizier (Tyrier) theils aus deren Colonien, namentlich aus Spanien (Tarschisch), dessen Gold- und Silbergruben ausdrücklich (1 Makk. 8, 3) genannt werden, das aber auch Eisen, Zinn und Blei ausführte (Ez. 27, 12; Jer. 10, 7), theils aus Arabien (Ez. 27, 19), wo auch die Goldländer Havila (1 Mos. 2, 11. 19), Ophir (1 Kön. 9, 28; 10, 11 fg.; 22, 49; 2 Chron. 9, 10) vermuthet werden, und von Saba, dessen Goldreichthum (1 Kön. 10, 2. 10; 2 Chron. 9, 9; Ps. 72, 15; Jes. 46, 6; Ez. 27, 22) gerühmt, wie auch Uphaz (Ophir) als golderzeugendes Land hervorgehoben wird (Jer. 10, 9; Dan. 10, 5), und Parvaim (2 Chron. 3, 6) das wahrscheinlich für Morgenland überhaupt zu nehmen ist, theils aus kaukasischen Ländern, wo die Völker Javan, Tubal, Meschech kupferne Geräthe lieferten (Ez. 27, 13). Einige Zeit jedoch holten Salomonische Schiffe Gold und Silber unmittelbar aus Ophir (1 Kön. 9, 27).

Die Bibel kennt nicht nur die gewöhnliche Eintheilung der Metalle in edle und unedle (Jer. 6, 8; Jes. 60, 17; Ez. 22, 18; Dan. 5, 4), und zählt zu jenen Gold und Silber, die meist miteinander angeführt werden, sie gebraucht auch verschiedene Bezeichnungen, womit sie die metallurgischen Kenntnisse der Hebräer beurkundet. Gold- und Silbererz, wie es aus der Grube kommt, heißt hebräisch baṣar, beṣar (Hiob 22, 24. 25; 36, 19), dessen Läuterung mit Anwendung des Laugensalzes (Jes. 1, 25) im Schmelzofen (Ez. 22, 18—22) oder (besonders bei Silber) im Schmelztiegel (Spr. 17, 3) geschah, wobei das Feuer mit dem Blasebalg angefacht (Jes. 6, 29) wurde, daß die Masse in Fluß kam (Ez. 22, 20. 22), die Schlacken (hebräisch sigim, bedil, ʒopheret) sich sonderten (Jes. 1, 25; Jer. 6, 29; Ez. 22, 18 fg.; Sach. 13, 9; Mal. 3, 3; Spr. 17, 3; 25, 4; 27, 21; Weish. 3, 6; Sir. 2, 5; 1 Petr. 3, 7; Offb. 3, 18) und das reine Metall gewonnen wurde.

Der gewöhnliche hebr. Name für Gold ist zahab, poetisch ketem (Hiob 28, 16. 19; 31, 24; Ps. 45, 10; Spr. 25, 12; HL. 5, 11; Jes. 13, 12; Dan. 10, 5). Paz ist gediegenes Gold (Hiob 8, 19; HL. 5, 11. 15; Jes. 13, 12; KL. 4, 2); das reine, geläuterte Gold heißt zahab tahor (2 Mos. 25, 11. 29. 31 fg.), zahab mupaz (1 Kön. 10, 18), zahab meẓukak (1 Chron. 28, 18), zahab tob (2 Chron. 3, 5. 8; 1 Mos. 2, 12), zahab sagur (eigentlich geschlossenes Gold, 1 Kön. 6, 20 fg.; 7, 49 fg.; 19, 21; 1 Chron. 4, 20. 22; 9, 20; Hiob 28, 15), auch als Gold von Ophir bezeichnet (Hiob 22, 24; 28, 16; Ps. 45, 10; Jes. 13, 12; Sir. 7, 20), zum Unterschied vom gemischten, legirten (zahab šahut, 1 Kön. 10, 16. 17; 2 Chron. 9, 15, was einige für „geschlagenes Gold", „Goldblech" erklären) und fossilen Gold, zahab haruṣ (Ps. 68, 14; Spr. 3, 14; 8, 18; 16, 16; Sach. 9, 3).

Ebenso unterscheidet die Bibel das gereinigte Silber, keseph ṣaruph (Ps. 12, 7), meẓukak (1 Chron. 29, 4), auch keseph nibehar (Spr. 8, 19; 10, 20), vom ungereinigten oder Schlackensilber, keseph sigim (Spr. 26, 23; Ez. 22, 18 fg.), auch blos sigim (Jes. 1, 22. 25), und schlechten Silber, keseph nimeʒas (eigentlich verworfen, Jer. 6, 30), welches ungeachtet der Läuterung doch unrein bleibt. Rost (ὁ ἰός) an Gold und Silber wird Bar. 6, 23 (24) und Jak. 5, 3 erwähnt.

Weil Gold und Silber für Hauptbestandtheile des Reichthums gelten, daher in der Bibel häufig (1 Mos. 13, 2; 24, 35; 4 Mos. 22, 18; 5 Mos. 8, 13; 17, 17; Jos. 22, 8; 2 Sam. 21, 4; 1 Kön. 10, 14; 20, 3 fg.; 2 Kön. 7, 8; 2 Chron. 1, 15; 32, 27; Hiob 3, 15; 31, 24; 36, 19; Ps. 105, 37; Spr. 24, 1; Koh. 2, 8; Jes. 2, 7; 13, 17; Ez. 7, 19; 28, 4; 38, 13; Joel 3, 5 [10]; Nah. 2, 9; Zeph. 1, 18; Hag. 2, 9; Sach. 9, 3; 14, 14; Sir. 28, 28; 40, 25; Apg. 3, 6; 20, 33; 1 Petr. 1, 7. 18) für diesen genannt werden, eigneten sie sich besonders zu Geschenken an Vornehme (1 Kön. 15, 18; 2 Chron. 24, 8; 1 Makk. 10, 60; 11, 24; Matth. 2, 11), zu Weihgeschenken für die Gottheit (4 Mos. 7; 1 Sam.

6, 4 fg.; 1 Kön. 15, 19; 2 Kön. 12, 18; Dan. 11, 38); sie dienten zu Tributzahlungen (2 Kön. 12, 18; 14, 14; 18, 14; 23, 33. 35), zur Entrichtung von Steuern und Abgaben (2 Mos. 25, 3; 35, 5 fg.; 1 Kön. 10, 15; 2 Chron. 9, 14), und waren als Kriegsbeute erwünscht (2 Kön. 14, 14; 1 Makk. 4, 20). Ihrer Kostbarkeit wegen werden sie von den Königen und beim Tempel in Schatzkammern aufbewahrt (1 Kön. 15, 18; 2 Kön. 12, 18; 14, 14; 20, 13; 24, 13; 2 Chron. 5, 1; 15, 18; 25, 24; 32, 27; Jes. 39, 2; Sir. 29, 15), und der biblische Sprachgebrauch bezeichnet damit metaphorisch das Köstliche, Begehrenswerthe überhaupt (Jes. 13, 12; Kl. 4, 1 fg.; Ps. 19, 11; 28, 15; 119, 127; Spr. 2, 4; 3, 14; 8, 10. 19; 16, 16; 20, 15; Weish. 7, 9; Sir. 7, 20 fg.; 30, 15; 1 Kor. 3, 12; 1 Petr. 1, 7). Aus Gold und Silber bestand eine große Anzahl der heiligen Gefäße der Stiftshütte (2 Mos. 25, 26, 28, 30, 36—39; 4 Mos. 8), des Salomonischen und Herodianischen Tempels (1 Kön. 6, 7; 1 Chron. 23 [22], 14 fg.; Esra 1, 7 fg.; Dan. 2, 5; 1 Makk. 1, 21 fg.; Hebr. 9, 4; Josephus, „Alterthümer", XV, 11, 3; „Jüdischer Krieg", V, 5, 5; VII, 5, 5); aus diesen edeln Metallen verfertigte man auch Geräthe zum gewöhnlichen Gebrauch, als Trinkgefäße u. s. w. (2 Mos. 3, 22; 11, 2; 12, 35; 1 Kön. 10, 21; 1 Makk. 11, 58; 15, 32; Esra 1, 6), Schmucksachen, als Kettchen und Geschmeide (1 Mos. 24, 42. 53), Ringe (1 Mos. 24, 22; 2 Mos. 32, 2 fg.; Richt. 8, 24 fg.; Ez. 16, 13. 17; Hiob 42, 11; Spr. 11, 22; 25, 12; Jak. 2, 2), Armspangen (1 Mos. 24, 22; 31, 50 fg.; 1 Makk. 11, 58), welche vornehmlich vom weiblichen Geschlecht getragen wurden (1 Petr. 3, 3; 1 Tim. 2, 9; Offb. 17, 4; 18, 16). Eine goldene Krone gehörte zum königlichen Schmuck (2 Sam. 12, 30; 1 Chron. 21 [20], 2; Zeph. 6, 11; Offb. 9, 7). Auch goldene Waffen werden (1 Makk. 6, 2) erwähnt, Edelsteine faßte man in Gold (Sir. 32, 7 fg.; 45, 13), mit Gold wurde Holz überzogen (2 Mos. 25, 28; 26, 29; 36, 41; 1 Kön. 6, 21. 28 fg.; 2 Kön. 18, 16; 2 Chron. 3, 5), Gold und Silber dienten zur Verfertigung von Götzenbildern und deren Schmuck (2 Mos. 22, 2 fg.; 5 Mos. 7, 25; 29, 17; Richt. 8, 27; Ps. 115, 4; 135, 15; Jes. 2, 20; 31, 7; 46, 6; Jer. 10, 4; Hos. 2, 8; 8, 4; 13, 2; Hab. 3 [2], 19; Weish. 13, 10; Bar. 6, 7 fg.; Apg. 17, 29; 19, 24), beide Metalle wurden auch als Geld (s. d.) verwendet.

Man hat die große Menge edler Metalle beim Salomonischen Tempel sowie die ungeheuern Summen Goldes und Silbers, welche in der Bibel (1 Kön. 10, 14; 1 Chron. 29, 4. 7) erwähnt werden, lediglich für Uebertreibungen ansehen wollen, und es ist gewiß, daß manche Angabe (z. B. 1 Chron. 22, 14) nicht für geschichtlich, sondern für eine Umschreibung des Begriffs „außerordentlich viel" zu nehmen ist; allein bei Erwägung der Anschauung des Alterthums, welches den Reichthum vornehmlich in angehäuftem Besitz edler Mineralien erblickte, wodurch ein lebhafter Handel hervorgerufen wurde, können wir auch bei den Hebräern in der Blütezeit ihres Staats eine massenhafte Anhäufung des Goldes und Silbers annehmen. Beispiele außerordentlichen Reichthums daran finden wir auch bei andern asiat. Völkern. Im ind. Epos werden bei der Leichenbestattung eines Fürsten ganze Karren voll Gold und Juwelen unter die Armen geschüttet; der assyr. König Sardanapal, in Ninive belagert, läßt seine Schätze auf einen errichteten Scheiterhaufen werfen, darunter 500 goldene Bettstellen, 100 goldene Tische, 1 Mill. Ctr. Goldes, nachdem er schon vorher 3000 Ctr. dieses edeln Metalls an seine Söhne vertheilt hatte. Im Belustempel zu Babylon betrug die Masse Goldes, woraus die Statue des Bel, der Thron, Tisch, Altar u. s. w. bestand, mehr als 7170 Talente; Alexander der Große fand nach seinem Einzug in Ekbatana 120000 Ctr. Gold in der Schatzkammer, in Persepolis 120000 Talente, in Pasargada 6000, in Susa 5000; Cyrus erbeutete 34000 Pfd. Gold und 500000 Ctr. Silber (vgl. Rosenmüller, „Das alte und neue Morgenland" [Leipzig 1818—20], III, 263 fg.; Bähr, „Symbolik des mosaischen Cultus" [Heidelberg 1837—39], I, 258 fg., 272, 295 u. a.).

Von unedeln Metallen erwähnt die Bibel Kupfer, Eisen, Blei und Zinn. Aus Kupfer oder Erz (hebräisch Nehošet), welches man früher als das Eisen zu verarbeiten verstand, war ein Theil der heiligen Tempelgeräthe (2 Mos. 25, 3; 27, 2. 3. 6. 35. 38; 1 Kön. 7; 52, 17 fg.); man verwendete es auch für den gewöhnlichen Gebrauch zu Gefäßen (Sir. 13, 3; 28, 24; Ez. 27, 13; Mark. 7, 4), zu Waffen (1 Sam. 17, 5 fg.; 2 Sam. 21, 16), vornehmlich zu Bogen (2 Sam. 22, 35; Hiob 20, 24; Ps. 18, 35), zu Fesseln (hebräisch Nehušataim, Richt. 16, 21; 2 Sam. 3, 24; 2 Kön. 25, 7; Jer. 39, 7; 52, 11; Dan. 4, 12), zu Thüren und Riegeln (5 Mos. 33, 25; Ps. 107, 16; Jes. 45, 2; 1 Kön. 4, 13), zu Geldmünzen (Matth. 10, 9). Erz dient nach dem biblischen Sprachgebrauch

zur bildlichen Bezeichnung der Stärke und Dauerhaftigkeit (Hiob 40, 13; 41, 18), und in diesem Sinne erklären sich die Ausdrücke „eherne Mauer" (Jer. 1, 18; 15, 20), „eherne Klauen" (Mich. 4, 13), „eherne Stirn" (Jes. 48, 4). Bildlich, aber in anderm Sinne, ist auch das „tönende Erz" (1 Kor. 13, 1) zu verstehen. Dem Gold gleichgeschätzt war das goldglänzende Erz (hebräisch Nehošet muzhab, Esra 8, 27), worunter entweder Aurichalcum oder korinthisches Erz gemeint ist. Nehošet haruṣ (2 Chron. 4, 16) ist polirtes Kupfer. Durch Glühendmachen wurde mit Rost überzogenes Kupfer gereinigt (Ez. 24, 6. 11 fg.) und die levitische Reinheit der Metalle überhaupt hergestellt (4 Mos. 31, 22).

Das Eisen (hebräisch Barzel), dem Menschen schwer entbehrlich (Sir. 39, 31), wird gewöhnlich dem Kupfer zunächst genannt (4 Mos. 31, 22; Jos. 22, 8; 2 Chron. 2, 7) und gleich diesem verwendet. Wie es eherne Götzen gab (Offb. 9, 20), so auch eiserne (Dan. 5, 4. 23); aus Eisen machte man Waffen (4 Mos. 35, 16; 1 Sam. 17, 7; 2 Sam. 23, 7; Hiob 20, 24; 1 Makk. 6, 35), daher der Ausdruck „mit Eisen gerüstet" sein (2 Sam. 23, 7; 2 Kön. 9, 24), Pfannen (Ez. 4, 3), Thüren (Apg. 12, 10), Riegel (Ps. 107, 16; Jes. 45, 2), Fesseln (Ps. 105, 18; 107, 10; 149, 8; Dan. 4, 12), scharfe, schneidende Werkzeuge, als Aexte und Beile (5 Mos. 19, 5; 2 Kön. 6, 5. 7; Koh. 10, 10; Jes. 10, 34), Meißel zum Behauen der Steine (5 Mos. 27, 5; Jos. 8, 31; 1 Kön. 12, 31), Sägen (2 Sam. 12, 31), Instrumente, um Eisen zu schärfen (Spr. 27, 17), Griffel zum Schreiben (Hiob 19, 24; Jer. 17, 1), Haken, um etwas an der Wand zu befestigen (Weish. 13, 15); mit Eisen beschlug man Kriegswagen (Richt. 1, 19; 4, 3. 13; Jos. 17, 16; 2 Makk. 13, 2). Das Eisen, hart und schwer (5 Mos. 28, 48), gebraucht die Bibel als Bild der Festigkeit und Härte (Hiob 40, 13; 41, 18; Dan. 4, 20), daher die metaphorischen Ausdrücke „eisernes Scepter" (Ps. 2, 9), Joch (5 Mos. 28, 48; Jer. 28, 13 fg.; Sir. 28, 24), eiserne Ruthe (Offb. 2, 27; 19, 15), Mauer (Ez. 4, 3; 2 Makk. 11, 9), Hörner (2 Chron. 18, 10; Mich. 4, 13), eiserner Nacken (Jer. 1, 8) und „Himmel wie Eisen" (3 Mos. 26, 19) für regenlosen Himmel. Die harte, unfruchtbare Erde wird „eisern" genannt (5 Mos. 25, 23), und der eiserne Schmelzofen (5 Mos. 4, 20; 1 Kön. 8, 51; Jer. 11, 4) versinnbildet die Noth Israels in Aegypten. Unter dem „Eisen vom Norden" (Jer. 15, 12) versteht man festeres Eisen, Stahl, durch dessen Bereitung die Chalyber im Pontus berühmt waren. Auch Barzel ʿašot, eigentlich gefestetes Eisen (Ez. 27, 19; Luther: Eisenwerk), kann für gestähltes Eisen genommen werden.

Zinn, hebräisch Bedil, bei den LXX κασσιτέρος, ein Handelsartikel aus Spanien auf dem tyrischen Markt (Ez. 27, 12), wird noch 4 Mos. 31, 22; Ez. 22, 18. 20 neben andern Metallen erwähnt. Es steht in gleicher Bedeutung mit dem Blei (Sach. 4, 10) und Jes. 1, 25 in Parallele mit unedeln Metalltheilen, namentlich Blei, welche den Silbererzen beigemischt sind, und entspricht also dem röm. Plumbum nigrum oder unserm Werkblei.

Das Blei (hebräisch ʿOpheret, 4 Mos. 31, 22), durch Schmelzen vom Silber geschieden (Jes. 1, 25; Jer. 6, 29), diente, seiner Schwere wegen (2 Mos. 15, 10; Sir. 22, 17), zu Gewichten (Sach. 5, 7. 8), als Bleiloth beim Bauen (Am. 7, 7 fg.), als Senkblei bei der Schiffahrt (Apg. 27, 28), als Bild der Schwere (Sach. 5, 7 fg.). In Stein gemeißelte Buchstaben wurden mit Blei ausgegossen (Hiob 19, 23 fg.), auch große Steine beim Bau mit Blei und Eisen zusammengefügt (Josephus, „Alterthümer", XV, 14).

Messing kommt in Luther's Bibelübersetzung 1 Makk. 8, 22; 14, 18. 26 vor, wo der griech. Text von Erztafeln spricht, und Offb. 1, 15; 2, 18, wo Χαλκολίβανος steht, eine Metallmischung, welche mit dem hebr. Hašmal (Ez. 1, 4. 27; 8, 2), Nehošet kalal (Ez. 1, 17) und Nehošet muzhab (Esra 8, 27) für einerlei gehalten wird. Die Alten kannten mehrere künstliche Metallmischungen, z. B. Elektrum, Aurichalcum, Aes-Korinthium; uns sind aber die Bestandtheile und deren Verhältnisse nicht klar.

Antimonium oder Spießglanz diente im Alterthum wie im heutigen Orient, zur Bereitung einer schwarzen Augenschminke (hebräisch Puk, 2 Kön. 9, 30; Jer. 4, 30; griechisch στίμμι, lateinisch stibium), womit Frauen die Ränder der Augen bestrichen (Ez. 23, 40), um deren Glanz zu erhöhen. Dies Mineral wurde außerdem auch zu Augensalben verwendet (Offb. 3, 18). Roskoff.

Methusael, nach der Lamech-Sage 1 Mos. 4, 18 Vater des Lamech (s. d.). Er heißt nach 1 Mos. 5, 21 fg. Methusalah und soll unter den Patriarchen das höchste Alter, 969 Jahre, erreicht haben. Schenkel.

Methusalah, s. Methusael.

Micha. 1) Nach Richt. 17 fg. ließ sich einst ein Mann auf dem Gebirge Ephraim, Namens Micha, ein Götterbild machen und bestellte einen seiner Söhne zum Priester, bis er so glücklich war, das Priesteramt einem wandernden Leviten aus Bethlehem geben zu können. Aber die Daniten, welche sich eine Heimat suchten, nahmen ihm beim Durchzug das Bild und den Priester weg und stellten jenes in dem von ihnen eroberten und Dan benannten Laisch (s. d.) im äußersten Norden Palästinas auf. Der Levit war ein Enkel Mose's (Jonathan, Sohn Gersom's, des Sohnes Mose's), und seine Abkömmlinge blieben hier Priester, bis die Bewohner des Landes durch Tiglath-Pileser (2 Kön. 15, 29) in die Verbannung geführt wurden.

Allerdings können wir diese Erzählung nicht in allen Einzelheiten für richtig halten, aber so viel ist gewiß, daß man das silberne Bild Jahve's in Dan (welches aber mit dem Goldenen Kalb dort [1 Kön. 12, 29] nicht identisch ist) aus einem südlichern Ort dahin gebracht und es von einem gewissen Micha ableitete, sowie, daß die Priester desselben ihr Geschlecht auf Mose zurückführten. Am wichtigsten ist für uns letzterer Umstand, den man später vergeblich durch Veränderung des Namens Mose in Manasse in unsern Texten zu verwischen suchte. Man sieht, wie verschieden sich das Bild des Gesetzgebers in den verschiedenen Theilen des Volks Israel ausprägte. Denn natürlich waren die Priester in Dan ebenso fest davon überzeugt, daß ihr Cultus den Gesetzen ihres Ahnherrn Mose gemäß wäre, wie die fortgeschrittenern Geister in Israel glaubten, daß Mose jeden Bilderdienst aufs strengste verboten hätte. Auch das ist interessant, daß hier von Mose wirkliche Priester abstammen, während nach dem Pentateuch in seiner jetzigen Form Mose's Abkömmlinge einfache Leviten waren. Doch wissen wir jetzt, namentlich durch Graf's Untersuchungen („Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments" [Leipzig 1866] und „Zur Geschichte des Stammes Levi" im „Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes", I, 68 fg.), hinlänglich, daß die Scheidung zwischen Priestern und Leviten in vorexilischer Zeit nicht streng gewesen ist.

2) Micha, Sohn Jimla's, war ein Prophet im nördlichen Reich zur Zeit Ahab's (1 Kön. 22, 8 = 2 Chron. 18, 7). Der König haßte ihn, weil er nur Böses weissagte. Als Ahab mit Josaphat von Juda einen Zug gegen die Damascener zur Wiedergewinnung von Ramoth-Gilead unternehmen wollte, wünschte dieser einen zuverlässigen Propheten über den Ausgang des Feldzugs zu hören, da ihm die guten Verheißungen von Ahab's 400 Propheten (die übrigens nach 1 Kön. 22, 11 fg. auch im Namen Jahve's weissagten) nicht genügten. Widerwillig ließ Ahab den Micha kommen. Als dieser ihm auf seine Frage zuerst ironisch Glück verkündet, dringt er in ihn und bekommt nun die Weissagung schweren Unheils mit der Andeutung, daß er selbst fallen werde. Und dazu fügt er hinzu, wie er gesehen, daß Gott anordnete, ein böser Geist solle in die Propheten fahren, um den König durch falsche Weissagungen zu verderben. Ahab läßt den Micha in Gewahrsam bringen, aber der Erfolg rechtfertigt seine Worte: Ahab fällt vor Ramoth-Gilead.

In der Hauptsache trägt diese Erzählung einen streng geschichtlichen Charakter. Wichtig ist sie für uns zunächst dadurch, daß sie uns einen Conflict innerhalb der Propheten selbst zeigt. Die Propheten, welche Glück verkünden, vor allem der Zedekia, welcher sich als Symbol der alles überwältigenden Macht Israels eiserne Hörner anfügt, werden ebensowol geglaubt haben die Wahrheit zu sagen, wie Micha, den der Erfolg rechtfertigte. Ferner sind die Aussprüche des Propheten bemerkenswerth, die, wenn nicht ganz wörtlich, doch gewiß im wesentlichen genau überliefert sind. Besonders hervorzuheben ist in ihnen die Vorstellung von einem bösen Geist, der vor Gott als selbständige Person auftritt und dann in die Propheten fährt, um sie zu falschen Weissagungen zu veranlassen. Hieran schließt sich die Vorstellung vom Satan, wie wir sie im Anfang des Buchs Hiob finden, und manches andere.

Obwol dieser Prophet von dem Micha, dessen Schrift wir noch haben, durch viele Generationen geschieden ist, so muß er doch, wie man in neuerer Zeit erkannt hat, schon früh für denselben gehalten sein; denn zuletzt heißt es von ihm: „und er sprach: «Höret ihr Völker alle» (1 Kön. 22, 28); so beginnt aber das Buch Micha (Kap. 1, 2). Die Worte sollen eine Abbreviatur des ganzen Buchs sein und bedeuten: und ferner hielt er

noch die bekannten Reden, welche beginnen „höret u. s. w.“. Die Worte stehen übrigens ganz müßig da und bilden gewiß keinen Theil der ursprünglichen Erzählung.

3) Micha ist einer von den zwölf oder den Kleinen Propheten. Mit Recht sagt die Ueberschrift, daß das Buch Samaria und Jerusalem betreffe; doch hat es hauptsächlich Jerusalem im Auge und benutzt fast nur die augenblickliche Noth Samarias als Anlaß zu Weissagungen über jenes. Daß Samaria dem drohenden Sturm erliegen muß, steht dem Propheten fest (Kap. 1, 6), aber er sieht, daß dies Unheil weiter greifen und auch Juda gewaltig erschüttern wird; denn da die Sünden seines Volks, vor allem der Vornehmen und Machthaber und nicht am geringsten der Propheten, zu arg sind, so kann er nicht, wie jene es wünschen, Glück verheißen, sondern muß vielmehr (Kap. 3, 12) das furchtbarste aussprechen: auch Jerusalem und der Tempel werden fallen. Aber unmittelbar an diese Drohung knüpft Micha doch die herrlichsten Aussichten: Juda wird eine kleine Zeit in Elend sein, aber darauf, gereinigt, zur höchsten Herrlichkeit emporsteigen; das messianische Reich wird dann fest gegründet sein. An diese Rede, welche Kap. 1—5 umfaßt, schließt sich eine andere, in welcher wieder die trüben Aussichten vorwalten. Die Sünde Judas, welches von Gott so väterlich geleitet ward, welches aber den wahren Gottesdienst strenger Sittlichkeit nicht kennt, ist zu groß; es muß eine Zeit lang die schwersten Schläge erdulden, aber doch wird Gott es aus allen Bedrängnissen retten und groß machen (Kap. 6 fg.).

Nach Kap. 1, 6 steht Samaria noch; Kap. 1, 14 ist noch von Königen Israels die Rede. Aber man erkennt deutlich, daß, als Micha redete, die Gefahr des Untergangs dem nördlichen Reich unmittelbar bevorstand. Die „Feindin“ (Assyrien) ist ganz übermüthig und denkt Israel schon völlig vernichtet zu haben (Kap. 7, 8. 10). Es gibt viele Verbannte in Aegypten und Assyrien (Kap. 7, 12). Das alles führt uns auf die Zeit, wo das nördliche Reich durch die Assyrer schon eines Theils seiner Bewohner beraubt und der Fall des ganzen Reichs unabwendbar geworden war. Damit stimmt überein, was Jer. 26, 17—19 erzählt wird. Alte Leute halten da das Volk und die Großen, die über Jeremia's Unglücksweissagungen erbittert sind, von Gewaltthätigkeiten zurück, indem sie erzählen, daß zur Zeit des Königs Hiskia Micha den Untergang der Stadt und des Tempels verkündet (mit wörtlicher Ausführung von Mich. 3, 12), daß man ihn deshalb aber nicht umgebracht, sondern sich demüthig zu Gott bekehrt und dadurch die Strafe abgewendet habe. Alle diese Umstände veranlassen uns, die Schrift in den Anfang der Regierung Hiskia's zu legen, ehe noch Samaria zerstört war, aber als der völlige Untergang des durch die Assyrer schon furchtbar mitgenommenen Reichs jeden Augenblick erfolgen konnte und es dem schärfern Blick nicht mehr verborgen blieb, daß bald die Reihe an Juda kommen würde, was denn ja auch wenige Jahre später geschah. Da nun kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß die kleine Schrift, welche höchstens in zwei Hauptabschnitte zerfällt (Kap. 1—5; 6 fg.), in ganz verschiedenen Zeiten nach und nach ausgearbeitet wäre oder, daß gar ein Theil von ihr in eine Zeit fiele, in welcher die Assyrer Israel noch keinen ernstlichen Schaden zugefügt hatten, so muß die Ueberschrift, nach welcher Micha dies Gotteswort „erschaute“ zur Zeit der Könige Jotham, Ahas und Hiskia, zu weit gehen. Micha's Buch fällt also in die frühere Zeit Hiskia's, und er ist Jesaja's Zeitgenosse.

In der Ueberschrift und ebenso Jer. 26, 18 trägt der Prophet den Beinamen Hammōraštī. Da die Schreibweise der griech. Uebersetzung mit der masorethischen Punktation übereinstimmt und in Jeremia die Silbe mō durch den Vocalbuchstaben bezeichnet ist, so darf man sich wol auf die Richtigkeit dieser Aussprache verlassen; dann liegt es am nächsten, den Beinamen zu erklären als „Bewohner von Moreseth-Gath“, welches wahrscheinlich Kap. 1, 14 als Ort vorkommt, freilich in einem beim jetzigen Texteszustand nicht deutlichen Zusammenhang. Näheres über diesen Ort wissen wir nicht; jedenfalls war er ganz unbedeutend. Auch sonst ist uns nichts über Micha's persönliche Verhältnisse bekannt; nicht einmal den Namen seines Vaters kennen wir.

Micha ist ein sehr ernster Sittenprediger. Er greift die Unsittlichkeit an, wo sie sich findet, und fern liegt es ihm, aus weltlichen Rücksichten die Stimme Gottes zu dämpfen. Man sieht leicht, daß er in einer Zeit schwerer Bedrängniß und Gefahr redet; er ist bald der strenge Strafverkündiger, bald wird er weich und wehmüthig über das Elend, das sein Volk trifft und treffen wird. Während noch Jesaja daran festhält, daß

Gottes Heiligthum allen Stürmen widerstehen wird, erkennt es Micha, daß bei der gründlichen Züchtigung Judas auch Jerusalem und der Tempel fallen müssen. Diese Drohung muß sich den Hörern tief eingeprägt haben, denn nach einem Jahrhundert wurde sie ja noch angeführt. Sehr wichtig sind für uns übrigens in jener Stelle Jeremia's die Worte, welche das Nichteintreffen derselben erklären sollen; nach jüdischer Anschauung konnte also die strengste Strafverkündigung durch Buße und inniges Gebet zu dem Allerbarmer abgewendet werden. Zuletzt behielt Micha doch recht, aber freilich, die Umstände der Zerstörung waren ganz andere, als er sie sich denken konnte.

Wenn sich so die Ahnung eines neuen Unheils über das Volk bei Micha in noch schärfere Formen kleidet als bei Jesaja, so gleichen sie sich doch wieder darin, daß sie sich von aller Noth der Gegenwart zu der Erwartung einer seligen Zukunft aufraffen, und zwar schildert Micha die messianischen Zeiten in besonders glänzenden Farben. Wie Jesaja (Kap. 11, 1) knüpft auch er (Kap. 5, 1) seine Hoffnungen an das von Gott eingesetzte, noch immer mit der Verheißung ewiger Herrschaft gesegnete (2 Sam. 7, 16) Haus des großen Königs David, der durch der Zeiten Ferne mit idealem Glanz umwoben war. Aus Bethlehem, der kleinen Stadt David's, soll der verheißene Herrscher hervorgehen. Aus dieser Verkündigung, welche die Nachwelt buchstäblich nahm, ist der Glaube geflossen, daß Jesus von Nazareth in Bethlehem geboren sei. Wie die Geburts- und Leidensgeschichte Jesu überhaupt unter starkem Einfluß falsch aufgefaßter Prophetenstellen ausgebildet ist, so hat auch die Stelle Mich. 4, 1 „mit dem Stab schlagen sie auf den Backen den Richter Israels“ (Bild für die schmähliche Behandlung des damaligen Königs durch die übermüthigen Assyrer) ihre Verkörperung gefunden in der Erzählung von den Backenstreichen, die Jesus empfangen (Matth. 26, 67 u. a.).

Eine der schönsten messianischen Stellen (im Anfang von Kap. 4) findet sich mit sehr geringen Abweichungen bei Jesaja (Kap. 2, 2 ff.) wieder. Die Stelle ist aber bei letzterm nicht so vollständig, da Mich. 4, 4, welcher Vers noch dazu gehören muß, bei Jesaja fehlt. Somit kann Micha die Stelle nicht dem Jesaja entlehnt haben. Nun ist aber der betreffende Abschnitt Jesaja's aller Wahrscheinlichkeit nach älter als das Buch Micha's, und ferner ist es kaum zu glauben, daß Jesaja einem Zeitgenossen einen derartigen Ausspruch entlehnt hätte. Man nimmt deshalb jetzt wol allgemein an, daß beide hier einem ältern Propheten folgen. Hitzig und Ewald sind, unabhängig voneinander, auf die Ansicht gekommen, daß diese Verse ursprünglich dem Joel angehören. Allerdings wären sie dem großartigen Stil Joel's angemessen, aber zu einer so bestimmten Behauptung möchte ich mich doch nicht entschließen. Auf Joel als Verfasser zu kommen, lag ziemlich nahe, da das Bild in Mich. 4, 3 (Jes. 2, 4): „und sie schmieden ihre Schwerter um zu Pflugscharen und ihre Lanzen zu Winzermessern“, die Umkehr des Bildes Joel 4, 10 ist, die aber doch nicht nothwendig von eben demselben gemacht zu sein braucht.

Neben der Benutzung dieses Propheten können wir dem Micha noch die des Pentateuchs (ohne Deuteronomium, aber mit Josua) nachweisen (vgl. außer der effectvollen Anwendung von 1 Mos. 3, 19 in Mich. 1, 7 noch Mich. 7, 17 mit 1 Mos. 3, 14; Mich. 5, 6 mit 5 Mos. 33, 2 [Vers eines ältern in das Deuteronomium aufgenommenen Liedes] und endlich das ganze Kap. 6 mit verschiedenen Stellen des Pentateuchs und Josua's). Ferner spielt er auf zwei Davidische Lieder an, die beide in unserm 2. Buch Samuel's stehen (vgl. Mich. 1, 10 mit 2 Sam. 1, 20; Mich. 7, 17 mit 2 Sam. 22, 46 [= Ps. 18, 46]).

Micha erinnert durch Gesinnung und Sprache viel an den Zeitgenossen Jesaja, wenn auch Schwung und Vielseitigkeit nicht so groß sind. Micha's Rede ist fließend bei großer Lebhaftigkeit, bilderreich, anmuthig und ihrer Zeit durchaus würdig. Der Prophet geht rasch von der Drohung zur Verheißung und von der Klage zu frohem Aufschwung über, aber der Wechsel der Stimmung ist bei ihm nicht so jäh wie er bei Hosea zu sein pflegt; auch redet er lange nicht so abgebrochen und dunkel wie dieser. Am wenigsten befriedigt bei Micha (Kap. 1, 10 ff.) unsern Geschmack das Spiel mit den Namen von Orten, deren Klang auf die nahe bevorstehende Noth hinweisen soll. Auch Jesaja liebt Wortspiele, aber häuft sie doch nie so wie hier Micha.

Man hat in neuerer Zeit zum Theil die beiden letzten Kapitel einem andern Propheten beilegen wollen, aber zu einer solchen Abtrennung sehe ich keinen triftigen Grund. Allerdings erscheint der Prophet in diesen beiden Kapiteln in einer gedrücktern Stimmung als eben vorher, aber er rafft sich doch auch hier wieder zu froher Hoffnung auf, und

wie trübe er auch vorher in die Zukunft blickte, zeigen die Anfangskapitel mit der Verkündigung des Untergangs für den Tempel.

Der hebräische Text Micha's trägt Spuren starker Verderbniß; manche Stellen sind jetzt gar nicht zu verstehen. Verdienste um die Verbesserung des Textes hat sich neuerdings der Holländer Taco Roorda (Commentarius in vaticinium Michae [Leyden 1869]) erworben. Eine Glosse sind wahrscheinlich die Worte „und du wirst kommen nach Babel" (Kap. 4, 10). Die Worte „von Sittim nach Gilgal" (Kap. 6, 5) hängen mit dem Vorhergehenden nicht zusammen, gehen aber sicher auf den im Buch Josua erzählten Uebergang der Israeliten über den Jordan; davor müssen ein paar Worte ausgefallen sein.

4) Den Namen Micha führen noch verschiedene andere Männer im A. T., ferner eine Frau. Nach 2 Chron. 13, 2 war nämlich die Mutter des Königs Abia Micha, Tochter des Uriel von Gibea. Statt dessen wird jedoch 2 Chron. 11, 21 fg. und 1 Kön. 15, 2 Abia's Mutter Maacha, Tochter Absalom's genannt. Dieselbe soll aber auch die Mutter von Abia's Sohn, Asa, gewesen sein (1 Kön. 15, 10. 13). Ist nun, wie doch anzunehmen, Absalom der bekannte Sohn David's, so kann dessen Tochter wol noch Abia's Mutter, aber nicht mehr die Mutter seines Sohnes gewesen sein, da sie diesen als alte Frau hätte gebären müssen. Die scheinbar nächstliegende Lösung dieses Widerspruchs, daß der Name von Asa's Mutter aus Versehen auf die Micha, Tochter Uriel's, übertragen wäre, ist also unstatthaft. Man kann nun verschiedene andere Lösungen versuchen, aber alle haben das Misliche, daß sie wenigstens zwei alte starke Versehen in unserer Ueberlieferung annehmen müssen; da ist natürlich die Wahrscheinlichkeit, gerade die richtige Lösung zu treffen, nicht sehr groß. Wir begnügen uns daher damit, diese Widersprüche zu constatiren.

Der volle Name aller dieser Personen lautet Mīchājāhū, d. i. „wer ist wie Jahve?" (vgl. den Namen Mīchāēl, d. i. „wer ist wie Gott", schon 4 Mos. 13, 13). Eine regelmäßige Verkürzung dieser Form, die seltsamerweise an manchen Stellen Mīchājehū punktirt wird, ist Mīchājā. Aber daneben kommt häufig noch eine weitere ungewöhnliche Verkürzung, Mīchā, vor. Wie wenig der Unterschied dieser Formen für den Gebrauch bedeutete, erkennen wir daraus, daß fast von jeder Person dieses Namens, die mehr als einmal im A. T. erwähnt wird, wenigstens zwei Formen vorkommen. Nöldeke.

Michael. In der nachexilischen Engellehre der Juden wird der Thron Gottes von vier Engeln umstanden gedacht, die Engel des Angesichts genannt werden. So erscheinen sie schon Hen. 9, wo Michael, Gabriel, Raphael (oder Suriel, Talmud Babylon, Berachoth, f. 51a) und Uriel vom Himmel herab auf alles das Blut schauen, das durch die Verbrechen der von den gefallenen Engeln mit den Menschentöchtern erzeugten Riesen vergossen ist, und dann von Gott mit den Vorbereitungen zur Strafe beauftragt werden. Dabei nimmt Michael den Ehrenplatz zur Rechten ein (Bemidbar rabb., Sect. 2), und ist zugleich der besondere Schutzengel der Israeliten (Dan. 10, 21). Die Vorstellung von Schutzengeln, einfach und poetisch (Ps. 34, 8; 35, 5; 91, 11—12), wurde in späterer Zeit in der phantastischen Systematik des himmlischen Hofstaats ethnologisch entwickelt; „es offenbarte sich", heißt es im Targum Jonathan zu 1 Mos. 11, „die Memra Jahve's und siebzig Engel", weil es siebzig Völker gibt, und da liegt deutlich der Gedanke vor, daß jedes Volk seinen besondern Engel habe. Der besondere Schutzengel Israels ist dann derjenige, der den Ehrenplatz bei Gott einnimmt, Michael, wie die Danielstelle voraussetzt und Hen. 20 beweist, wo es heißt: „Michael einer der heiligen Engel", nämlich über den besten Theil der Menschen gesetzt, über das Volk (vgl. auch Sir. 17, 17, wo für Israel ein Engel nicht einmal gut genug ist, sondern Gott selbst es zum Eigenthum hat, und Targum Jonathan zu HL. 8, 9). Als Schutzengel Israels war er es, der mit Mose aus dem Dornbusch redete und der bei Mose's Tode weinte (Exod. rabb. 2, 11, während ebenda nicht Michael, sondern Gabriel die Seele des Mose abholt). Beide haben auch elementare Bedeutung, Michael ist der Schnee, der bei Gott im höchsten Himmel ist, Gabriel aber das Feuer (Midrasch Rabb. Num. 12 und Deut. 5; Hen. 14, 13. 18).

In die Vorstellungsweise von Michael, als dem Schutzengel Israels, gehört auch die Andeutung im Brief Juda (Kap. 9), wo er mit dem Teufel um den Besitz des Leibes Mose streitet, auf den der Satan Anspruch erhob, weil Mose (2 Mos. 2, 12) einen Mord begangen hatte, sodaß ihm das ehrenvolle Begräbniß nicht zutheil werden könne (vgl. Oecumenius zu 2 Mos. 2, 12 und s. Judasbrief und Mose).

In der christl. Vorstellung wird Michael in der Folge der Schützer der Kirche, als des wahren Israels, und so erscheint er schon Offb. 12, 7, wo er den Satan, der den eben geborenen Messias, der alle Völker mit dem eisernen Stab weiden soll, bekämpft und mit seinen Engelscharen aus dem Himmel wirft. Der kriegerische Charakter des siegreichen Engelfürsten kam endlich in der Kirche dadurch zum Ausdruck, daß ihm der röm. Bischof Gelasius I. im J. 493 ein Fest dafür weihte, weil er den Sigontinern während ihres Kriegs mit den Neapolitanern bei einer Erscheinung in einer Höhle am Berg Gargano in Apulien den Sieg verheißen und dann natürlich auch verschafft haben soll. Seit dem 9. Jahrh. wurde das Fest „der Weihe des heiligen Michael" (festum dedicationis St.-Michaelis) allgemein, und zwar am 29. Sept., gefeiert, weil ihm an diesem Tage auf dem Gargano eine Kirche geweiht sein soll. Später ist aus dem Fest Michael's ein allgemeines Engelfest geworden (s. auch Engel). Merx.

Michal, in der griech. Bibel Melchol, jüngere Tochter König Saul's (1 Sam. 14, 49) und Gattin David's. Was über sie gemeldet wird, ist um David's willen gemeldet; sie selbst hat keine eigene hervorragende Bedeutung und erscheint auch nicht als Charakterbild, weder nach der guten noch nach der schlimmen Seite. Den Stand ihrer religiösen Bildung kennzeichnet, daß sie, obwol israelitische Königstochter, ein Gottesbild in ihrem Hause hielt (1 Sam. 19, 13); tiefere Gottesfurcht ging ihr ab, für David's innere Hoheit hatte sie kein Verständniß, und in sittlicher Beziehung stellt sie eben das Durchschnittsweib ihrer Zeit und aller Zeiten dar. In ihrer Jugendblüte liebte sie den jungen heldenmüthigen David, welcher damals an ihres Vaters Hof schon eine Stellung gewonnen hatte, aber auch Gegenstand seines Argwohns und seiner Anfeindung geworden war. Der Vater, welcher seit längerer Zeit mit Aussichten auf die ältere Tochter Merab den tapfern Jüngling in gefährliche Kriegsthaten zu verwickeln gewußt hatte, wollte auch die Liebe der jüngern Tochter zu seinem Verderben ausnutzen. Aber hier mislang der Anschlag ganz; die Zeichen von 100 erlegten Unbeschnittenen, auf deren Herbeischaffung die Ehe als Preis gesetzt war, hatte der Glückliche bald in doppelter Zahl beisammen, und beschämt mußte der Vater die Ehe gestatten (1 Sam. 18, 17—27). Und Michal blieb auch unter des Vaters fortgehenden Anfeindungen, ähnlich wie ihr Bruder Jonathan, dem David in Liebe treu (1 Sam. 18, 28). Sie wurde die Retterin seines Lebens. Als David sich vor dem letzten Mordversuch Saul's eben noch in sein Haus geflüchtet hatte und Saul die Zugänge zum Haus in selbiger Nacht bewachen ließ, um ihn morgens abzuholen, da durchschaute sie den Ernst der Gefahr, ließ den Mann in der Nacht durch das Fenster hinaus, legte das menschenähnliche Bild des Hausgottes (Teraphim) in sein Bett, überdeckte die Kopfgegend mit einem Geflecht von Ziegenhaaren und gab, als die Häscher ihn zu holen kamen, vor, er sei krank zu Bett. Als aber nun Saul ihn im Bett zu bringen befahl, konnte sie freilich den Betrug nicht länger mehr verheimlichen, half sich jedoch gegen den zürnenden Vater mit der Ausrede durch, David habe sie durch Bedrohung ihres Lebens gezwungen, ihn fliehen zu lassen. Durch die Weiberlist war der Mann gerettet, aber der Vater betrogen (1 Sam. 19, 11—18). Sie selbst folgte dem Mann nicht in die Verbannung; ob sie nicht wollte oder nicht durfte, wissen wir nicht. Ihr Vater, das ganze Verhältniß zu David als gelöst betrachtend, verheirathete sie, wol nicht zu lange nachher, an einen sonst nicht bekannten, gewiß aber vornehmen Mann Namens Phaltiel, abgekürzt Phalti, aus Gallim im Stamm Benjamin (1 Sam. 25, 44), welcher mit großer Liebe an ihr hing (2 Sam. 3, 16). Aber David hatte noch nicht auf sie verzichtet. Er war schon etwa sieben Jahre in Hebron König über Juda gewesen, da benutzte er eine sich ihm darbietende Gelegenheit, sie als sein rechtmäßig erworbenes Weib zurückzufordern. Als Abner, König Isboset's Feldherr, mit David Unterhandlungen wegen Anerkennung seiner königlichen Herrschaft in Nordisrael anknüpfte, stellte dieser an Abner die Vorbedingung, zuerst die Herausgabe der Michal mit befördern zu helfen (2 Sam. 3, 12. 13). Er hatte damals zwar außer ihr schon sechs andere Frauen geheirathet (2 Sam. 3, 2—5), aber in seiner dermaligen Lage war es Sache der Staatsklugheit, jene seine erste Ehe rechtskräftig zu erhalten, durch welche er vor dem Volk als Schwiegersohn des vorigen Königs dastand. Also stellte David selbst an Isboset (s. d.) das Ansinnen, und Abner unterstützte es so kräftig, daß Isboset dem Phaltiel die Herausgabe der Michal befahl, und dieser, wenn auch weinend und mit blutendem Herzen, Folge leistete (2 Sam. 3, 14—16). Weniger schwer wurde allem Anschein nach die Trennung

der Michal; sie, die als Jungfrau dem Diener ihres Vaters ihre Liebe schenkte, zeigte jetzt in ihren reifern Jahren den vollen Stolz einer Königstochter und Königsgemahlin, welche jede zu nahe Berührung mit dem gemeinen Volk scheute. Ihr däuchte es eine Entwürdigung ihres königlichen Eheherrn, daß bei der festlichen Einholung der Bundeslade nach dem Zion er selbst im blosen linnenen Priesterkleid mitten unter den Männern und Weibern des Volks mittanzte und spielte; höhnend warf sie ihm vor, daß sich der König vor den Augen der Mägde seiner Diener bloßgestellt habe, und mußte sich erst durch seine demüthig fromme Antwort, daß er seinem Gott zu Ehren sich noch tiefer zu erniedrigen bereit wäre, daran erinnern lassen, daß die königliche Würde in etwas anderm bestehe als Ahnenstolz und Herrscherdünkel (2 Sam. 6, 16—22). Die hohe Frau, die nicht wie David Gott die Ehre zu geben verstand, wurde auch von Gott der Ehre, Mutter zu werden, nicht gewürdigt: sie blieb kinderlos unter den königlichen Frauen (2 Sam. 6, 23). Schon hiernach, aber auch nach 1 Sam. 18, 19, ist klar, daß in 2 Sam. 21, 8 Michal Schreib- oder Lesefehler für Merab ist. Dillmann.

Michmas. Wer bei Geba am Rand des sogenannten Hyänenthales (s. Zeboim) steht, der hat jenseit dieser tiefen und hier weit geöffneten Schlucht das Dorf Michmas im Angesicht. Seichte kleinere Thäler umranden den Hügel des letztern Dorfs in Ost und West, steinige Höhen bilden den weitern Rahmen, sodaß Michmas eine sehr einsame, von der Welt abgeschnittene Lage hat und mit Recht mikmâs, d. h. Schlupfwinkel, genannt wurde. Nur ostwärts schaut man von den Dächern des Dorfs aus den Kranz der ammonitischen Berge.

Der einsame Ort hatte in alter Zeit eine große strategische Bedeutung, indem von hier aus verschiedene Päſſe, die nach dem Jordanthal hinunterführten, leicht zu beherrschen waren. Als Saul den Freiheitskampf gegen die Philister begann, hielt er eine Zeit lang Michmas mit 1000 Mann besetzt (1 Sam. 13, 2). Nach seinem Abzug schlugen die Feinde hier ihr Hauptquartier auf, um von da aus Streifcorps nach Süd, West und Ost zu detachiren (1 Sam. 13, 5. 16—19). Etwa eine Viertelstunde ostwärts von Michmas verengt sich das Hyänenthal zu einem kaum acht Schritte breiten Felsthor. Hier hatten die Philister einen Wachtposten aufgestellt, damit sie rechtzeitig Kunde bekämen, wenn allenfalls der in Geba gelagerte Saul an dieser Stelle den Uebergang forciren wollte oder durch die Schlucht herauf von Gilgal her Zuzug bekäme (1 Sam. 14, 1 fg.). Unmittelbar hinter dem Felsthor ist es möglich, mit Händen und Füßen zur Höhe hinaufzusteigen. Ueberraschend genau schließt sich die ganze Oertlichkeit der Erzählung vom Wagniß Jonathan's an, der, nur von seinem Waffenträger begleitet, den Kampf mit dem oben stationirten Wachtposten aufnahm (1 Sam. 14, 4 fg.; vgl. meine „Wanderungen durch Palästina“ [Zürich 1865], S. 216 fg.).

Die Assyrer unter Sanherib, die von Ai (dem heutigen et-Tell) und Migron (dem heutigen Machrun) herkamen, ließen bei Michmas ihr Gepäck, da sie wenigstens mit den Streitwagen nicht über die Schlucht setzen konnten. Das Heer selbst passirte den uns bekannten Engpaß und bivouakirte in Geba (Jes. 10, 28 fg.).

Als Serubabel mit einer Abtheilung jüd. Exulanten in die Heimat der Väter zurückkehrte, folgten ihm auch 122 Benjaminiten aus Michmas (Esra 2, 27; Neh. 7, 31; 11, 31). So wurde der Ort neu besiedelt. Seine geschützte, einsame und doch für die strategischen Unternehmungen günstige Position bestimmten den Makkabäer Jonathan hier für eine Zeit lang sein Quartier aufzuschlagen (1 Makk. 9, 73). Vgl. auch Porter, Handbook for travellers in Syria and Palestine (London 1868), S. 207. Furrer.

Michmethath, eine Grenzstadt der Stammgebiete Ephraim und Manasse, nicht sehr weit von Sichem gelegen (Jos. 16, 6; 17, 7), vermuthlich an der Stelle des heutigen Kabâte oder Kubâtîjah, an der Straße von Sichem nach Dschenîn, $1\frac{1}{2}$ Stunden südlich von letzterer Stadt entfernt. Das große mohammedanische Dorf ist aus Quadersteinen an der abhängigen Seite eines niedrigen Berges erbaut und liegt mitten unter sehr ausgedehnten und schönen Olivenhainen. Vgl. Seetzen, „Reisen durch Syrien“ (Berlin 1854—59), II, 166; Robinson, „Palästina“ (Halle 1841—42), III, 383 fg. Kneucker.

Middin, eine Stadt in der Wüste des Stammes Juda (Jos. 15, 61), vielleicht die Ruinenstätte von Mird oder Mardeh, auf einer niedrigen kegelförmigen Bergspitze, südwestwärts vom Nordende des Todten Meeres, nahe bei dem Kidronthal gelegen. Vgl. Robinson, „Palästina“ (Halle 1841—42), II, 512. Kneucker.

Midian ist nach 1 Mos. 25, 1 ein Sohn des Abraham und der Ketura. Alle diese Söhne der Ketura repräsentiren gewisse Wüstenvölker, von welchen die Hebräer glaubten, daß sie in näherer Verwandtschaft mit ihnen ständen, sodaß sie dieselben von ihrem Stammvater Abraham ableiteten, welche sie sich aber nicht für ebenbürtig hielten, sodaß sie ihnen nur als Söhne einer Nebenfrau galten. Was die Mutter Ketura (s. d.) bedeute, ist nicht klar. Eine Personification des südarab. Weihrauchlandes darf man schwerlich mit einigen Neuern in ihr sehen, obwol der Name „Räucherwerk" bedeuten könnte, denn dies Land liegt den Hebräern zu fern und, soweit wir sehen können, lebten die Keturäer ziemlich in ihrer Nachbarschaft. Das bei weitem wichtigste dieser Völker, die Midianiter, finden wir im A. T. an zwei verschiedenen Stellen. Im 2. Buch Mose wohnen Midianiter unweit des Sinai. Zu ihrem Priester flüchtet sich Mose; er verschwägert sich mit ihm und weidet seine Heerden am Sinai. Nicht allzu weit hiervon, aber wol mehr nördlich, wird die feste Ansiedelung Midian gelegen haben, welche 1 Kön. 11, 18 erwähnt wird. Auf der andern Seite des Meerbusens von Akaba lag noch in arabischer Zeit ein Ort Madian, den auch Ptolemäus (VI, 7) als Μοδίανα nennt; derselbe führt (VI, 7) außerdem noch eine Binnenstadt Μαδίαμα nicht sehr weit von jener an. Alle diese Orte werden nach dem Volk benannt sein. Dagegen erscheinen die Midianiter sonst im Osten der Israeliten in und bei der Syrischen Wüste. Das wird schon 1 Mos. 25, 6 angedeutet, wo die Söhne Ketura's „ins Land der Kinder des Ostens" geschickt werden. Während die eine Hauptquelle des Pentateuchs die Midianiter im Süden hat und dieselben als Verbündete Israels schildert, setzt sie die sogenannte Grundschrift nach dem Osten und läßt die Israeliten feindlich mit ihnen zusammentreffen. Sie verführen nämlich Israel, als es unter Mose jenseit des Jordans ankommt, zum Götzendienst und zur Unzucht und werden deshalb mit Heeresmacht niedergeworfen (4 Mose 56, 6 ff. 31). Doch ist ein so früher Zusammenstoß beider Völker unwahrscheinlich; die andern Quellen geben uns hier Kämpfe Israels mit ganz andern Völkern. Daß die Schilderung der Grundschrift im einzelnen ungeschichtlich, erhellt schon aus den übertriebenen Zahlen der Beute (4 Mos. 31). Man beachte außerdem, daß die Midianiter, die sonst immer als Wüstenbewohner erscheinen, hier sehr zahlreiche Rinder und Esel und gar keine Kamele haben, als wären sie seßhafte Ackerbauer. In die ausführliche Erzählung von Bileam (4 Mos. 22 ff.) ist der Name der Midianiter blos durch eine Vermischung von einem Spätern ungeschickt hineingebracht (4 Mos. 22, 4. 7). Umgekehrt ist die Erzählung der Grundschrift mit der vom Sieg über den Amoriterkönig Sihon harmonistisch zusammengeschmolzen (Jos. 13, 21), indem hier die fünf Midianiterfürsten zu Vasallen des Sihon werden. Vielleicht ist der Krieg Mose's gegen die Midianiter blos eine Verwechselung mit den Kämpfen Gideon's gegen sie (Richt. 6—8). In der Richterzeit hatten nämlich die Midianiter im Verein mit andern Wüstenschwärmen große Macht gewonnen. Sie drangen von der Syrischen Wüste aus bis über den Jordan und brachten durch ihre Raubzüge den israelitischen Landmann zur Verzweiflung, ganz wie noch heutzutage räuberische Beduinen in jenen Ländern den friedlichen Fellah oft um die Früchte seines Fleißes bringen. Da ermannt sich ein Theil des diesseitigen Stammes Manasse unter der Führung von Gideon-Jerubbaal (s. Gideon) und bringt ihnen eine Niederlage bei. Es folgt Kampf auf Kampf; ein großer Theil der andern Israeliten schließt sich Gideon an, der die Räuber bis in ihre Wüsten verfolgt und ihre Macht gänzlich bricht. Trotz der Wunder und Unwahrscheinlichkeiten in diesen Berichten läßt sich doch leicht in ihnen ein guter geschichtlicher Kern entdecken. Man muß aber beachten, daß die Erzählung aus zwei verschiedenen zusammengestellt ist. In der einen, bessern heißen die beiden „Fürsten" der Midianiter Oreb und Seeb, d. i. „Rabe" und „Wolf", in der andern die beiden „Könige" Seba und Zalmunna, d. i. „Gemetzel" und „Schatten (d. h. „Schutz", „Gnade"; vgl. 4 Mos. 14, 9) ist versagt". Die beiden ersten Namen können zur Noth historisch sein, so nahe es liegt, sie als Bezeichnung des räuberischen Sinnes der Midianiter aufzufassen; die beiden andern gehen wahrscheinlich auf das von Gideon, der noch persönliche Blutrache auszuüben hatte, den Gefangenen bereitete Schicksal (Richt. 8, 18—21). In dieselbe Zeit fällt etwa auch der Krieg der Edomiter gegen Midian, von dem 1 Mos. 36, 35 (= 1 Chron. 1, 46) die Rede ist. Das Schlachtfeld ist hier das Gefilde Moabs, also eine Gegend nicht weit von den Siegesstätten Gideon's.

Vielleicht ward damals durch Israel und Edom Midians Kraft für immer vernichtet. Das Volk greift wenigstens nie wieder in die Geschichte ein. Erwähnt werden Midians

Zelte noch Hab. 3, 7, die jungen Kamele Midians und Ephas (nach 1 Mose 25, 4 = 1 Chron. 1, 33 ein Zweig der Midianiter) Jes. 60, 6. In seiner archaistischen Weise spricht auch das Buch Judith (Kap. 2, 16) noch von „allen Kindern Midians".

Wir haben die Midianiter als räuberische Krieger kennen gelernt, aber wie andere Stämme Arabiens trieben sie auch Karavanenhandel (1 Mos. 37, 28; Jes. 60, 6). Daß ein solches Volk nicht immer dieselben Sitze einnahm, versteht sich fast von selbst, und so können wir uns denn nicht wundern, wenn wir ihnen theils südlich, theils östlich von dem Lande der Israeliten begegnen.

Von den 1 Mos. 25, 4 (= 1 Chron. 1, 33) aufgezählten fünf Kindern Midians (d. h. Unterabtheilungen dieses Volks) haben wir drei Namensvettern bei den Israeliten, nämlich Epha, Epher und Hanoch. Ein Epha erscheint in den Stammeslisten Judas (1 Chron. 2, 47); V. 46 heißt so ein Kebsweib des Kaleb, des heros eponymus eines zahlreichen judäischen Geschlechts. Ein Epher kommt noch vor in den Listen Judas (1 Chron. 4, 17) und des transjordanischen Manasse (1 Chron. 5, 24). Hanoch ist endlich auch ein Sohn Ruben's (1 Mos. 46, 9 u. a.). Allerdings kann hier der Zufall walten; aber bedenken wir, daß die betreffenden israelitischen Stämme gerade die sind, welche an die südliche und östliche Wüste, den Aufenthalt der midianitischen Nomaden, grenzen (nämlich Juda im Süden, Ruben und Manasse im Osten), und daß der Pentateuch ganz unbefangen von der Verschwägerung des Mose mit Midianitern spricht, so wird es doch sehr wahrscheinlich, daß die Gleichnamigkeit hier wie in ähnlichen Fällen durch die Verschmelzung zweier Nachbarvölker entstanden ist. Wie von andern Stämmen werden sich auch von Midian manche Israel assimilirt haben; dann erscheinen ihre Geschlechtsnamen unter denen der „Kinder" Israels. Vgl. über die Midianiter mein Schriftchen „Ueber die Amalekiter und einige andere Nachbarvölker der Israeliten" (Göttingen 1864), S. 7 ff. Nöldeke.

Midianiter, s. Midian.

Migdal-El, s. Horem.

Migdal-Gad, eine Stadt in der Niederung des Stammgebiets Juda (Jos. 15, 37), vielleicht das heutige El-Medschdel, östlich von Askalon, wenn dasselbe nicht weiter ostwärts, bei der Hügelregion, etwa in dem hohen Tell Dschedeideh mit Ruinen nördlich von Beit-Dschibrin zu suchen ist. Kneucker.

Migdol. Aus Ez. 29, 10; 30, 6 ist deutlich, daß unter Migdol die nördliche Grenzstadt Aegyptens gegen Palästina zu verstehen ist, an die auch Jer. 44, 1; 46, 14 passend gedacht wird. Der hebr. Name, der Thurm, Warte, bedeutet, ist altägyptisch gemodelt Maktl (Brugsch, „Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler" [Leipzig 1857—60], I, 264), dann koptisch Meǵtol oder Meštol, was die Araber maštul schreiben, und solche Orte kennen die ägypt. Verzeichnisse bei de Sacy (Relation de l'Égypte [Paris 1810], S. 617) und Champollion (L'Égypte sous les Pharaons [Paris 1814], II, 69, 79) zwei. Ein Migdol setzt das Itinerarium Antonini in den Vetera Romanorum itineraria, ed. Wesseling (Amsterdam 1735), zwölf röm. Meilen von Pelusium, und auf dieses sind die oben angeführten Prophetenstellen zu beziehen; das zweite wird westlicher in die Nähe von Bubastis und Pithon verlegt (Marâçid, III, 103; Jacut's „Moschtarik", herausgegeben von Wüstenfeld [Göttingen 1845—46], fg.), S. 397). Aber weder die Lage des einen noch die des andern paßt für 2 Mos. 14, 2 und die entsprechende, aber verstümmelte Stelle 4 Mos. 33, 7 (Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [2. Ausg., Göttingen 1851—59], II, 91), für die sonach ein drittes Migdol von Ewald (a. a. O., II, 7) angenommen ist. Die Lage dieses Migdol nebst Pihachiroth und Baal-Zephon (s. d.) ist nach Robinson („Palästina" [Halle 1841—42], I, 90) nicht genau mehr anzugeben. Laborde und Du Bois Aimé (in der Description Ant. Memm. bei Knobel zu 2 Mos. 14, 2) glaubten den Namen (pi-)habirot im heutigen ʿAgrûd wiederzufinden, das nordwestlich von Suez an der Hadschstraße liegt, und danach ist Migdol an die Localität des heutigen Muntalaʿ, eines Hügels nebst felsigem Paß westlich von ʿAgrûd, gelegt. Aber die Identificirung von habirot mit ʿAgrûd ist halsbrechend, und darum nichts darauf zu bauen, obwol unter der Voraussetzung, daß das Meer früher nicht tiefer, etwa bis zum Timsahsee, in das Land hineinreichte, dies die Gegend ist, in der die genannten Localitäten gesucht werden müssen, wie denn auch Robinson sie im allgemeinen in die große Ebene westlich von Suez verlegt. Nördlicher sind sie zu denken, wenn das Meer bis zum Krokodilsee reichte, wie im Artikel Baal-Zephon angenommen ist.

Wenn endlich Herodot (II, 159) den Necho bei Magdolon über Josia siegen läßt, so beruht dies auf einem Fehler, da das unmittelbar daneben erwähnte Kadytis, d. h. Kedesch, in Galiläa nur dafür spricht, daß für Magdolon = Migdol, vielmehr Megiddo zu lesen ist, wie der biblische Bericht 2 Kön. 9, 23. 29 bietet. Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 245) und Ewald (a. a. O., III, 708) halten indeß Herodot's Magdol für richtig und finden es in Megdel, das auf Robinson's und van de Velde's Karte nördlich vom Nahr el Melik, einem Nebenfluß des Kison, liegt. Merx.

Migron. Nach Jesaja's Schilderung (Kap. 10, 28. 29) vom Anzug des assyr. Heeres, das von ʿAjât über Migron, Michmas und den Paß des heutigen Wadi Suweinil nach Geba gelangte, und auf seinem Zug die westlich von der Marschroute gelegenen Ortschaften Rama und Gibea (beim heutigen Tuleil el fûl, d. h. Bohnenberg) in Schrecken setzte, dann weiter über Nob nach Jerusalem zog, kann kein Zweifel sein, daß unter Migron ein zwischen ʿAjât und Michmas gelegener Ort zu verstehen ist. Da nun Robinson („Palästina" [Halle 1841—42], II, 324, 328) nicht nur ein Dorf Mukhmas, sondern südlich davon auch Gébaʿ gefunden hat, und zwischen beiden ein tiefes Thal, Suweinit, liegt, das schwer zu passiren ist, so ist Migron in nördlicher Richtung, und zwar nahe bei Michmas, nördlich vom Ort, zu suchen, nahe darum, weil alle von Jesaja genannten Orte dicht beieinander liegen, und der rhetorische Effect wesentlich davon abhängt, daß wir dem assyr. Heer in den kleinsten Distanzen von Ort zu Ort folgen. Ruinen, die den Namen tragen, sind nicht gefunden (über Ai und Geba s. d.).

Dieselbe Localität scheint auch 1 Sam. 13—14 erwähnt zu werden, wo sich indeß einige Schwierigkeiten erheben, die nicht nur aus einer Verwechselung von Gébaʿ und Gibea (Gibʿat Binjamin) entspringen, aber die Lage von Migron als durch Jesaja gesichert nicht afficiren. Deutlich ist, daß 1 Sam. 13, 2—3. 15—16 unter Gibʿat Binjamin dieselbe Localität wie unter Geba und Gebaʿ Binjamin zu verstehen ist, wenn man den Text nicht ändern will, was vielleicht sogar unnöthig ist, da der allgemeine Name Hügel in beiden Formen Gibʿa und Gébaʿ (s. Gibea) gebräuchlich sein mochte. Wird nun aber 1 Sam. 14, 2 von Saul gesagt, er habe am Ende von Gibea (oder am Ende des Hügels) unter dem Granatbaum, der in Migron ist, gesessen, so schließt dies in jedem Fall eine geographische Verwirrung in sich. Nimmt man Gibea als Ort und identisch mit dem Gibʿat Binjamin und Gébaʿ Binjamin, so liegt das Migron des Jesaja über das von den Philistern besetzte Michmas hinaus, nach Norden, und wer in Gibea sitzt, kann nicht unter dem Granatbaum von Migron sitzen; versteht man aber Gibea als Hügel, wie die syr. Uebersetzung, und sonach von dem Abhang des Hügels, auf dem sich der Granatbaum von Migron befand, so begreift man nicht, wie Saul plötzlich dorthin kommt, und dies schließt sich ohnehin durch den Zusammenhang mit 1 Sam. 14, 1. 17 aus, wo Jonathan und Saul sich dicht beieinander befinden, also nicht Michmas zwischen sich haben können.

Da sonach eine geographische Ausgleichung der Schwierigkeit unmöglich ist, so ist eine lexikalische Lösung von Thenius (zu der Stelle) nach Drusius' Vorgang vorgeschlagen, und zwar Migron als Name nicht eines Ortes nördlich von, sondern eines Platzes in Gibea gedeutet, der dann auf deutsch Abhang, Absturz, bedeuten würde. Auch Luther hat es als Vorstadt gefaßt.

Daß die LXX für Migron Magdon bieten, beruht auf der bekannten Aehnlichkeit des hebr. d und r; ist aber wirklich ein Platzname darin zu suchen, so fragt es sich, ob nicht die LXX gegen unsere Texte im Recht sind, und Magdon, d. h. Zierplatz, von mĕgĕd, zu lesen ist, womit sich auch das Bedenken löst, daß der Ortsname von Jes. 10, 29 hier plötzlich ein Platzname geworden ist. Merx.

Milch, als Nahrungsmittel im heutigen Morgenlande von großer Bedeutung, war es auch im hebr. Alterthum (Sir. 39, 31). Mit dem Wein (Jes. 55, 1; HL. 5, 1) als vorzügliches Getränk erwähnt oder meist in Verbindung mit Honig (2 Mos. 3, 8. 17; 13, 5; 33, 3; 3 Mos. 20, 24; 4 Mos. 13, 28; 14, 8; 16, 13 fg.; 5 Mos. 6, 3; 11, 9; 26, 9. 15; 27, 3; 31, 20; Jos. 5, 6; Jer. 11, 5; 32, 22; Ez. 21, 6), dient sie zur Bezeichnung des reichen Segens Kanaans. Nach ihrer Menge schätzte man die Wohlhabenheit des Heerdenbesitzers (Hiob 21, 24), der seinen Gast damit zu erquicken pflegte (1 Mos. 18, 8; Richt. 5, 25). Wie Flüssigkeiten überhaupt, wurde auch Milch in Schläuchen aufbewahrt (Richt. 4, 19). Obschon die Israeliten Kamele hielten, war ihnen doch, deren Milch zu benutzen,

verboten (5 Mos. 14, 7), sie genossen aber die von Kühen, Schafen und Ziegen (5 Mos. 32, 14) und scheinen die der letztern der Schafmilch vorgezogen zu haben (Spr. 26, 27). Sowol die frischgemolkene, Halab, als auch verdickte, geronnene Milch, Hemea, war sehr beliebt (1 Mos. 18, 8; Richt. 4, 19; 5, 25; Hiob 20, 17, wo Luther, nach den LXX „Butter" übersetzt, wo aber etwas Flüssiges gemeint ist). Hemea oder Hema (Hiob 29, 6) bedeutet eigentlich das Fettige, Sahne, Rahm, dicke, geronnene Milch (1 Mos. 18, 8; Jes. 7, 22), welche dem Honig gleich flüssig ist (Jes. 7, 15; Hiob 20, 17). Es ist unsicher, ob dem hebr. Alterthum Butter bekannt war, weil Spr. 30, 33, worauf man sich gewöhnlich beruft, auch auf Käsebereitung gedeutet werden kann, und das hebr. Hema in der Bibel öfters als weicher Käse vorkommt (1 Sam. 17, 18; 2 Sam. 17, 29; Hiob 9, 10), dessen Gebrauch im Morgenlande uralt ist, wie denn auch Josephus („Jüdischer Krieg", V, 4, 1) ein Käsemacherthal bei Jerusalem kennt. Die gleisnerische Rede des falschen Freundes (Ps. 55, 22) nöthigt auch nicht, den Ausdruck Mahamaot für Butter („Butterworte"; vgl. Hupfeld zu der Stelle) zu nehmen, da „Milchworte" (nach Hitzig zu der Stelle) den Vergleichungspunkt ebenso gut ausdrücken. Gesetzt aber, daß die Butter den Hebräern bekannt war, da das Gegentheil nicht zu beweisen ist, so war ihr Gebrauch gewiß nicht so allgemein als der des Olivenöls, wie noch heute in Griechenland, Italien und Spanien. Die Beduinen der Gegenwart, welche keinen Oelbau treiben, aber sehr viel Butter verzehren, können hierbei nicht in Betracht kommen, denn sie verbrauchen auch viel Taback und Kaffee, wovon das Alterthum nichts weiß.

Im N. T. wird die Milch, wegen ihrer nahrhaften Eigenschaft, mit dem Wort Gottes verglichen (1 Petr. 2, 2; Hebr. 5, 12). Roskoff.

Milcom, s. Saturn.

Milet (Μίλητος ἡ), neben Ephesus einst die berühmteste und glänzendste Stadt unter den griechischen, speciell ion. Colonien an der Küste Kleinasiens, am Mäandrischen Meerbusen, südlich der Mündung des Mäanders auf einem den Latmischen Meerbusen absondernden Vorsprung des Grionbergzugs ins Meer, im Bereich der Landschaft Karien gelegen. Jetzt ist seine Stätte vom Meer durch die gewaltigen Alluvionen dieser Küste, welche sich zwischen den einst vorliegenden Inseln Lade, Asteria u. a. aufgelagert haben, weit entfernt. Leleger und Karer erscheinen als älteste Bewohner, man zeigte Gräber, Wohnungen und feste Zufluchtsstätten als Lelegia im Stadtgebiet (Strabo, XII, 573; XIII, 611; XIV, 632). Eine feste und größere Ansiedelung ging an dieser Stätte von Kreta aus, wo eine Stadt gleichen Namens im östlichen Theil der Insel genannt wird, von Sarpedon, dem Sohn des Minos oder Miletos, dem Enkel, in einer Invasion gegründet (Pausanias, VII, 2, 5 fg.). Sie erfolgte in Einigung mit den Karern, und das Homerische Milet (Ilias, III, 868) ist diese vorhellenische Gründung. Mit diesen kretischen Bevölkerungsbestandtheilen, die als die alten Milesier bezeichnet werden, hängt bereits die Stiftung des uralten Apolloheiligthums am benachbarten Vorgebirge Poseidion zu Didymoi mit Orakelstätten zusammen und die Sage des Branchos oder Miletos als geliebten Knaben des Lichtgottes. Die Branchiden, die erblichen Priester desselben, scheinen diesem kretisch-karischen Stamm angehört zu haben. Dazu kam aber dann eine starke und die Größe Milets bedingende ion. Einwanderung mit starken Elementen der Pylier aus Messene unter Leitung des Neleus, des Kodriden. Sein Grab galt fortan als das des Stadtgründers. Mit ihm war die Verehrung des Poseidon neben der des Apollo besonders dort begründet. Im Kampf, heißt es, wurden die karisch-kret. Männer und Kinder getödtet, aber die Frauen angenommen und mit ihnen neue Familien gegründet (Herodot, I, 146). Die Jonier nahmen auch hier eine obere, feste Stadt ein, wie in Ephesus. Man unterschied später eine äußere und eine innere, stärker befestigte Stadt (Arrian, Anab., I, 18). Dieses Milet, auch durch das Königsgeschlecht des Neleus, unebenbürtigen Sprossen desselben Geschlechts in den andern ion. Städten gegenüber, besondere Ehre genießend, wird Haupt (caput Joniae, Plinius, V, 112), Metropole der Jonier (Herodot, V, 28), ohne jedoch jemals den ion. Bund zu einer politischen, straffern Concentration, wie erstrebt wurde, zu führen. Das reiche Hinterland des Mäanderthals, eine frühzeitige, durch die ungriech. Volkselemente vertretene Entwickelung der Fabrikation besonders in feinen Wollenstoffen, in Färberei, in Tischlerei, dazu die treffliche Seelage, geschützt von Inseln, mit vier Häfen, wovon der eine für Aufnahme einer Kriegsflotte geeignet war, der Unternehmungsgeist und auch der tapfere Freiheitssinn der Milesier,

das frühe Erwachen des wissenschaftlichen Forschergeistes in Natur und Geschichte hatten der Stadt besonders zwischen den J. 750—500 v. Chr. eine ganz hervorragende Stelle im ganzen Griechenthum angewiesen (Pomponius Mela, De situ orbis, I, 17, nennt sie mit Recht urbem quondam Joniae totius belli pacisque artibus principem). Milesier beherrschten den ganzen Handel mit dem Schwarzen Meer und am Hellespont, in der Propontis, rings am Küstensaum im Süden, Osten und Norden des Pontus Euxinus erhoben sich milesische Pflanzstätten, mehrfach an Stellen älterer phöniz. Niederlassungen. Auch in Aegypten seit den Psammetichen, ebenso in Spanien, finden wir Milesier als Seefahrer thätig. Milesische Kaufleute bilden anderswo, wie z. B. in Athen, angesehene Bestandtheile der Fremden. Die Namen eines Thales, Anaximenes, Anaximander, Kadmos, Hekatäus, Timotheus des Musikers sind für die geistige Bedeutung in den gleichen Zeiten bezeichnend. Milet behauptete im langjährigen Kampf mit den Lydiern seine volle Unabhängigkeit, und der Vertrag mit Alyattes erkannte sie als gleichberechtigte „Gastfreunde und Bundesgenossen" an (Herodot, I, 22). Auch mit Cyrus hatten sie ein günstiges Abkommen getroffen (Herodot, I, 143, 169), aber der ion. Aufstand, der von Aristogoras, dem Tyrannen von Milet, besonders ausgegangen war, brachte schließlich eine furchtbare Katastrophe über die Stadt, von der sie sich nie wieder ganz erholt hat, um so mehr, als inzwischen Athen in ihre Fußstapfen getreten und das Uebergewicht zur See und vor allem die Obmacht über die ganzen griech. Städte jenseit des Hellespont gewann. Milet ward im J. 494 v. Chr. nach der Schlacht bei Lade zu Lande und zu Wasser belagert, mit Sturm genommen, die Bewohner zum Theil getödtet, zum Theil zu Sklaven gemacht und nach Ampä an das Erythräische Meer versetzt, auch das Didymaion verbrannt. Die Perser selbst behielten Stadt und nächste Umgebung, das andere Gebiet wurde an die Karier gegeben (Herodot, VI, 6—22). Die Einnahme Milets erweckte auf der Bühne Athens solchen Jammer, daß man den Dichter dafür strafte. Das Sprichwort: „Einst waren die Milesier tapfer", knüpft an diese Katastrophe vor allem an.

Trotzdem erholte sich Milet so weit wieder, um auch das Apolloheiligthum zu Didymoi prächtiger und größer wieder aufzubauen (Strabo, XIV, 634), freilich, ohne es je ganz zu vollenden. Neue schwere Belagerung kam über die Stadt mit dem Zug Alexander's des Großen, und nach tapferer Gegenwehr der griech. Soldtruppen ward auch die innere Stadt erobert, während die perf. Flotte unthätig dem Kampf zusah. Die übriggebliebenen Milesier selbst wurden von Alexander dem Großen mild behandelt und Milet als freie Stadt anerkannt (Strabo, XIV, 653; Arrian, Anab., I, 18, 19). Während der mercantile und auch politische Schwerpunkt der röm. Provinz Asia, zu welcher Milet später gehörte, durchaus Ephesus zufiel, und selbst benachbarte Städte, wie Alabanda und Tralles, größere Bezirke (Dioeceses) unter sich hatten, rühmt sich Milet fort und fort seines Alters, seiner Mutterstellung zu den Colonien, seines religiösen Vorzugs als heilige Stadt des Apollo, und man mochte der Metropole Joniens immerhin auf ihren Münzen und Inschriften die Freude eines Vorrangs im Verein der dreizehn ion. Städte an den Panionien lassen, den Erzpriester Joniens ihnen zugestehen und auch das Asyl bei dem Didymaion (Tacitus, Annal., II, 54; III, 63; IV, 55) durch feierliche Gesandtschaften vor dem röm. Senat rechtfertigen lassen.

In der Stiftung der ersten christl. Gemeinde nimmt Milet durchaus keine hervorragende Stelle ein. Der Apostel Paulus besucht die Stadt bei seiner letzten Reise nach Jerusalem, aber, um zu eilen, und nicht in Ephesus, dem Mittelpunkt seiner Thätigkeit in der Provinz Asia, aufgehalten zu werden. Er fährt daher zu Schiffe von Assus nach Mytilene (s. d.), bei Chios vorbei nach Samos, bleibt in Trogillion, einer der Inseln am Südende des Vorgebirges Mykale, die Nacht und kommt so nach Milet (Apg. 20, 13—17). Dahin ließ er die Aeltesten von Ephesus kommen, hielt die Abschiedsworte an sie und nahm beweglichen Abschied von ihnen, um dann zu Schiffe nach Kos, Rhodus, Patara weiter zu fahren (Apg. 21, 1 fg.), aber nirgends ist eine bestimmte Andeutung, daß in Milet selbst eine blühende Gemeinde bereits bestanden habe. Paulus ließ den kranken Trophimus damals in Milet zurück (2 Tim. 4, 20), voraussichtlich wol bei den für das Evangelium bereits Gewonnenen.

Als Bischofsitz wird es erst beim Nicänischen Concil, aber auch da nur im lateinischen Index, erwähnt mit Bischof Eusebius. Auf dem Concil zu Konstantinopel unter Mennas (im J. 536) findet sich die Unterschrift eines Hyakinthos als ἐπίσκοπος Μιλησίων.

Im J. 1151 auf der Synode des Lukas Chrysoberges saß ein Erzbischof von Milet (Leunclavius, Juris Graeco. Romani [Frankfurt a. M. 1596], I, 217; Le Quien, Oriens Christianus [Paris 1740], I, 919).

Milet ist als Stadt gänzlich vom Erdboden verschwunden, seine Häfen sind zum sumpfigen Lande oder Salzsee geworden und seine Stätte bei Palatscha ist kaum sicher nachzuweisen, nur von einem großen Theater sind Theile erhalten, von dem Didymaion aber stehen noch heute Riesensäulen des reinsten ion. Stils, und aus dem heiligen Bezirk sind als wichtige Zeugnisse altgriech. Stils Löwen und sitzende Priestergestalten von Marmor kürzlich nach London gebracht. Der gänzliche Untergang scheint seit der Osmanenherrschaft zu Aidin-Guzel-Hissar (Tralles) am Ende des 12. Jahrh. unaufhaltsam vor sich gegangen zu sein.

Vgl. Rambach, De Mileto ejusque coloniis (Halle 1790); Schröder, Commentationes de rebus Milesiorum. Particula I. (Stralsund 1827); Soldan, Rerum Milesiacarum Commentatio I. (Darmstadt 1829); Schmidt, De rebus publicis Milesiorum (Göttingen 1855). Ueber die jetzige Beschaffenheit vgl. Texier, Asie mineure (Paris 1849—63), S. 316—325; Tschihatscheff, L'Asie mineure (Paris 1853), I, 252 fg. Vgl. auch Pauly, „Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft", V, 12—14.

Stark.

Milka. 1) eine Tochter Haran's (s. d.) und Enkelin Terah's, als Gattin Nahor's (s. d.) mit Abraham verschwägert (1 Mos. 11, 29), während sie zugleich die Nichte beider war. Sie soll dem Nahor acht Söhne geboren haben (1 Mos. 22, 20 fg.), wozu noch vier von Nahor's Kebsweib, Reuma, kamen. Die Sage knüpft hier an die Thatsache an, daß die arab. Stämme bis auf den heutigen Tag innerhalb ihres Stammes und mit nahen Verwandten sich zu verheirathen pflegen (Seetzen, „Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], III, 22). 2) Eine Milka kommt noch unter den Töchtern Zelaphehad's (1 Mos. 26, 33; 27, 1; 36, 11; Jos. 17, 3) vor.

Schenkel.

Millo. So hieß 1) ein Festungswerk, das die Nordostecke der Oberstadt Jerusalems beschützte, die über das Tyropöon nach dem Tempelberg führende Straße beherrschte und der nördlichen Front des Salomonischen Königspalastes gegenüberlag. Nachdem David die Oberstadt erobert hatte, stellte er die Festungsmauern derselben wieder her, von Millo ringsum (2 Sam. 5, 9; 1 Chron. 11, 8). Salomo brachte neue Verstärkungen am Millo an, um womöglich daraus eine unbezwingliche Bastei zu machen, wie es scheint, zum großen Misfallen Jerobeam's, den er bei diesen Bauten als Fronaufseher bethätigte (1 Kön. 9, 24. 15; 11, 27). Umsonst flüchtete sich seinerzeit Joas in die Gemächer dieses Festungswerks, da die mörderische Hand der Verschwörer ihn auch hier zu treffen wußte (2 Kön. 12, 21; deutlich wird in dieser Stelle die Lage von Millo bezeichnet mit den Worten: „Das Haus Millo, welches sich absenkt zur aufgeschütteten Straße [silla]"). Offenbar stand Millo mit einem Fuß auf der breiten Stufe des Tyropöonthals, während der andere auf der äußersten Terrasse der Oberstadt ruhte. Auch Hiskia, der eifrig um die Befestigung seiner Residenz sich bemühte, ließ am Millo bauen (2 Chron. 32, 5; in dieser Stelle wird der Ausdruck „Stadt David's" für Altstadt gebraucht, welche das eigentliche Quartier dieses Namens und die Oberstadt mit umfaßte, gegenüber der Vorstadt; s. Jerusalem). Die LXX brauchen wiederholt für Millo das Wort Akra. Wir wissen, daß diesen Namen eine nachexilische Burg trug, die auf dem Platz des einstigen Millo stand, eine Thatsache, deren, wie es scheint, jene griech. Uebersetzer sich bewußt waren.

2) Eine Burg in der Nähe von Sichem, die von Abimelech, dem Sohn Gideon's, erobert und zerstört wurde (Richt. 9, 6. 20. 46—49). Für genauere Bestimmung ihrer Lage fehlen alle Anhaltspunkte.

Furrer.

Mine (Luther: Pfund), ursprünglich ein Gewicht bei den Hebräern und andern Völkern des Morgenlandes, doch wurden nach derselben wie nach dem Talent auch größere Geldsummen (s. Geld) berechnet; Minen selbst aber wurden nicht ausgeprägt. Das Werthverhältniß der Mine zum Sekel oder zu jedem andern Gewicht kommt dabei natürlich mit dem Verhältniß der gleichnamigen Gewichte überein. Uebrigens haben die in der Bibel erwähnten Minen verschiedene Bedeutungen. Die alten Hebräer hatten eine Mine zu 50 Sekeln; da nun die kölner Mark fein 4400 pariser Gran und der preuß. Thaler etwas über 314 pariser Gran wiegt, so hatte der vollwichtige Sekel, der 274 Gran

betrug, einen Werth von ungefähr 21 Sgr., und die Mine, die 13700 Gran wog, einen Werth von 43 Thlrn. 16 Sgr. (nach Hager, „Die Münzen der Bibel" [Stuttgart 1868]: 43 Thlr. 10 Sgr.). Wo in nachexilischen Schriften oder im N. T. die Mine erwähnt wird, da ist entweder die griechische (attische) oder die babylonische und römische zu verstehen. Es wiegt aber die babylonisch-pers. Mine 9600 franz. Gran, ist also bedeutend geringer als die hebräische, dagegen etwas größer als die attische, welche 8220 Gran wiegt und 100 Drachmen (s. d.) oder röm. Denare (s. d.) beträgt, mithin einen Werth von 26 Thlr. 20 Sgr. (Winer: 25 Thlr.) hat. Erwähnt werden diese Minen (abgesehen von 1 Makk. 14, 24; 15, 18, wo die Mine als Gewicht erscheint) in den Stellen Esra 2, 69; Neh. 7, 71. 72 (wo zu lesen und zu übersetzen ist: „30 Priesterkleider und 500 Minen Silbers"), vielleicht auch in der Parabel Luk. 19, 13 fg., wenn man es hier nicht vorzieht, röm. Minen zu verstehen (s. Maße und Gewichte). Kneucker.

Minni, s. Armenien.

Minnith, eine Stadt jenseit des Jordans im ammonit. Gebiet, bis wohin Jephtha die Ammoniter von Aroër (s. d.) an schlug (Richt. 11, 33), nach Hieronymus 4 röm. Meilen nördlich von Hesbon auf dem Wege nach Philadelphia gelegen. Sie gehörte also zeitweise auch zu Israel, und so begreift es sich, daß die Hebräer Minnithweizen auf den Markt nach Tyrus brachten (Ez. 27, 17). Ostnordöstlich von Hesbân auf dem Wege nach Ammân, d. i. Philadelphia, fand Buckingham („Reisen durch Syrien und Palästina" [Weimar 1827], II, 86) die Ruinen einer großen Stadt Menjah, diese möchte wol das biblische Minnith sein. Kneucker.

Minze. Diese aromatisch riechende Pflanze von 1—2 Fuß Höhe, mit viereckigen ästigen Stengeln, an deren Enden die blaßrothen Blüten in ährenähnlicher Form sich entfalten, kommt in Palästina sowol im wilden wie im zahmen Zustand vor. Schon zur Zeit Christi hielt man die Minze in den Gärten und benutzte sie wegen ihres eigenthümlich aromatisch, bitterlich brennenden Geschmacks als Gewürz. Satzungsstrenge Juden verzehnteten auch dieses wie andere geringe Gartengewächse (Matth. 23, 23; Luk. 11, 42). Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 471; Strumpf, „Systematisches Handbuch der Arzneimittellehre" (Berlin 1845—53), I, 626 fg. Furrer.

Miphlezeth, genauer miphlěṣĕt, heißt ein der Aschera (s. Aschera und Astarte) von Maacha, der Mutter Asa's, gemachtes und geweihtes Heiligthum, das der König abhauen und verbrennen ließ, das also von Holz war. Da das Wort nur 1 Kön. 15, 13 fg. und 2 Chron. 15, 16 vorkommt und etymologisch Spalte, Ort der Spalte, bedeutet, so sind wir für das sachliche Verständniß zunächst auf die Ueberlieferung in den Uebersetzungen angewiesen, unter denen das Targum diesmal seine Dienste versagt. Die LXX fassen das Wort in der Chronik allgemein als Idol, was aber nicht nothwendig ein Abbild der Göttin selbst, sondern auch eine symbolische Darstellung sein kann. In 2 Kön. 15, 13 aber verhalten sich die LXX umschreibend und reden von einer Versammlung für die Aschera (Hain ist Uebersetzung für Aschera) und von Schlupfwinkeln, die der König verbrannte. Die syr. Uebersetzung sagt einfach Götze oder Götzenbilder. Genaueres aber scheint Hieronymus zu bieten, doch wandelt er sichtlich in den Fußstapfen der LXX, die er nur insofern commentirt, als er von Priapusfesten und einem abscheulichen Bild redet, das dann natürlich der Phallus ist.

Reden nun die LXX so, daß man unter miphlěṣĕt eine Versammlung oder einen Schlupfwinkel denken muß, was Hieronymus durch Priapusfeste wiedergibt, so deuten sie zwar einen lasciven Cultus an, stehen aber mit dem hebr. Text in Widerspruch; dieser läßt ja dies miphlěṣĕt niederhauen und verbrennen, was von einer Festfeier nicht gesagt werden könnte. Es kann daher nur ein einzelnes Bild verstanden werden, das jedoch lasciv war, und dieser Forderung entsprechend haben Movers („Die Phönizier" [Berlin 1849—50], I, 560 fg.), Thenius und Bertheau darunter den Phallus verstanden, was für beide Forderungen genügt, etymologisch aber sich nicht fügen will. Die Wurzel palaṣ bedeutet spalten (Hiob 9, 6; vgl. auch Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum [Basel 1639], u. d. W. dĕrĕk mephullāṣa, ein getheilter Weg), und da der Phallus davon schwerlich benannt sein kann, so liegt es näher, an die rima mulieris oder an eine mit gespreizten Beinen abgebildete obscöne Figur zu denken, die für den aus-

gearteten Ascherabienst vollkommen passen würde. So wäre die rima eine symbolische Darstellung der Göttin ganz in gleicher Weise, wie der Phallus den Gott repräsentirt.

Merx.

Mirjam (die LXX: Mariám; Josephus: Mariámmē), hieß die ältere Schwester Mose's und Aaron's (4 Mos. 26, 59). Sie theilte, wenn auch nicht in demselben Maße (4 Mos. 12, 7 fg.), die religiöse Begabung ihres Bruders Mose, und trat als religiös Begeisterte (2 Mos. 15, 20; 4 Mos. 12, 2), als Prophetin auf, die Gottes Rath offenbarte. Noch zur Königszeit (Mich. 6, 4) galt sie für eine leitende Persönlichkeit auf dem Wüstenzug. Das große Ereigniß des Untergangs der Aegypter im Rothen Meer feierte sie, an der Spitze der israelitischen Frauen, durch einen Festzug unter dem Schall von Handpauken, mit Wechselgesängen und Reigentänzen (2 Mos. 15, 20 fg.). Ihr bedeutender Einfluß auf Mose war wol auch in dem Umstand begründet, daß sie älter war und (nach 2 Mos. 2, 4) bei seiner Aussetzung auf dem Nil über seinem Leben gewacht hatte. Sie bewahrte daher ihrem Bruder gegenüber stets ihre Selbständigkeit. Dessen eheliche Verbindung mit der Zippora (s. d.), und nicht, wie Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 251, Note) annimmt, ein Verhältniß zu einem äthiop. Kebsweib (denn von einem angetrauten Weib ist nach dem Wortlaut von 4 Mos. 12, 1 die Rede), hatte sie aufgebracht, vermuthlich weil sie in derselben sowol eine persönliche Selbstentwerthung Mose's als eine Pflichtverletzung gegen seinen Stamm und sein Volk erblickte. Sie hatte Aaron gleichfalls auf ihre Seite gezogen; beide haderten mit Mose unter Berufung auf ihre prophetische Ausrüstung (4 Mos. 12, 2). Nach der Ueberlieferung wäre Mirjam zur Strafe für diese Selbstüberhebung mit der schrecklichen Krankheit des Weißen Aussatzes (s. Aussatz) von Jahve behaftet, durch Mose's Fürbitte jedoch nach siebentägiger Ausschließung von der Gemeinde wieder geheilt worden (4 Mos. 12, 9 fg.; vgl. auch 5 Mos. 24, 9). Wahrscheinlich hat die Sage zwei Ueberlieferungen, die in keinem innern Zusammenhang stehen, miteinander verflochten, sie hat Mirjam das Höchste und das Niedrigste zugeschrieben, die herrliche Prophetenwürde und die ekelhafte Aussatzkrankheit. Die Vermuthung (so noch Winer), daß Mirjam den Krankheitsstoff des Aussatzes beim Conflict mit Mose schon in sich getragen, worauf derselbe durch die „erschütternden Umstände" auf die äußere Haut hervorgetrieben worden sei, ist aus der Luft gegriffen. Ihr Ende und ihre Grabstätte fand sie zu Kades (s. d.; vgl. 4 Mos. 20, 1). Josephus („Alterthümer", IV, 4, 6) weiß allerhand Fabelhaftes über ihre feierliche Beisetzung und die infolge davon stattgefundenen Trauer- und Reinigungsceremonien zu erzählen. Schenkel.

Misael, ein Sohn Usiel's (2 Mos. 6, 22) und Vetter Aaron's, der mit seinem Bruder Elzaphan, auf Befehl Mose's, die Leichname des Nadab und Abihu (s. d.) im priesterlichen Leibrock vor das Lager hinaustrug (3 Mos. 10, 4 fg.). Schenkel.

Mischal, auch **Maschal** (1 Chron. 6, 59 [7, 74]), Luther: **Miseal**, ursprünglich wol Mischʾal, d. i. „Höhle", eine Levitenstadt der Gersomiter (Jos. 21, 30) an der Grenze des Stammgebiets Asser (Jos. 19, 26), nach Eusebius beim Meer in der Nähe des Karmel gelegen. Knobel vermuthet einen alten Ort bei der größten und berühmtesten „Höhle" des Karmel (s. d.), 40 Minuten von Haipha am nordwestlichen Fuß des Berges. Aber hier sind bisjetzt keinerlei Spuren davon bekannt geworden. Dagegen werden am südwestlichen Fuß des Karmel, 1 Stunde nordöstlich von Athlît und nördlich von Ain Haud, Ruinen Namens Misalli erwähnt, in denen van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 335) Mischal wiederfinden will. Es bleibt nur die Frage, ob die Grenze Assers sich so weit südwestwärts erstreckt haben könne.

Kneucker.

Mispat, s. Kades.

Missethat, s. Sünde.

Mist, der, wird in der deutschen Bibel öfters erwähnt, wo sich der Urtext verschiedener Ausdrücke bedient. Der Mist vom Vieh (hebräisch Phereš, eigentlich Ausgesondertes, 2 Mos. 29, 14; 3 Mos. 4, 11; 8, 17; 16, 27; Mal. 2, 3) sollte aus dem Lager geschafft werden, er vergegenwärtigte das Unreine, wie Here, der Abgang von Menschen (Jes. 36, 12; 2 Kön. 18, 27), wofür auch Gelel gebraucht wird (1 Kön. 14, 10), also das Abscheuliche, in welchem Sinne auch Domen vorkommt (Jer. 8, 2; 9, 22; 16, 4; 25, 33; 2 Kön. 9, 37). Ungeachtet dessen wurde, bei Mangel an Feuerungsmaterial, der Mist von Thieren (Ṣephia) gedörrt zum Brennen und selbst zum Backen gebraucht (was im Orient

und in manchen Gegenden des östlichen Europa noch jetzt geschieht), während man vor dem von Menschen Abscheu trug (Ez. 4, 12. 15).

Unter den Thoren von Jerusalem wird ein Mistthor (s. Bibel-Lexikon III, 225) erwähnt (Neh. 2, 13; 3, 13 fg.; 12, 31), wahrscheinlich so genannt, weil vor demselben der Ort war, wohin man den Unrath aus der Stadt zu schaffen pflegte (vgl. Josephus, „Jüdischer Krieg“, VI, 6), wogegen andere den Platz vermuthen, wo Mist zur Feuerung verkauft wurde. Nach der Sage soll Jesus nach seiner Gefangennehmung durch dieses Thor zu Pilatus geführt worden sein.

Zur Erkräftigung des palästinens. Bodens diente, außer dem Brachjahr, das Zurückbleiben der Spreu beim Dreschen, das Hüten des Viehes auf den Feldern und das Verbrennen der Stoppeln im Freien (Jes. 5, 27; 47, 14; Joel 2, 3), was auch bei den Römern üblich war, die auch mancherlei Arten von Dünger hatten, insbesondere fimus und stercus, den sie sorgfältig sammelten und in Haufen eigener Art errichteten. Nach Plinius soll in Gallien auch Kalk, in Britannien und Griechenland verschiedenartiger Mergel zu diesem Zweck verwendet worden sein. In den Büchern der Mischna kommt die Verwendung des Mistes zum Düngen als etwas Gewöhnliches vor, und auch das N. T. deutet (Luk. 14, 35) darauf hin; es scheint aber schon das frühere hebr. Alterthum darauf bedacht gewesen zu sein, die dem Erdboden durch Anbau entzogenen Pflanzennahrungsstoffe durch Düngen zu ersetzen, obgleich der hebr. Ausdruck Madmena (Jes. 25, 10) zunächst Haufen, Misthaufen, und nicht ohne weiteres Düngungsmaterial gedeutet werden muß, wie man gemeint hat (Saalschütz, „Archäologie der Hebräer“ [Königsberg 1855—56], I, 98 fg.).

Roskoff.

Mithka (die LXX: Madekka), eine Lagerstation der Israeliten in der Arabischen Wüste auf ihrem Wege von Kades nach Ezjongeber, zwischen Thara und Hasmona (s. d.; 4 Mos. 33, 28), die sich nicht näher nachweisen läßt. Kneucker.

Mithridates oder **Mithradates** (d. i. vom Mithra gegeben), hebräisch Mitredat, ein im Orient häufiger Mannesname pers. Ursprungs. Genannt wird Esra 1, 8; 3 Esra 2, 10 ein Schatzmeister des Perserkönigs Cyrus dieses Namens und Esra 4, 7; 3 Esra 2, 15 ein pers. Beamter in Samaria unter dem Perserkönig Artachschaschta (Artaxerxes).

Fritzsche.

Mitleid ist schmerzliches Mitgefühl bei dem Anblick fremder Leiden. In diesem gewöhnlichen und allgemeinen Sinne finden wir den Begriff sowol im A. als im N. T. (Ps. 69, 21; Hiob 30, 25; Hes. 16, 5; Luk. 10, 33; Kol. 3, 12, wo es, übrigens mit sehr prägnantem Ausdruck, unter den Aeußerungen christl. Sinnes vorangestellt ist). In der evangelischen Darstellung der Person Jesu erscheint es als ein sehr wesentlicher und stark betonter Charakterzug (Matth. 9, 36; 14, 14; 15, 32; 20, 34; Luk. 7, 13). Unter den verschiedenen Ausdrücken für Mitleid ist nicht nur der gebräuchlichste, sondern auch der interessanteste hebräisch rachamim, griechisch splanchna, beides = Eingeweide. Die schmerzliche Affection tritt in ihrer leiblichen Wirkung darin plastisch vor Augen, ein Seitenstück zu den phrenes (d. i. Zwerchfell) bei Homer. In der vollen Naivetät dieser pathologischen Fassung, bei welcher das Mitleid fast als unwillkürlicher Affect erscheint, wird der Ausdruck im A. T. auch auf Jahve angewendet. Ueber Moabs schreckliche Vernichtung summen ihm die Eingeweide gleich der Laute mit ihren Klagetönen (Jes. 16, 11; Jer. 48, 36). Insbesondere ist es die väterliche Liebe Jahve's zu seinem Volk, welche nach dem Gewittersturm göttlicher Gerichte leidenschaftlich in Mitleid wieder hervorbricht. Die Eingeweide wallen auf für Ephraim, den theuern Sohn (Jer. 31, 20; 5 Mos. 32, 36). Auch im N. T. finden wir (Matth. 18, 27; Luk. 15, 20) den Affect des Mitleids angewendet auf Gott, aber nur in Form eines Gleichnisses.

Eine eigenthümliche Bedeutung gewinnt das Mitleid im Hebräerbrief in Bezug auf Christi Mittlerstellung, und in Anbetracht des theologisirenden Charakters dieser Schrift kann man sogar von einer dogmatischen Bedeutung des Begriffs reden. Christus erscheint einerseits völlig in übernatürliche Höhe gerückt (Hebr. 1, 1—2. 10). Aber gerade diese Steigerung erfordert als Gegengewicht die Betonung seiner Gleichheit mit uns nach der Seite unserer Fleischesschwachheit (Hebr. 2, 11—17). Erst beides zusammen ermöglicht sein Mittleramt, welches der Verfasser mittels allegorisirender Vergleichung als das vollendete Hohepriesterthum darstellt. Er kann der mitleidige Hohepriester sein, weil er an allem Menschlichen theilhat, außer der Sünde, und namentlich der Mitleidende ist (Hebr. 4, 15;

5, 7. 8). Das Prädicat des Mitleidigen erscheint aber bei der Höhe, in welche Christus gerückt ist, als sehr wesentlich, sofern durch diese Vorstellung der göttlich Erhabene dem menschlichen Gefühl erst recht zugänglich wird und in ihr die göttliche Barmherzigkeit selbst dem seiner Schwachheit und Verirrung bewußten Menschen (Hebr. 5, 2) recht nahe tritt und gemüthlich faßbar wird (Hebr. 4, 16). Es erübrigt noch, von etwas zu sprechen, wofür der in der deutschen Bibel gewählte Ausdruck „Mitleid", „mitleidig" nicht genau paßt, von dem theilnehmenden Mitgefühl der in Christus Verbundenen untereinander. Während das Mitleid fremdem Leid gilt, gilt dieses brüderliche Mitgefühl dem Leid derer, mit welchen man sich in Christo eins weiß, es wird also zum reellen Mitleiden; das Leiden der Brüder wird als eigenes empfunden (1 Kor. 12, 26). So Hebr. 10, 34: „Ihr habt mitgelitten mit den Gefangenen." Dieses Mitleiden, welches dem Drang brüderlicher Liebe entstammt, wird als allgemeine christl. Pflicht hingestellt (1 Petr. 3, 8); das Gemeinte würde besser durch „theilnehmend" als durch „mitleidig" gegeben (s. auch Barmherzigkeit). Späth.

Mittag, s. Himmelsgegenden.

Mitternacht, s. Himmelsgegenden.

Mittler. Mit diesem Worte bezeichnet man denjenigen, welcher zwischen zwei oder mehrern Personen oder Parteien vermittelnd auftritt, sei es, um einen Vertrag oder Bund zwischen ihnen zu stiften, sei es, um sie, wenn sie uneins, oder im Streit begriffen waren, miteinander auszusöhnen. Das N. T. wendet dieses Wort zunächst auf Mose an, als Vermittler des Bundes, welchen, nach den Berichten des A. T. und der in dem jüd. Volk lebenden Ueberzeugung, Gott mit dem jüd. Volk abgeschlossen hat, und des diesem Bunde zur Grundlage dienenden Gesetzes. Als Mittler, in dieser Beziehung bezeichnet ihn Paulus, wenn er im Brief an die Galater (Kap. 3, 19) sagt: „Das Gesetz ist gestellt (angeordnet) worden von den Engeln durch die Hand eines Mittlers." Die hier vorkommende Erwähnung der Engel beruht auf einer jüd. Tradition, welche schon in der Uebersetzung der LXX von 5 Mos. 33, 2 hervortritt, sodann in einigen Stellen des N. T. (Apg. 9; 7, 53; Hebr. 2, 2) erscheint, auch dem Josephus („Alterthümer", XV, 5, 3) bekannt war, später noch in den rabbinischen Schriften reproducirt wird, und welcher zufolge bei der sinaitischen Gesetzgebung Engel, sei es als Boten oder als Stellvertreter Gottes, thätig waren. Auf dieses von Paulus Mose zugeschriebene Mittleramt beziehen sich die Worte, welche ihm 5 Mos. 5, 5 in den Mund gelegt werden: „Ich stand zu derselben Zeit zwischen dem Herrn und euch, daß ich euch ansagte des Herrn Wort; denn ihr fürchtetet euch vor dem Feuer und ginget nicht auf den Berg." Auch von einigen Rabbinen wird Mose als der Mittler zwischen dem israelitischen Volk und Gott bezeichnet.

Wie groß nun aber auch die Dignität war, die man dem gewaltigen, von Gott berufenen Retter und Führer des israelitischen Volks zuschrieb, so erkennt doch das N. T. nicht in ihm den rechten und höchsten Mittler, und zwar aus dem Grunde, weil der von ihm vermittelte Bund nicht der vollgenügende und für eine immerwährende Dauer bestimmte war, sondern durch einen viel höhern und vollkommenern und zu immerwährender Dauer bestimmten, nämlich den von Christo gestifteten, ersetzt werden sollte. Ausdrücklich wird Hebr. 8, 7 dieses von Christo vermittelte Testament (Bund) als das bessere bezeichnet, und die Bemerkung hinzugefügt, daß, wenn das erste Testament untadelig gewesen, für ein anderes keine Stelle gesucht worden wäre (kein Grund für ein zweites vorhanden gewesen wäre).

Das ganze N. T. und namentlich der ganze Lehrbegriff des Apostels Paulus ist bekanntlich von dem Grundsatz durchzogen, daß der alttest. Bund nur eine temporäre Geltung gehabt habe, weil das Gesetz, obgleich von Gott stammend, unvollkommen gewesen sei, insofern es durch und durch im Buchstaben, d. h. auf dem Princip der Legalität ruhend, ganz unfähig gewesen sei, den Menschen in diejenige sittlich-religiöse Verfassung zu setzen, die ihn der göttlichen Gnade und der Vergebung seiner Sünden theilhaftig machen konnte, und außerdem, nur allein dem jüd. Volke gegeben, zwischen ihm und der immensen Mehrheit der Menschen eine unübersteigliche Scheidemauer aufgeführt und die ganze Heidenwelt von dem wahren und ewigen Heil ausgeschlossen habe. Es lag deswegen in den Bedürfnissen der Menschheit, daß ein neuer, von diesen Unvollkommenheiten freier, die Kraft der wahren Erlösung und Beseligung aller Völker in sich tragender und zu einer unvergänglichen Dauer bestimmter Bund gegründet würde. Als Stifter

dieses Bundes gab sich Jesus selbst ausdrücklich bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls zu erkennen, nachdem er vorher schon, bei jeder Gelegenheit, sich für den Gründer des göttlichen Reichs, d. h. einer neuen, geistigen, unvergänglichen und zur Verbreitung über alle Völker der Erde bestimmten Heilsökonomie, erklärt hatte, eine Würde, die er sich zuletzt noch vor Pilatus auf die feierlichste Weise zuschrieb.

Der erhabenste Mittler zwischen Gott und den Menschen ist daher Christus. Als solchen erklärt ihn ausdrücklich Paulus (1 Tim. 2, 5) in den Worten: „Es ist nur ein Gott, und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Jesus Christus." Einen Mittler des N. T. (Bundes) nennt Christum auch der Verfasser des Briefs an die Hebräer (Kap. 9, 15; 12, 24) und bemerkt Kap. 8, 6, daß er ein besseres Amt erlangt habe als Mose, insofern er eines bessern Testaments Mittler sei, welches auch auf bessern Verheißungen stehe. Diese Verheißungen findet er bei Jer. 31, 31 fg., wo es heißt: „Siehe, es kommen die Tage, spricht der Herr, daß ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda ein neues Testament (Bund) machen will; nicht nach dem Testament, das ich gemacht habe mit ihren Vätern an dem Tage, da ich ihre Hand ergriff, sie auszuführen aus Aegyptenland. Denn sie sind nicht geblieben in meinem Testament; so habe ich ihrer auch nicht wollen achten, spricht der Herr; denn das ist das Testament, das ich machen will mit dem Hause Israel nach diesen Tagen, spricht der Herr: Ich will geben meine Gesetze in ihren Sinn, und in ihr Herz will ich sie schreiben, und will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein. Und es soll nicht lehren jemand seinen Nächsten, noch jemand seinen Bruder und sagen: «Erkenne den Herrn!» denn sie sollen mich alle kennen von dem Kleinsten an bis zu dem Größten; denn ich will gnädig sein ihrer Untugend und ihren Sünden, und ihrer Ungerechtigkeit will ich nicht mehr gedenken."

Es wird nun wol niemand den geringsten Anstand nehmen, dem Apostel Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefs in der Anerkennung Jesu als des erhabensten Mittlers zwischen Gott und den Menschen mit voller Ueberzeugung beizutreten. Indeß ist doch hier die Frage nicht abzuweisen: aus welchen Gründen wir Jesu dieses Mittleramt zuzuschreiben haben? Der erste Timotheus- und der Hebräerbrief gründen es vorzüglich auf den von ihm erduldeten Versöhnungstod. Dies erhellt aus der Stelle 1 Tim. 2, 5, wo zu den Worten, in welchen sie Jesum als den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen bezeichnet, hinzugefügt wird: „Der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung, daß solches zu seiner Zeit gepredigt würde"; und aus Hebr. 9, 15, wo es heißt: „Darum ist Christus ein Mittler des neuen Testaments, auf daß durch seinen zur Erlösung von den Uebertretungen unter dem ersten Bund erfolgten Tod, die Berufenen des ewigen Erbes Verheißung empfingen." Können wir uns nun auch diese apostolische Lehre von dem stellvertretenden Opfertod Christi nicht mehr aneignen, weil sie offenbar mit dem im Alterthum allgemein verbreiteten und im Hebräerbrief (Kap. 9, 22) ausdrücklich angeführten Grundsatz, daß ohne Blutvergießen keine Vergebung zu erlangen ist, zusammenhing und außerdem einem Elementarprincip der Moral, daß nämlich in dem Gebiet des Sittlichen keine Substitution stattfinden kann, direct widerspricht, so bleibt uns nichtsdestoweniger Christus der erhabenste Mittler zwischen Gott und den Menschen, nicht nur wegen der ihm als höchstem Urbild der Menschheit und Sohn Gottes zukommenden eigenen Dignität, sondern vorzüglich darum, weil er ja wirklich die Menschheit aus der unglückseligen Entzweiung mit Gott, in welche sie durch ihre Unwissenheit, ihren Aberglauben und ihre grauenvolle Sittenlosigkeit gerathen war, errettet, mit Gott versöhnt und in das harmonische, selige Kindschaftsverhältniß mit ihm zurückgeführt hat. Durch ihn hat die Menschheit den so schwer verkannten Schöpfer und Regierer der Welt wieder in seiner unendlichen Größe und Güte kennen gelernt. Er hat den ertödtenden Opfercultus gestürzt und die Menschen wieder zur Erkenntniß gebracht, daß der allvollkommene Geist nur im Geist und in der Wahrheit auf eine seiner würdige Weise angebetet werden kann. Er hat durch seine Lehre und sein Beispiel gezeigt, zu welchen Gesinnungen und welcher Handlungsweise der Mensch sich ausbilden muß, um seiner Bestimmung zu entsprechen und der Gnade Gottes würdig zu werden. Er hat durch die Offenbarung der unendlichen Liebe Gottes, von welcher seine ganze Sendung, das von ihm vollbrachte Erlösungswerk und vor allem sein Tod am Kreuz thatsächliche Gewährleistungen sind, die

Seinigen zu der freudigen Gewißheit erhoben, daß der Vater im Himmel bereit ist, allen denjenigen, welche sich mit kindlichem Vertrauen und dem festen Vorsatz der Besserung an ihn anschließen, ihre Sünden zu vergeben; er hat ihnen durch diese Zusicherung ihrer Begnadigung und Versöhnung mit Gott zu dem Frieden der Seele verholfen, den die Welt nicht geben kann; er hat endlich in der von ihm gestifteten Kirche eine Anstalt geschaffen, aus welcher dem Christen, der ein lebendiges Glied derselben ist, eine Fülle der herrlichsten religiösen und sittlichen Kräfte zuströmt. Es ist eine Thatsache, die nicht bestritten werden kann, daß in keinem andern Heil ist als in Christo (Apg. 4, 12), weil nur durch ihn der Mensch dem Dienst der Welt und der Sünde entrissen und in die ideale selige Gemeinschaft mit Gott geführt werden kann. Bruch.

Mißpa, s. Mizpa.

Mitylene, s. Mytilene.

Mizpa oder **Mizpe**, hebräisch mispa, mispe, bedeutet Warte, Schauort, Luge („Schauinsland"), bezeichnet also einen hochgelegenen Ort mit Rundsicht und erscheint im A. T. als Benennung von fünf oder vielmehr sechs Punkten Palästinas. So hieß 1) eine feste Stadt im Ostjordanland auf dem Gebirge Gilead (Richt. 10, 17; 11, 11). Der Ursprung ihres Namens wird (1 Mos. 31, 49) auf Laban und Jakob zurückgeführt, doch ist schon 1 Mos. 31, 25 das Wort „Mizpa" einzusetzen und „auf dem Gebirge Mizpa" zu lesen, wie denn auch Richt. 12, 7 „Zaphon" (Luther: „zur mitternachtwärts") als Eigenname derselben Stadt zu fassen ist, wo der Richter Jephta zu Hause war (Richt. 11, 34), und welche auch „Mizpe (in) Gilead" (Richt. 11, 29), wegen ihrer hohen Lage „Ramath Mizpe", d. i. „Höhe von Mizpe" (Jos. 13, 26), oder „Ramoth in Gilead" (Jos. 20, 8; 21, 38; 5 Mos. 4, 43), auch blos „Rama" (2 Kön. 8, 29; 9, 1. 4. 14; 2 Chron. 22, 6) genannt wurde. Sie gehörte zum Stammgebiet Gads, wurde den Leviten überlassen und zu einer Freistatt (s. d.) erhoben. Zur Zeit Jephta's versammelte sich das Volk Israel daselbst „vor Jahve" (Richt. 11, 11; s. Bundeslade). Unter Salomo war die Stadt der Sitz eines Rentbeamten (1 Kön. 4, 13). Später hat Joram die den Syrern in die Hände gefallene Stadt, welche schon Ahab denselben vergebens zu entreißen suchte, dem König Hasael von Syrien wieder abgenommen und an Israel zurückgebracht (1 Kön. 22, 3 fg.; 2 Kön. 9; vgl. besonders V. 14, 15). Im makkabäischen Freiheitskrieg nahm Judas unter vielen andern Städten Gileads auch Mizpa (Maspha) ein und verbrannte die Stadt (1 Makk. 5, 35). Auf das Zeugniß des Eusebius gestützt, welcher Rammoth 15 röm. Meilen, d. i. 6 Stunden, (nord-)westlich von Rabbath-Ammon, d. i. Philadelphia, in die Nähe des Flusses Jabbok verlegt, glaubt man heutzutage Ramoth-Gilead an der Südseite des Dschebel Dschelaad genannten Gebirgsstocks, an der Stelle von Es-Szalt, suchen zu dürfen, welches ungefähr 6 Stunden westlich von Ammân entfernt, und zwar in einem von allen Seiten mit steilen, aber cultivirten Bergen umgebenen Grund, an einem hohen und steilen, mit einem Castell besetzten Hügel gelegen ist und noch heute als ein Zufluchtsort für die von der Blutrache Bedrohten bei den dortigen Beduinen in Ehren gehalten wird (Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 601 fg., 1061; Seetzen, „Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], I, 393 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1850—51], II, I, 1121 fg.). Und weil Hosea (Kap. 5, 1) die alte Mizpa als Vertreterin des Ostjordanlandes dem Berg Tabor im Westjordanland gegenüberstellt, so wird auch das Grab dieses Propheten auf den nördlich benachbarten hohen Dschebel Oscha, d. h. Berg Hosea's, verlegt, von welchem sich eine schöne Aussicht über das ganze Ghor weit gegen Süden bis Jericho ausbreitet. Wenn aber Es-Szalt einerseits etwas gar zu weit südwärts vom Wadi Zerka, d. i. Jabbok, entfernt ist, so liegt andererseits das von Ewald vorgeschlagene Reimun zu weit nordwärts von diesem Wadi ab und steht zudem in unvereinbarem Widerspruch zu Eusebius' Angabe. Es dürfte deshalb vielmehr das alte Mizpe-Gilead mit Hitzig in der heutigen Trümmerstätte Dschilad, nördlich vom Dschebel Oscha, d. i. der Berg Mizpa, wiederzuerkennen sein.

2) Auch das Mizpe in der Ebene des Stammgebiets Juda (Jos. 15, 38), welches Eusebius und Hieronymus nördlich von Eleutheropolis „nach Jerusalem zu" ansetzen, hat man ohne Zweifel irrthümlich auf den Tell es-Sâfieh verlegt, von welchem man nach allen Seiten eine weite Aussicht hat. Denn dieser hohe Hügel liegt von Eleutheropolis aus nordwestwärts, also von Jerusalem ab, und bezeichnet wahrscheinlich die Ortslage des

alten Libna (f. d.). Mizpe selbst muß vielmehr auf einem Tell ostwärts von da gesucht werden.

3) Mizpa oder Mizpe im Stammgebiet Benjamin (Jos. 18, 26), in der Nähe von Gibeon und Rama (f. d.) gelegen (1 Kön. 15, 22), wird oft erwähnt als Ort, wo Volksversammlungen, z. B. durch Samuel, abgehalten wurden (Richt. 20, 1 fg.; 21, 1 fg.; 1 Sam. 7, 5 fg.; 10, 17 fg.), und wo, gleichwie in Mizpe-Gilead, eine Gebetsstätte gewesen zu sein scheint (Richt. 20, 1; 1 Makk. 3, 46). König Asa (f. d.) ließ Mizpa nebst Gibea befestigen (1 Kön. 15, 22; 2 Chron. 16, 6) und sicherte dadurch die Straße, welche von Norden her nach Jerusalem führt. Nach dem Fall Judas wohnte der chald. Statthalter Gedalja (f. d.) zu Mizpa und wurde hier erschlagen (2 Kön. 25, 23. 25; Jer. 40, 6 fg.; 41, 1 fg.). Männer von da helfen nach dem Exil an Jerusalem bauen (Neh. 3, 7. 15. 19). Wenn der Verfasser vom 1. Buch der Makkabäer (Kap. 3, 46) die Lage von Mizpa „gegen Jerusalem über" beschreibt, so liegt darin, daß es von dieser Stadt aus zu sehen war. Eusebius und Hieronymus geben seine Lage nahe bei Kirjath-Jearim (f. d.) an; es kann deshalb kein Zweifel sein, daß wir das alte Mizpa Benjamins an der Stelle der heutigen Moschee Nebi Samwîl, dem angeblichen Grab des Propheten Samuel, zu suchen haben, welches 2 Stunden nordwestlich von Jerusalem, 1 Stunde westsüdwestlich von Rama und eine halbe Stunde südlich von Gibeon, auf dem Gipfel eines von Nordost nach Südwest hinlaufenden Bergrückens gelegen ist. Es ist dies die höchste Spitze in der ganzen Gegend, von wo man nach allen Seiten eine weite Aussicht hat, nordwärts ins Thal von Gibeon, südostwärts auf Jerusalem, den Oelberg, den Frankenberg und einen großen Theil des östlichen Gebirgsabfalls, mit den Bergen jenseit des Jordans und Todten Meeres, und gegen Westen auf die Ebene Saron (f. d.), die Städte Ramleh und Japho (f. Joppe) bis zum Blau des Mittelländischen Meeres (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 356 fg.; Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen" [Berlin 1853—54], II, 874 fg.).

4) Das „Land Mizpeh" (Jos. 11, 3) ist (nach V. 8) eine Ebene am Fuß des Großen Hermon (f. Hermon), einst von Hevitern bewohnt, und bezeichnet den ebenen Landstrich von Baniâs (Paneas), das Ard el-Hûleh (f. Merom). Dort liegt noch, von Tell el-Kâdi nordwestwärts, weiter oben auf einem Hügel, von welchem man einen herrlichen Ueberblick über das große Becken Hûleh hat, ein von Drusen bewohnter Ort, Mutulleh oder Mtelleh, ein Name, welcher Aussicht (Niedersicht) bedeutet, und also dem hebr. Mizpa entspricht (Robinson, a. a. O., III, 888, und „Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 489).

5) Das „Mizpe Moabs" (1 Sam. 22, 3) scheint eine Burg des Moabiterkönigs oberhalb der Jericho gegenüber gelegenen Gefilde Moabs gewesen zu sein. Gewöhnlich wird damit für einerlei gehalten jenes Mizpe (2 Chron. 20, 24) „an der Wüste", wo der König Josaphat und sein Heer eine große Beute von den unter sich entzweiten Moabitern und Ammonitern davontrugen. Es ist jedoch hier vielmehr an eine Berghöhe bei der Wüste Jeruel (2 Chron. 20, 16) oder Tekoa (f. d.; V. 20) im Westen des Todten Meeres, südöstlich von Jerusalem, zu denken. Kneucker.

Mizpe, f. Mizpa.

Mizraim, f. Aegypten.

Mnason, ein aus Cypern gebürtiger Christ und Gastfreund des Apostels Paulus in Jerusalem, bei welchem der Apostel während seines letzten Aufenthalts daselbst wohnte (Apg. 21, 16). Als ein „alter Jünger" war er bewährt, dem griech. Namen nach zu schließen Hellenist oder Heidenchrist, und schon deshalb bei der unter den (palästinens.) Judenchristen verbreiteten Misstimmung gegen den Apostel zuverlässiger. Möglich, daß er auf der ersten Bekehrungsreise des Paulus (Apg. 13, 4) von diesem selbst in Cypern bekehrt worden war. Schenkel.

Moab, Moabiter, ein den Israeliten verwandtes Volk, welches schon vor der Zeit des Mose feste Wohnsitze östlich vom Todten Meer gewonnen hatte und, wenn es auch oft und lange andern Völkern tributpflichtig oder unterworfen war, doch als Volk in seinem Lande und mit seinem alten Namen bis zur Zeit Christi hin in zäher Dauer fortbestand. Das moabit. Land hatte im Westen eine scharfe Begrenzung durch die Jordaneinsenkung und das Todte Meer; nach Süden ward es durch den Nahal Haarabim (jetzt Wadi es-Safieh oder Wadi el-Asy) vom Lande Edom getrennt (Jes. 15, 7); nach Norden hin bildete zur Zeit des Mose der Arnon die Grenze (4 Mos. 21, 13. 26; Richt. 11, 13. 18),

die aber schon vor Mose von den nördlich vom Arnon sich ausbreitenden Moabitern überschritten war und auch in spätern Zeiten wieder überschritten ward; nach Osten hin, wo die Nordarabische Wüste sich ausdehnt, wird zu einer Feststellung der Grenze wol kaum Veranlassung gewesen sein. Wie das ganze ostjordanische Gebiet aus einem hohen, in vielen Kuppen sich erhebenden Gebirge besteht, welches den östlichen Saum der Jordaneinsenkung bildet, und nur von zahlreichen, nach Westen hin abfallenden Flußthälern und Steilschluchten wie von Querrissen auseinandergetheilt wird, so ist auch das Land Moab ein Gebirgsland, von dem sich Thäler und Schluchten in westlicher Richtung hinuntersenken, die steile, bis zu 3000 Fuß über dem Spiegel des Todten Meeres ansteigente Gebirgswand durchbrechen und am Ufer des Todten Meeres wol in kleinen Ebenen oder Ausweitungen ihr Ende finden. Der bedeutendste Fluß ist der Arnon, jetzt Wadi Modschib, welcher ein wildes Felsthal durchfließt, Flüsse und Bäche an seiner linken und an seiner rechten Seite aufnimmt, das ganze Jahr hindurch Wasser enthält und durch ein enges Felsenthor zwischen hohen Sandsteinwänden in das Todte Meer sich ergießt. Der steile Westabfall der Gebirgswand ist kahl und öde, wie denn überhaupt das Land jetzt wenig angebaut und schwach bevölkert ist, aber es fehlt ihm doch nicht an fruchtbaren Hochebenen und gutbewässerten Gegenden. In der Bibel wird es als ein gesegnetes Land beschrieben, welches Wein in Fülle und Obst hervorbrachte (Jes. 16, 7—11), den von Hungersnoth heimgesuchten Nachbarn Nahrung darbot (Ruth 1, 1 fg.) und zur Viehzucht wohl geeignet war (2 Kön. 3, 4). Auch muß es stark bevölkert gewesen sein, da neben der 2 Meilen südlich vom Arnon gelegenen Hauptstadt Ar- oder Rabbat-Moab und der auf ihrem hohen Kreidefelsen weithin sichtbaren Festung Kir Moab (jetzt Kerek) nicht wenige moabit. Städte und Ortschaften im A. T. erwähnt werden.

Nach den Angaben im 1. Buch Mose sind zugleich mit den Anfängen der Israeliten die der Moabiter nach Palästina gekommen. Lot, der Neffe des Abraham, trennte sich von diesem, weil das Land hinreichende Nahrung ihren Heerden nicht darbot, und zog in die fruchtbare Niederung, in der Sodom und Gomorrha lagen (1 Mos. 13, 6. 11b. 12). Bei dem Untergang dieser Städte ward Lot (s. d.) gerettet und begab sich dann von Zoar aus auf das Gebirge, d. i. in das Land Moab, wo er mit seiner ältern Tochter Moab, mit seiner jüngern Ammon zeugte (1 Mos. 19). Wir werden annehmen dürfen, daß im ostjordanischen Lande die bei den Israeliten verbotenen Ehen zwischen nahen Verwandten nicht selten waren; wohnte hier doch auch Ruben, von dem (1 Mos. 35, 22) berichtet wird, daß er das Weib seines Vaters beschlief. War das der Fall, so konnten die Moabiter den Israeliten für solche gelten, die von Blutsverwandten abstammen, und leicht würde es sich erklären, daß der Name Moab, der an Meab, d. i. vom Vater her, erinnert, mit dieser Abstammung in Verbindung gebracht ward. Das Land Moab war nach 5 Mos. 2, 10; 1 Mos. 14, 5 früher von dem Riesenstamm der Emim bewohnt, welcher den Moabitern weichen mußte oder von ihnen vernichtet ward. Da die Gegend am Jordan Jericho gegenüber, in welcher die Israeliten unter Mose ihr Lager aufschlugen, Gefilde Moab genannt wird (4 Mos. 22, 1; 26, 3. 63; 31, 12; 33, 48 fg.; Jos. 13, 32) und nach 5 Mos. 1, 5 im Lande Moab liegt, so müssen die Moabiter sie einst in Besitz gehabt haben, aber schon zur Zeit des Mose wohnte hier der kanaanit. Stamm der Amoriter unter dem König Sichon, der gegen den König von Moab gestritten und ihm sein Land bis zum Arnon genommen hatte (4 Mos. 21, 26; vgl. das uralte Lied V. 27—30). So ward der Arnon Moabs Grenze. Die Israeliten unter Mose traten nicht feindlich gegen die Moabiter auf, sie umgingen vielmehr ihr Land, indem sie an der Ostgrenze desselben hinzogen (4 Mos. 21, 11—20; Richt. 11, 15. 18; 5 Mos. 2, 9; 2 Chron. 20, 10), und erst als sie die Nordseite des Arnon erreicht hatten, wandten sie sich westwärts gegen die, die Bitte um freien Durchzug zurückweisenden Amoriter und eroberten ihr Land (4 Mos. 21, 21. 22). In dem Abschnitt über Bileam (s. d.), aus dem wir die Anschauungen von dem Verhältniß Israels zu einigen benachbarten Völkern, wie sie in der Zeit nach David sich gestaltet hatten, kennen lernen, wird dann berichtet, daß der König Balak von Moab die siegreich vordringenden Israeliten fürchtete und sie durch den Propheten Bileam verfluchen lassen wollte, doch der Prophet, welcher nicht wider Jahve's Willen reden konnte, mußte segnen, den Israeliten Ansehen und Macht unter einem hellstrahlenden Herrscher, den Moabitern und andern Völkern hingegen Unterjochung durch Israel in Aussicht stellen (4 Mos. 22—24). Ob 4 Mos. 25, 1 die Lesart Moab richtig und nicht statt Moab Midian zu lesen ist, kann

gefragt werden; ist sie richtig, so geht aus den folgenden Versen hervor, daß Baal Peor ein moabit. Gott war, und daß die Israeliten, durch den Verkehr mit den Moabitern verleitet, sich dem unzüchtigen Cultus dieses Gottes hingaben. Von der schweren Sünde, welcher Israel dadurch sich schuldig machte, wird in den biblischen Büchern oft geredet (vgl. auch Hos. 9, 10). In der Zeit der Richter gelang es den Moabitern unter ihrem König Eglon, mit Hülfe der Ammoniter und Amalekiter, durch die Eroberung der Palmenstadt, d. i. Jericho, welche im Stammland Benjamin lag, sich im westjordanischen Lande festzusetzen. Nachdem die Israeliten ihnen achtzehn Jahre lang dienstbar gewesen waren, brachte der linkshändige Richter Ehud (s. d.) ihnen Befreiung. Durch das Vorgeben, er habe ein geheimes Wort, ein Gotteswort dem König Eglon mitzutheilen, verschaffte er sich Zutritt zu ihm, durchbohrte ihn, entkam dann glücklich und überfiel an der Spitze der Israeliten die starke moabit. Besatzung in der Palmenstadt, bei 10000 Mann, welche alle erschlagen wurden, weil Ehud der Uebergänge über den Jordan sich bemächtigt hatte und dadurch ihnen der Rückzug in ihr Land abgeschnitten war (Richt. 3, 12—30). Das Buch Ruth erzählt von einem friedlichen Verkehr zwischen Angehörigen des Stammes Juda und den Moabitern zur Zeit der Urgroßmutter des David, welche selbst eine Moabiterin war. Der Friede, welcher in der spätern Richterzeit zwischen Israel und Moab bestanden haben mag, ward durch den kriegerischen König Saul, welcher ringsum wider alle seine Feinde stritt, auch wider Moab, wie 1 Sam. 14, 47 ganz kurz angegeben wird, unterbrochen. In der Familie des David werden von der Zeit seiner Urgroßmutter her freundliche Beziehungen zu den Moabitern fortbestanden haben; als David während seiner Kämpfe mit Saul seine Aeltern in Sicherheit bringen wollte, wandte er sich an den König von Moab, welcher ihnen auch den Aufenthalt in seinem Lande gestattete (1 Sam. 22, 3. 4). Wir wissen nicht, wodurch David später veranlaßt ward, die Moabiter mit Krieg zu überziehen und nach ihrer Besiegung mit grausamster Härte gegen sie zu verfahren. Schwere Kämpfe wird die Niederwerfung des tapfern Volks gekostet haben (2 Sam. 23, 20), welches seine Selbständigkeit verlor und fortan dem israelitischen König als Tribut eine große Anzahl wolliger Widder und Schafe darbringen mußte (2 Sam. 8, 2; vgl. 2 Kön. 3, 4; Jes. 16, 1). Nach Salomo's Tode kamen die Moabiter unter die Herrschaft des Jerobeam und blieben mit dem nördlichen Reich verbunden, bis sie nach dem Tode des Königs Ahab die Einlieferung des Tributs verweigerten und das Joch Israels von sich warfen (1 Kön. 1, 1; 3, 5). Ahasja, der seinem Vater Ahab folgte, aber nur zwei Jahre regierte, scheint einen Versuch, den Abfall zu strafen, nicht gemacht zu haben. König von Moab war damals Mesa (s. d.), von dessen Thaten die Inschrift auf der im J. 1868 in der Trümmerstätte der moabit. Stadt Dibon aufgefundenen Denktafel höchst wichtige, die Angaben in 2 Kön. 3 ergänzende Kunde gibt. Der Inhalt der Inschrift, soweit er hier in Betracht kommt, ist dieser: Moab war lange von Omri, dem König Israels, bedrückt worden, denn es zürnte Kemosch, der Gott Moabs, auf sein Land. Dem Mesa gelang es, auf Befehl und mit Hülfe des Kemosch, Städte, die früher den Israeliten gehört hatten, einzunehmen und dadurch große Strecken des Gebiets nördlich vom Arnon seiner Herrschaft zu unterwerfen. Auch werden mehrere Städte, die nördlich vom Arnon lagen, aufgezählt, welche er baute, d. i. befestigte. Die glücklichen Unternehmungen des Mesa, von denen die Inschrift berichtet, fallen wahrscheinlich in die Regierungszeit des Ahasja, in die J. 897 und 896, denn zur Zeit des Joram ging es ihm nicht so gut. Joram nämlich, der Bruder und Nachfolger des Ahasja, wandte sich an den König Josaphat von Juda, welcher auf seine Aufforderung sich bereit erklärte, mit ihm gemeinschaftlich gegen die abtrünnigen Moabiter Krieg zu führen. Da der König Mesa für die Vertheidigung der nördlichen Theile seines Gebiets durch Anlage von Festungen, wie aus der Inschrift hervorgeht, Sorge getragen hatte, so entschlossen sich die zwei Könige, durch Edom zu ziehen und von Süden her in das Land Moab einzudringen. Sie zerstörten Städte und verwüsteten die Aecker in furchtbarer Weise, konnten aber die Hauptfestung des Landes, Kir-hareset, d. i. die sonst Kir-Moab genannte Stadt, nicht einnehmen. Mesa, welcher nach einem vergeblichen Versuch, das belagernde Heer zu durchbrechen, sich wieder in die Festung zurückziehen mußte, entschloß sich, seinen erstgeborenen Sohn auf der Mauer, also angesichts der Feinde, dem Kemosch als Brandopfer darzubringen. Die Erfolglosigkeit der Belagerung wird offenbar mit diesem Opfer in Verbindung gebracht und der große Zorn, der über Israel kam, wird daher wol als ein

Zorn des Kemosch aufgefaßt werden müssen, der, durch das Opfer bewogen, dem Mesa beistand, Unglück über die israelitischen Könige verhängte und sie zwang, in ihr Land zurückzukehren (2 Kön. 3, 4—27). Mit den israelitischen Königen war auch der jüd. Vasallenkönig von Edom gegen Moab ins Feld gezogen; vielleicht ist er der König, dessen Gebeine die Moabiter zu Kalk verbrannten (Am. 2, 1). Moab scheint von weitern Angriffen verschont und unabh ngig geblieben zu sein. Unter Jehoas fielen moabit. Streifscharen in das nördliche Reich ein (2 Kön. 13, 20). Sein Sohn und Nachfolger, der zweite Jerobeam, stellte die Grenze Israels wieder her, und daß er auch die Moabiter seinem Reich unterwarf, geht aus 2 Kön. 14, 25 und noch bestimmter aus Am. 6, 14 hervor, nach welcher Stelle das Reich des Jerobeam bis zum Nahal Haarabim, dem Grenzfluß zwischen Moab und Edom, reichte. Die Weissagung über Moab Jes. 15, 1—16, 12 gehört wahrscheinlich dieser Zeit an. Nach dem Tode des zweiten Jerobeam konnte das durch innere Unruhen geschwächte nördliche Reich die Eroberungen desselben nicht behaupten. Die Moabiter werden also wol wieder selbständig geworden und, da von einer Ausdehnung der assyr. Herrschaft über Moab nichts berichtet wird, auch selbständig geblieben sein. Nach der Vernichtung des nördlichen Reichs gelangten sie wol in den unbestrittenen Besitz der Gebiete der Stämme Ruben und Gad, in welchen sie schon in frühern Zeiten sich festgesetzt hatten; hier liegende Städte werden Jer. 48 als moabitische aufgezählt. Aus der allgemeinen und unbestimmten Angabe in 2 Kön. 24, 2 geht doch nicht mit Sicherheit hervor, daß Moabiter an dem Kampf des Nebukadnezar gegen Jerusalem theilnahmen. Unter den Königen der Nachbarvölker, welche während der Regierung des Zedekia nach Jerusalem gekommen waren, um ein gemeinschaftliches Bündniß gegen Nebukadnezar zu Stande zu bringen, ist auch der König von Moab genannt (Jer. 27, 3). In der Weissagung Jer. 48, welche zum Theil nur freie Wiederholung und Erweiterung der alten Weissagung Jes. 15, 1—16, 12 ist, stellt Jeremia den auf ihre Macht, ihren Reichthum und die Hülfe ihres Gottes Kemosch vertrauenden übermüthigen Moabitern Verwüstung ihres Landes, Fortführung ihres Gottes Kemosch, Gefangenschaft und Zerstörung aller ihrer Städte in Aussicht (vgl. Ez. 25, 8—11). Josephus („Alterthümer", X, 9, 7) berichtet, im fünften Jahre nach der Eroberung Jerusalems seien sie von Nebukadnezar mit Krieg überzogen und unterjocht. In den nachexilischen Zeiten werden sie nur selten erwähnt (Esra 9, 1; Neh. 13, 1; Dan. 11, 41 und in einigen Psalmen). Unter den Persern und in den Jahrhunderten nach Alexander dem Großen unter Ptolemäern und Seleuciden muß Moab andern Völkern und Stämmen gegenüber seine Eigenthümlichkeit sich bewahrt und als ein eigenes Gemeinwesen sich erhalten haben, denn unter den von Alexander Jannäus etwa um das J. 90 v. Chr. unterjochten Völkern werden die Moabiter von Josephus („Alterthümer", XIII, 13, 5) genannt, und wenn sie an dieser Stelle und „Alterthümer", XIII, 14, 2, zu den Arabern gerechnet werden, so erhellt doch aus „Alterthümer", I, 11, 5, daß sie auch noch zur Zeit des Josephus als Volk vorhanden waren. Nöldeke („Ueber die Amalekiter und einige andere Nachbarvölker der Israeliten" [Göttingen 1864], S. 3) vermuthet, der völlige Untergang von Ammon und Moab als Völker sei wol erst bei dem Erscheinen der yemenischen Stämme Salih und Gassan in den ostjordanischen Gegenden, etwa vom J. 200 n. Chr. an, eingetreten.

Wir fügen noch einige Bemerkungen hinzu. 1) Trotz fortwährender Kriege, Niederlagen und Fremdherrschaften werden Ammon, Moab, Edom und einige andere kleine Völker, die in einem bestimmten Bezirk einmal feste Wohnsitze erlangt hatten, in einer langen Reihe von Jahrhunderten immer wieder genannt. Besiegung und Unterwerfung hatten keine Vernichtung, kein Aufgehen der kleinen Völker in andere zur Folge. Schon aus den Angaben des A. T. ist zu ersehen, daß die Eroberung und Besetzung eines festen Platzes oder einiger Festungen ausreichten, um ein Volk in Unterthänigkeit zu erhalten und es zu zwingen, den Eroberern Tribut zu bezahlen; der Bestand eines Volks ward dadurch wenig geändert, denn nicht auf Einführung neuer Staatsformen, die in irgendwelcher Festigkeit noch gar nicht vorhanden waren, oder auf Verschmelzung des unterjochten mit dem siegreichen Volk war es abgesehen, sondern nur auf Einkommen und Tribut, auch wol auf den Besitz fester Stellungen an Verkehrswegen und wichtigen Landstraßen. So konnten bei einer Ausbreitung der moabit. Macht nördlich vom Arnon in den Stammgebieten Ruben und Gad die israelitischen Bestandtheile der Bevölkerung sich immerhin erhalten, und ebenso werden auch die moabit. Bestandtheile nicht verschwunden sein

in den Zeiten, wo die Israeliten die Oberherren waren. Durch Wiedereroberung befestigter Plätze erlangte ein Volk schnell seine Selbständigkeit wieder. So erklärt sich der dauernde Bestand des kleinen Volkes Moab, welches so schwere Kriege bestanden hat und so lange den Israeliten dienstbar gewesen ist. Die Inschrift des Königs Mesa gibt höchst wichtige Aufklärungen über die Art der Kriegführung und über ihre Erfolge; sie bestätigt und erläutert gar viele Angaben des A. T. 2) Die Inschrift gibt uns auch wichtige Aufschlüsse über die Religion und über die religiösen Anschauungsformen der Moabiter. Wenn man einzelne Abschnitte derselben liest und für den Namen Kemosch sich den Namen Jahve denkt, so könnte man alttest. Stellen zu lesen meinen. Der Gott der Moabiter ist Kemosch; weil er zürnte, ward das Volk von Omri bedrückt, von ihm hängen die Geschicke des Volkes ab, auf seinen Befehl unternimmt Mesa seine Eroberungszüge, durch ihn erkämpft er seine Siege, ihm errichtete er zum Dank eine Höhe der Errettung, ihm werden erbeutete Geräthe, ihm gefangene Frauen geweiht. Er ist der Volksgott Moabs und erweist sich mächtig an Moabs Feinden. Das Volk wußte sich als Volk dieses bestimmten nationalen Gottes. Er wird einmal in der Inschrift Aschtar-Kemosch genannt, und wir vermögen bisjetzt die Bedeutung dieses Namens und die durch denselben ausgedrückte Eigenthümlichkeit des Gottes noch nicht mit irgendwelcher Sicherheit anzugeben; nur das scheint aus den freilich nicht ganz deutlichen Schriftzügen hervorzugehen, daß ihm Frauen und Mädchen geweiht wurden, doch wol als Hierodulen. Er erscheint also als eine Naturgottheit, ganz so wie der Baal Peor (4 Mos. 25, 1 fg.), der, wenn er ein moabit. Gott ist, mit Aschtar-Kemosch zusammengestellt werden darf, wie ja auch nach Hieronymus Baal Peor und Kemosch nur zwei verschiedene Namen desselben Gottes sind. Hiernach wäre er der bestimmte nationale Gott und zugleich eine Naturgottheit. Der furchtbare Gott, der Menschenopfer wohlgefällig annimmt und in unsittlichen Culten verehrt ward, ist, wenn auch in ähnlicher Weise von ihm und Jahve geredet wird, weit verschieden von Israels Gott. In der Inschrift kommt zwei- oder dreimal vor: „Kemosch sprach zu mir"; man wird ohne Bedenken annehmen dürfen, daß in Moab Propheten vorhanden waren, durch welche Kemosch seinen Willen dem König kundgab (vgl. die Propheten des Baal 1 Kön. 18, 22). 3) Die Sprache der Moabiter ist der hebräischen fast ganz gleich; in der Inschrift kommt nur eine Bildung vor, welche der hebr. Sprache sonst fremd ist: ein dem achten Stamm im Arabischen entsprechender Reflexivstamm. Die Inschrift bezeugt, daß schon im Anfang des 9. Jahrh. v. Chr. die Moabiter in dem Besitz der Schrift waren, die man die althebräische zu nennen pflegt (s. noch Mesa). Bertheau.

Modein oder **Modeeim**, von Josephus („Alterthümer", XII, 11, 2) Modieim und („Jüdischer Krieg", I, 1, 3) Modeein genannt, eine kleine Stadt, die als Vaterstadt der Hasmonäer eine Berühmtheit erlangte. In dieselbe zog sich der Priester Mattathias bei der Verfolgung unter Antiochus Epiphanes von Jerusalem zurück und fand bei seinen Vätern das Grab (1 Makk. 2, 1. 15. 23. 70). Ebenso wurden hier seine Söhne, Judas (1 Makk. 9, 19; Josephus, „Alterthümer", XII, 11, 2) und Jonathan (1 Makk. 13, 25; Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 5), begraben, sodaß deren Bruder Simon über dem Familiengrab ein prächtiges steinernes Denkmal mit sieben Pyramiden (für die Aeltern und fünf Söhne) und eingehauenen Emblemen errichtete (1 Makk. 13, 27—30; Josephus, „Alterthümer", XIII, 6, 6). Nach 2 Makk. 13, 14 lagerte hier Judas, als Antiochus Eupator und Lysias mit einem großen Heer heranzogen. Nach Eusebius (Onomasticon u. d. W.) lag die Stadt in der Nähe von Diospolis (Lydda), an der Straße von Jerusalem nach Joppe, die nähere Ortsbestimmung ist jedoch noch unsicher. Irrig erblickte man jahrhundertelang Modein im heutigen Sôba (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 581 fg.); eine andere Ueberlieferung findet es in der heutigen Ortschaft Kubâb (Beit-Kubâb; Robinson, a. a. O., III, 239, 282; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 449 fg.) im kleinen Dorf el-Burdsch (Robinson, a. a. O., III, 272). Die richtige Lage wurde jüngst in el-Medijeh, 2¼ Stunden östlich von Lydda, entdeckt. Nachgrabungen haben auch zur Auffindung schöner Felsengräber daselbst geführt. Fritzsche.

Mohrenland, s. Aethiopien.

Molada lag im äußersten Süden des Stammgebiets Juda, gegen Edom hin (Jos. 15, 26), wurde später den Simeoniten überwiesen (Jos. 19, 2; 1 Chron. 4, 28) und nach dem Exil wieder von Judäern bewohnt (Neh. 11, 26). Josephus („Alterthümer", XVIII, 6, 2) erwähnt gleichfalls das Malatha seiner Zeit als ein Castell von Idumäa. Auch Eusebius

und Hieronymus sprechen mehreremal davon und setzen es in die Nähe von Arad und Jathir (s. d.), und zwar 4 röm. Meilen südlich von Arad, auf dem Wege von Hebron nach Aila, eine Tagereise von dem noch weiter südwärts gelegenen Thamara, d. i. Kûrnûb (s. Thamar), entfernt. Diesen Umständen entspricht sehr genau die Lage des heutigen El-Milh, d. h. Salz, ein Name, welcher etymologisch von Molada verschieden ist, aber doch ähnlich klingt.

Hier in El-Milh finden sich die Spuren einer umfangreichen Stadt mit zwei bedeutenden Brunnen. Der breite, seichte Wadi el-Milh, bei welchem die Brunnen liegen, kommt von Nordost und läuft südsüdwestlich fort, um sich mit dem Arârah (s. Aroër) und weiter westwärts mit dem Wadi es-Seba (s. Beerseba) zu vereinigen. Auf der neben den Brunnen im Süden liegenden Ebene liegen die unbehauenen Steine einer verfallenen Stadt oder eines großen Dorfes zerstreut umher, mit einem Raum von beinahe einer Viertelstunde ins Geviert. Gerade bei den Brunnen ist eine runde Anhöhe wie ein hoher Grabhügel, auf welchem die Grundsteine einer in Quadratform um den ganzen Gipfel laufenden Mauer zu sehen sind; auf dieser Anhöhe ist jetzt ein arabischer, von den Dhullâm benutzter Begräbnißplatz (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 182 fg.; Schubert, „Reise in das Morgenland" [Erlangen 1838], II, 454). Wenn van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 335) daraus, daß das Onomasticon des Eusebius Molada bei Ether erwähnt, den Schluß zieht, daß jenes unmöglich El-Milh sein könne, demgemäß darin ein anderes, das Malatha des Josephus, vermuthet und dieses in Tell Melaha, am Ufer des Wadi Scherîah, ungefähr 15 röm. Meilen südlich von Eleutheropolis finden will, so beruht diese Trennung auf einem Irrthum, der auf eine Verwechselung von Ether mit Jathir schon im Onomasticon des Eusebius zurückzuführen ist (van de Velde, a. a. O., S. 311). Kneucker.

Molch, so übersetzt Luther das hebr. Wort kóah, welches die LXX und die Vulgata als Chamäleon, Neuere als Waran (eine große Eidechsenart in Palästina und Aegypten) oder als Lacerta stellio, oder gar als Frosch gedeutet haben. Die Bedeutung läßt sich eben nicht mehr mit Sicherheit feststellen (s. Eidechse und vgl. Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 262). Furrer.

Molech, s. Saturn.

Moloch, s. Saturn.

Monate, s. Chronologie, Jahr und Kalender.

Mond. 1) Der Mond als Zeittheiler. In dem höchsten Alterthum wurde die Zeit vorzugsweise durch die Beobachtung des Mondlaufs bestimmt und danach das ganze Leben eingerichtet. In den indogerman. Sprachen heißt deshalb der Mond geradezu der „Messer" (sanskritisch mâs, d. i. Mond und Monat; vgl. Lassen, „Indische Alterthumskunde" [1. Ausg., Leipzig 1844—63], I, 765; II, 1118). Insbesondere auch bei den alten Hebräern hatte der Mond diese Bestimmung, ein „Zeichen für (Fest-)Zeiten und Tage und Jahre" zu sein, und auf seinen Lauf gründet sich der jüd. Festkalender, das Mondenjahr mit den Monaten, Neumondstagen und Monatsfesten (1 Mos. 1, 14. 16; vgl. Ps. 104, 19; Sir. 43, 6—8).

2) Einfluß des Mondes auf die organische Welt. Die Alten nahmen eine Einwirkung des Mondlichtes in seinen verschiedenen Phasen auf lebende und leblose Wesen, namentlich auf die Pflanzenwelt, an (Plinius, II, 102; Virgil, Georgica, I, 275 fg., 427 fg.; Varro, De re rustica, I, 37). Dabei wurden natürlich nach und nach außer den wirklich von ihm ausgehenden Kräften auf diesen Himmelskörper in abergläubischer Uebertreibung auch andere Erscheinungen zurückgeführt, die nicht ursächlich, sondern nur durch gleichzeitiges Auftreten oder sonst scheinbar mit ihm verknüpft waren. Vor allem erschien der Thau als eine Wirkung des Mondes, da in mondhellen Nächten mehr Thau fällt (Aristoteles, Meteorologica, I, 10), der Vollmond aber am meisten Thau bringt. In warmen Ländern, wo die Flur oft allein vom Nachtthau lebt, ist daher Selene Göttin der frischen Auen und grünen Wälder, und diese Mondgöttin schließt sich wol auch als Trabantin an die Mutter Erde an. In ihrer besondern Gewalt und Obhut schien dann das weibliche Geschlecht zu stehen nach der bestimmten Mondenzahl der Schwangerschaft und dem ebenso bestimmten Monatlichen, wenn auch die Wissenschaft einen solchen Zusammenhang nicht mehr anerkennt (Welcker, „Griechische Götterlehre" [Göttingen 1857

—59], I, 551 fg.). Aehnliche, zum Theil naturreligiöse und symbolische Anschauungen finden sich bei den Israeliten theils angedeutet, theils ausgesprochen. Zwar der Thau, der zu den größten Segnungen des Himmels zählt (1 Mos. 27, 28; 5 Mos. 33, 13. 28; Spr. 19, 12; Hos. 14, 6; Mich. 5, 6), wird nirgends im A. T. vom Einfluß des Mondes hergeleitet, denn 5 Mos. 33, 14 ist blos von den Erzeugnissen des Jahres und der Monate die Rede. Wohl aber soll, nach der mythologisch-symbolischen Darstellung Hosea's (Kap. 5, 7; vgl. Hitzig zu der Stelle) der Neumond, d. i. das neue Licht, kraft seiner Aehnlichkeit mit einer Sichel, die Felder der abgöttischen Israeliten verzehren, wie denn in Indien Çiwa, der Gott der Zerstörung und des Kriegs, als Mondgottheit, welche das Sternenheer anführt, „Herr der Scharen" genannt, mit dem Halbmond gekrönt ist, und der kleine krumme Säbel, ähnlich der Sichel des Neumondes, bei den Skythen (Sauromaten) als Bild des Kriegsgottes (Mars) angesehen wird (Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" [Leipzig 1845], S. 302). Insbesondere scheint der Stelle Ps. 121, 6 (vgl. Hitzig zu derselben) die Ansicht von einem nachtheiligen Einfluß des Mondlichts auf die Menschen zu Grunde zu liegen (Macrobius, Saturn., I, 17; VII, 16), sei es, daß man annahm, das Mondlicht gefährde die Augen (ein Glaube, der heute noch in Aegypten und Arabien herrscht und auch schon durch Erfahrung bestätigt worden ist) oder, dasselbe habe wenigstens schädliche Folgen für Schläfer unter freiem Himmel, indem daraus Geschwulst des Gesichts, ja, ernstliche Krankheiten, dem Sonnenstich vergleichbar, hervorgehen. Die nachexilischen Juden schrieben mit andern Völkern dem Mond auch einen Einfluß auf die mit der Fallenden Sucht Behafteten zu, die man daher Mondsüchtige nannte. Man glaubte nämlich, daß die Krankheit der Epilepsie mit dem wechselnden Mond zu- und abnehme (Matth. 4, 24; 17, 15; vgl. Paulus, „Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien" [Heidelberg 1830—32], I, 569 fg.).

3) Abgöttische Verehrung des Mondes bei den Hebräern. Schon aus dem Obigen ergibt sich die Wahrscheinlichkeit, daß, wie bei den meisten Völkern des Alterthums, deren Religion Natur- und Gestirndienst war oder davon ausging, so auch bei den alten Hebräern der Mond, wenigstens zu gewissen Zeiten, göttlich verehrt wurde (Herodot, II, 47; Strabo, XII, 557; Plinius, VIII, 1, u. a.). Ueberhaupt scheint der Mond von allen Naturgegenständen der am allgemeinsten Verehrte zu sein. Mehrere Völker in Afrika und Amerika verehren noch jetzt ihn ohne die Sonne, andere verehren ihn weit mehr als diese, während kein Volk bekannt ist, dem die Sonne heilig gewesen wäre ohne den Mond. Mondfeste und Mondverehrung gehen, soviel sich ersehen läßt, durch das ganze Alterthum und haben sich bei manchen Völkern auch bis auf die neuere Zeit erhalten. Die Inder vergötterten die vier Mondphasen (Lassen, a. a. O., II, 1118 fg.), und die Tamulen beobachten Fasten an jedem Neu- und Vollmondstag; die alten Germanen hielten ihre Volkstage am Neu- und Vollmond (Tacitus, Germania, Kap. 11). Am häufigsten wird die Neumondsfeier erwähnt (Isidorus Hispalensis, Origines, V, 33); so bei einer ind. Sekte, bei den Zabiern, den Aegyptern, in neuerer Zeit bei den Osseten und Buräten. Den Griechen und Römern war der Neumondstag der „heiligste der Tage" (Plutarch, De vitando aere alieno, Kap. 2). Eine geringere Bedeutung hatte der Vollmond, aber er wurde doch auch gefeiert. So bei den Griechen, besonders den Spartanern, und bei den Römern. Am Vollmond brachten die Aegypter der Mondgöttin und dem Dionysos Schweinsopfer dar, und die Keltiberen sowie ihre nördlichen Nachbarn opferten in den Vollmondsnächten einem namenlosen Gott und hielten mit dem ganzen Hause Feste und Tänze (vgl. Knobel zu 2 Mos. 12, 17 und 3 Mos. 23; s. auch Neumond). Für Gestirndienst der Hebräer im allgemeinen während ihres Aufenthalts in der Wüste spricht schon die merkwürdige Stelle Am. 5, 25. 26 (s. Chiun). Und selbst das Goldene Kalb (s. d.), wiewol für die Israeliten ein Symbol Jahve's, verdankt seinen Ursprung dem Apis-Dienst der Aegypter zu Memphis, Apis aber ist der Name des Mondstieres (Ammianus Marcellinus, XXII, 14; vgl. Movers, „Die Phönizier" [Bonn 1841], I, 376 fg.; Hengstenberg, „Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament" [Berlin 1831—39], II, 162). Insbesondere war die in älterer Zeit auch von den Israeliten verehrte Astarte (s. Aschera und Astarte) eine mythische Mondgöttin. Erst für spätere Jahrhunderte (8. und 7. Jahrh.) wird auch eine unmittelbare bildlose Verehrung wie des Sternenheeres überhaupt so der Sonne und des Mondes unter ihren eigenen Namen insbesondere erwähnt (5 Mos. 4, 19; 17, 3; 2 Kön. 21, 3; 23, 5; Jer. 8, 2; 19, 13; Hiob 31, 26. 27).

In den Tagen Jeremia's (Kap. 7, 18; 44, 15. 17 fg.) wurde bei den Juden der Mond als „Königin des Himmels" verehrt. Mit diesem Namen, entsprechend der „himmlischen Aphrodite" (Herodot, I, 105, 131; III, 8; vgl. auch Horaz, Carmen saeculare, V. 35), bezeichneten die Hebräer die ursprünglich aus Aegypten stammende Göttin Neïth, welche unter der Form Tanit (Tanaïs, Tanaïtis, Anaïtis, d. i. Ta-Neïth mit dem ägypt. Artikel) neben dem als Sonnengott in Tyrus und Karthago verehrten Baal-Hammân (s. Baal und Aschera) auf Inschriften erscheint und mit der asiat. Artemis (Apg. 19, 24) übereinkommt, wie denn die mit ihr identische Nanaia (2 Makk. 1, 13. 15) bei Josephus („Alterthümer", XII, 9, 1) geradezu Artemis genannt wird (vgl. Hitzig zu Jer. 7; Gesenius, Scripturae linguaeque phoeniciae monumenta [Leipzig 1837], I, 115 fg., 168 fg.). Der Cultus dieser weiblichen Gottheit bestand aus Trank- und Rauchopfern in Verbindung mit Kuchen, die, wie es ihr Name (kavanîm = persisch havana, d. i. Opfergabe) schon andeutet, als Speiseopfer dargebracht wurden. Solche Speiseopfer waren immer mit Libationen verbunden und wurden auch beim Jahvedienst theilweise als Rauchopfer angezündet (Joel 1, 9. 13; 2, 14; Jes. 1, 13; 3 Mos. 2, 1 fg. 16; 6, 15). Um so mehr dies bei der Göttin des Mondes. Die Naturreligionen dachten sich ja den Mond in der genauesten Beziehung zur Pflanzenwelt, deren Wachsthum er durch sein mildes feuchtes Licht förderе; so wurde die Mondgöttin natürlich auch nur durch solche Opfer verehrt, welche der Pflanzenwelt angehören, und dies war bei den Ingredienzen der Räucheropfer mit wenigen Ausnahmen der Fall. Andererseits kommen, abgesehen von den Trankopfern oder Libationen, welche, ähnlich wie beim Zendvolk das Soma, der Saft der Mondpflanze, dem Mond dargebracht wurden, Brote und Kuchen auch anderwärts stets im Dienst weiblicher Gottheiten vor, besonders im Dienst der ägypt. Isis, welche auch eine Mondgöttin war, sowie häufig für die Demeter und Ceres. Diese Brote und Kuchen stehen ebenso, wie es bei den Räucheropfern der Fall, in unmittelbarer Beziehung zu dem Wesen der Gottheiten, denen sie geweiht werden; sie sind als die Repräsentanten der Erzeugnisse der Erde auch Symbole jener Gottheiten, und zwar recht eigentlich Symbole der weiblichen Naturkraft, daher sie beinahe ausschließlich von Weibern bereitet und dargebracht wurden. Oefters hatten diese Mondkuchen, welche nach Suidas (und dem Etymologicon Magnum) mit Oel gemischt, nach Theodoret mit Piniennüssen, Rosinen u. s. w. gewürzt waren, bedeutsame Formen, und stellten Hörner (des Mondes) vor (Bähr, „Symbolik des mosaischen Cultus" [Heidelberg 1837—39], I, 436 fg., 478). Der Dienst der Isisbrötchen, welche einst bei den ägypt. Priesterprocessionen eine Rolle spielten, ging später auf die christl. Gottesmutter über, sodaß Epiphanius (Adv. haer., LXXVIII, 23; LXXIX, 1) von den Kollyridianen und Philomarioniten, ketzerischen Frauen, welche an einem bestimmten Tage im Jahre der Maria Kuchen (κολλυρίδια) opferten und zugleich alle von diesen Broten aßen, erzählen konnte.

Ursprünglich in Aegypten heimisch, wurde die „Himmelskönigin", wie es scheint, unmittelbar aus Philistäa bei den Hebräern eingeschleppt, und zwar von Askalon, von wo der Cultus der Aphrodite Urania (der himmlischen Venus), der Mond- und zugleich Kriegsgöttin der Philistäer (s. d.), auch nach Paphos (s. d.) und zur Insel Kythera übertragen wurde. Nach Ansicht anderer Gelehrten soll die Mondverehrung der Israeliten unmittelbar von den Chaldäern ausgegangen sein. Zwar erscheint die Mondgöttin Tanais auch als einheimische Gottheit bei den Persern als Kriegsgöttin am höchsten verehrt, von jungfräulichen Priesterinnen bedient (Herodot, I, 131; VII, 37; Strabo, XI, 431 fg., 466; Plutarch, Vita Artaxerxis, Kap. 27; Tacitus, Annal., III, 622), und ihr Cultus späterhin über Medien, Armenien und viele Provinzen Kleinasiens (Ephesus) ausgebreitet, ja, selbst in Italien nicht unbekannt (Movers, a. a. O., I, 626; Creuzer, „Symbolik und Mythologie" [Leipzig und Darmstadt 1836—43], II, 283 fg., 350 fg.). Da aber dieser Cultus nicht sowol vor Cyrus, sondern erst durch Artaxerxes II. Mnemon nach dem J. 404 v. Chr. sich von Persien nach außen verbreitete, so kann diese pers. Tanit auch nicht ohne weiteres des Jeremia und Herodot Himmelskönigin sein. Ihre Verschmelzung mit der Urania wurde erst durch Aufstellung ihrer Bildsäule in den größten Städten der pers. Monarchie, in Babylon, Susa, Ekbatana u. s. w., vollzogen (Herodot, I, 131; Clemens von Alexandria, Protrepticus, ed. Sylburg [Florenz 1550], S. 43; Hitzig, a. a. O., §. 153, 155). Bis dahin war sie bildlos verehrt worden. Ueber das Kußhändezuwerfen für den Mond (Hiob 31, 27) s. Kuß und im allgemeinen Abgötterei, Astarte und Aschera, Baal, Diana.

Vgl. noch: Gesenius, „Uebersetzung des Propheten Jesaia mit einem philologisch-kritischen und historischen Commentar“ (Leipzig 1820—21), II, 337 fg.; Eckermann, „Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie der slawischen und serbischen Stämme“ (Halle 1848), I, 190 fg.; Röth, „Geschichte unserer abendländischen Philosophie“ (Mannheim 1846), I, 416; Sepp, „Das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum“ (Regensburg 1853), II, 332; Movers, a. a. O., I, 75, 401 fg., 604 fg., 616 fg.; Herzog, „Real-Encyklopädie“, IX, 723 fg. Kneucker.

Moorhirse (holcus Dochna L.) hebräisch dōhan, in Aegypten und Palästina angebaut, Ez. 4, 9 neben andern Getreidearten (s. Getreide) erwähnt. Furrer.

Moph, s. Noph.

Mord. Daß den Hebräern das Leben als das höchste Gut galt (deshalb in ihrer Sprache auch jehidá, das Einzige, genannt), prägt sich auch in ihrer Gesetzgebung aus, welche augenscheinlich bestrebt ist, dasselbe mit dem kräftigsten Schutz zu umgeben. Während der Dekalog sich mit dem einfachen „Du sollst nicht tödten“ begnügt (2 Mos. 20, 13; 5 Mos. 5, 17) finden sich anderwärts ausreichende Bestimmungen, um diesem Gebot Nachdruck zu verschaffen. Der das ganze israelitische Strafrecht beherrschende Grundsatz der Wiedervergeltung ist auch hierbei maßgebend, außerdem werden für strenge Bestrafung des Mordes die Gesichtspunkte geltend gemacht, daß der Mensch nach Gottes Bild geschaffen sei (1 Mos. 9, 6), und daß das heilige Land, in dessen Mitte Jahve wohne, wenn es einmal durch vergossenes Blut (s. d.) verunreinigt sei, nur durch das Blut des Mörders wieder entsühnt werden könne (4 Mos. 35, 33 fg.). Daher lauten die Aussprüche des Gesetzes „Leben um Leben“ (2 Mos. 21, 23); „Wer Menschenblut vergießt, durch Menschen soll sein Blut vergossen werden“ (1 Mos. 9, 6); „Wer einen Menschen schlägt, daß er stirbt, soll getödtet werden“ (2 Mos. 21, 12; vgl. 3 Mos. 24, 17. 21). Dies war die allgemeine Regel, die selbst auf Thiere ausgedehnt wurde, welche den Tod eines Menschen herbeigeführt hatten (1 Mos. 9, 6; 2 Mos. 21, 28 fg. 32). Ausnahmen von derselben waren nur in dem Fall zulässig, wenn die Tödtung als eine unvorsätzliche betrachtet werden konnte. Hier ist der Punkt, wo das Gesetz ein Compromiß mit der uralten Sitte der Blutrache (s. d.) geschlossen hat. Da es diese eingewurzelte Sitte nicht mit einem mal auszurotten vermochte, so mußte es sich damit begnügen, dieselbe in engere Schranken zu weisen, und suchte wenigstens das Leben des unvorsätzlichen Todtschlägers zu retten, indem es das Institut der Zufluchtsstädte schuf (2 Mos. 21, 13; 4 Mos. 35, 6. 10—35; 5 Mos. 4, 41 fg.; 19, 1—13; Jos. 20; s. Freistatt). Wer von dem Bluträcher verfolgt wurde und von dem Asylrecht Gebrauch machen wollte, hatte vor dem Thor einer Zufluchtsstadt den herbeigerufenen Aeltesten seine Sache vorzutragen, worauf diese ihn einlassen und ihm eine Wohnung anweisen mußten, bis die Gemeinde seines Heimatortes über ihn Gericht hielt und entschied, ob vorsätzliche oder unvorsätzliche Tödtung anzunehmen sei. Erstere sollte nach dem Gesetz dann angenommen werden, wenn der Todtschläger aus Haß und Feindschaft sein Opfer gestoßen, geschlagen, geworfen oder ihm hinterlistig aufgelauert oder sich zu seiner That eines Werkzeugs bedient hatte, dessen Gebrauch die Absicht, zu tödten, voraussetzen ließ. In diesem Fall hatte er keine Gnade zu erwarten, sondern wurde dem Bluträcher ausgeliefert, selbst, wenn er von den Hörnern des Altars, die er schutzflehend umfaßt hatte, weggerissen werden mußte (2 Mos. 21, 14; vgl. 1 Kön. 1, 50; 2, 28). Nicht minder strenge Ahndung trat ein, wenn Männer bei einer Schlägerei eine schwangere Frau getödtet hatten (2 Mos. 21, 22 fg.; s. Beschädigung). Auch Giftmischerei, welche das Gesetz nicht erwähnt, war in späterer Zeit, als man das Gebot 2 Mos. 22, 18 auf dieses Verbrechen bezog, mit dem Tode bedroht, den selbst diejenigen erleiden sollten, in deren Besitz Gift vorgefunden wurde (Josephus, „Alterthümer“, IV, 8, 16). In keinem der Fälle, für welche das Gesetz die Todesstrafe vorschrieb, war eine Sühnung durch Geld zulässig. Doch konnte die Verurtheilung nicht auf die Aussage eines einzigen, sondern nur auf die von zwei oder drei Zeugen hin erfolgen (5 Mos. 17, 6; 19, 15). Für unvorsätzlich sollte ein Todtschlag gelten, dessen Urheber keinen Groll gegen den Getödteten gehegt, sondern ihm nur durch einen unglücklichen Zufall („aus Versehen“) das Leben geraubt hatte. Ein solcher wurde nach abgehaltenem Gericht in die Zufluchtsstadt zurückgebracht und mußte bis zum Tode des regierenden Hohenpriesters dort bleiben, worauf er ungekränkt nach seinem frühern Wohnsitz zurückkehren konnte. Ueberschritt er aber vorher das Weichbild der Zufluchtsstadt, so konnte der Bluträcher ihn, wenn er ihn traf, un-

gestraft tödten. Die unfreiwillige Entfernung von seiner Heimat und Häuslichkeit sowie die ihm auferlegte Beschränkung seiner freien Bewegung sollten die Strafe für seine Unvorsichtigkeit sein, welche den Tod eines Menschen zur Folge gehabt hatte, daher war auch hier eine Sühnung durch Geld ausgeschlossen.

Milder wurden die Fälle behandelt, wenn ein Hebräer durch Mishandlungen den sofortigen Tod eines Sklaven (s. d.) oder einer Sklavin herbeiführte (2 Mos. 21, 20) oder einen nach Sonnenaufgang in sein Haus einbrechenden Dieb erschlug (2 Mos. 22, 2). Da das Gesetz in keinem dieser Fälle die Hinrichtung des Todtschlägers verfügt, sondern nur im ersten die That „gerächt" wissen will, im zweiten dem Thäter Blutschuld beimißt, so blieb wahrscheinlich in dem einen wie in dem andern die Bestrafung des Schuldigen dem Ermessen der Obrigkeit überlassen. Ganz straflos ging derjenige aus, dessen Sklave oder Sklavin erst ein bis zwei Tage nach der erlittenen Züchtigung gestorben war, da alsdann der Tod auch andere Ursachen gehabt haben konnte und der Verlust seines Eigenthums („seines Geldes") schon als genügende Strafe für den Herrn erschien (2 Mos. 21, 20). Ebenso wenig wurde es geahndet, wenn jemand einen Dieb bei Nacht erschlagen hatte, wo er sich weit mehr als am Tage im Stande der Nothwehr befand (2 Mos. 21, 1).

Bemerkenswerth ist, daß im Gesetz weder Aeltern- noch Kindermord erwähnt wird. Die Gesetzgeber hielten wol den erstern Frevel für zu groß, als daß er unter ihrem Volk vorkommen könnte (verhängten sie doch schon die Todesstrafe über denjenigen, der seine Aeltern schlug oder ihnen fluchte; 2 Mos. 21, 15. 17). Das zweite Verbrechen aber scheint bei den Hebräern besonders deshalb so gut wie unbekannt gewesen zu sein, weil einmal ihre Gesetzgebung der Verarmung nach Kräften vorbeugte und sodann zahlreiche Nachkommenschaft als ein großer Segen betrachtet wurde.

Obwol die Stellen 2 Mos. 20, 5; 34, 7 nur von der göttlichen Strafgerechtigkeit aussagen, daß sie die Sünden der Väter an den Kindern heimsuche, und dieselbe in dieser Hinsicht nirgends im Gesetz als Vorbild für die menschliche aufgestellt wird, so finden sich doch, wie überall im Orient, auch in Israel Beispiele, daß mit einem Verbrecher auch seine unschuldige Familie hingerichtet wurde (Jos. 7, 24; vgl. 2 Kön. 9, 26). Daher bestimmt ein späteres Gesetz (5 Mos. 24, 16) ausdrücklich, daß nicht Söhne um Väter und Väter um Söhne getödtet werden sollen, und die Geschichtschreiber erkennen es (2 Kön. 14, 6; 2 Chron. 25, 4) von König Amazia rühmend an, daß er die Söhne der Todtschläger verschont habe. Ein Begnadigungsrecht der israelitischen Fürsten ist nicht nachzuweisen, wenn es auch dann und wann vorkommen mochte, daß sie durch einen Machtspruch einen Mörder der Strafe entzogen (1 Sam. 14).

Da ein Mord unter allen Umständen das Land verunreinigte, so mußte er, auch wenn der Thäter unentdeckt blieb, gesühnt werden. Das Verfahren hierbei war folgendes. Sobald ein Erschlagener auf freiem Felde gefunden worden war, ohne daß man den Mörder kannte, wurde die Entfernung der Leiche bis zu den umliegenden Städten von den Aeltesten und Richtern dieser letztern gemessen. Diejenige Stadt, welche die nächste war, hatte, da die Wahrscheinlichkeit dafür sprach, daß sie den Mörder beherberge, sühnend für die übrigen einzutreten. Zu diesem Behuf mußten ihre Aeltesten eine Färse, welche noch zu keiner Arbeit gebraucht worden war, in einem Thal mit immerfließendem Wasser, wo nicht gepflügt noch gesäet wurde, opfern und dann im Beisein der Priester über dem getödteten Thier die Hände waschen mit den Worten: „Unsere Hände haben dieses Blut nicht vergossen und unsere Augen haben es nicht gesehen: vergib deinem Volk Israel, welches du erlöst hast, Jahve, und lege nicht unschuldiges Blut in die Mitte deines Volkes Israel!" (5 Mos. 21, 1—9). Josephus („Alterthümer", IV, 8, 16) fügt noch bei, daß auf die Entdeckung des Mörders ein Preis gesetzt werden solle, wovon das Gesetz nichts sagt.

Von Selbstmord werden in der Bibel sieben Fälle berichtet: 1 Sam. 31, 4 (Saul); 1 Sam. 31, 5 (Doeg); 2 Sam. 17, 23 (Ahithophel); 1 Kön. 16, 18 (Simri); 2 Makk. 10, 13 (Ptolemäus Makron); 2 Makk. 14, 37 fg. (Rhazis); Matth. 27, 5 (Judas Ischarioth). Da derselbe nirgends entschieden verworfen und gemisbilligt wird, so blieb das Urtheil über ihn schwankend, und noch zu Josephus' Zeiten hielten ihn manche für eine hochherzige That, während dieser Schriftsteller („Jüdischer Krieg", III, 8, 5) ihn verdammt und zugleich bemerkt, daß die Leichen der Selbstmörder bei den Juden bis zum Sonnenuntergang unbeerdigt liegen bleiben mußten, was anderweitig nicht bezeugt ist. Krenkel.

Mordechai, Mordekai, s. Esther.

Moreh hieß 1) eine in der Erinnerung der Israeliten geweihte Stätte vor dem Eingang des engen Sichemthales, den westlichsten Theil der schönen Ebene Mochna bildend, die am Fuß des Ebal und Garizim morgenwärts sich ausbreitet. Hier zeigt man heute noch den Brunnen Jakob's und das Grab Joseph's. Schon zur Zeit Abraham's war der Platz nach der Tradition von einer Eiche des „Lehrers" (morĕh) beschattet. In ihrer Nähe wurde dem frommen Patriarchen eine Erscheinung Gottes zutheil, was ihn bestimmte, hier einen Altar zu bauen (1 Mos. 12, 6 fg.). In der Jakobssage wird (1 Mos. 35, 4) von einer Terebinthe der „Zauberer" erzählt, die auf demselben Platz sich befand. Jakob habe an deren Fuß die fremden Götzen und Amulete seines Hauses begraben. Josua (Kap. 24, 26; Richt. 9, 6) stellte zum Andenken an den vom Volk hier neu beschworenen Bund mit Gott einen großen Stein unter einer bei dem Heiligthum Jahve's befindlichen Eiche auf, sodaß letztere fortan „Eiche des Denkmals" hieß. Um dieselbe waren in der Richterzeit (Richt. 9, 6) eines Tages die Sichemiten geschart, als sie den Abimelech (s. d.) zum König ausriefen. Offenbar stand auf jener Stätte eine durch hohes Alter und majestätischen Wuchs ausgezeichnete Eiche, und um den königlichen Baum herum, nach 5 Mos. 11, 30, ein ganzer Hain von Eichen, vielleicht mit einzelnen Terebinthen untermischt.

Mit eigenthümlichem Zauber wirkten riesige Bäume auf das Gefühl kindlicher Menschen, als ob Gott hier besonders nahe wäre. Das Lehren war Sache von Priestern und Sehern (2 Kön. 17, 28; 2 Chron. 15, 3; Jes. 9, 14 u. a.), also von Männern, denen man ein engeres Verhältniß zu Gott beilegte. Aber ebenso dachte man sich die Zauberer eng mit der Gottheit verbunden. Darum deuten Ausdrücke wie Lehrereiche, Zaubererterebinthe auf das geheiligte Ansehen der betreffenden Bäume. Die fast religiöse Scheu gegen alte, erhaben und vereinzelt dastehende Bäume lebt auch unter den heutigen Bewohnern Palästinas noch fort. An der südlichen Grenze der Ebene Mochna sah ich selbst eine Terebinthe über und über mit Votivzeichen behangen.

2) Richt. 7, 1 wird ein Hügel Moreh erwähnt, der das Thal Jesreel nordwärts begrenzte und der Quelle Harod gegenüberlag. Unter letzterer haben wir die schöne Quelle Dschalûd zu verstehen, eine halbe Stunde östlich vom Dorf Jesreel entfernt. Daraus ergibt sich dann von selbst, daß der Hügel Moreh mit dem Hügelrücken östlich vom heutigen Dschebel Dachy zusammentrifft. Das Lager der Midianiter, das in der Nacht von Gideon überfallen wurde, zog sich vom Thalgrund am Abhang dieses Hügels hinauf.

Furrer.

Moresa, s. Maresa.

Moreschet-Gath, d. h. „Moreschet bei Gath" gelegen, war die Heimat des Propheten Micha (Kap. 1, 1. 14; Jer. 26, 18), der deshalb auch der Moraschtite genannt wird. Der Ort wird bei Micha (Kap. 1, 14. 15) deutlich unterschieden von Marescha (s. d.; Luther übersetzt immer Maresa). Auch Hieronymus trennt in seinem Commentar zu Micha sorgfältig Morasthi von dem gleichfalls nahe bei Eleutheropolis gelegenen, aber bereits zu des Eusebius Zeit in Trümmer liegenden Maresa, nennt jenes ein kleines Dorf ostwärts bei Eleutheropolis und verlegt dahin das ehemalige Grab des Micha, wo zu seiner Zeit eine Kirche stand. Unter dieser Kirche haben wir die heutige Kirchenruine St.-Hanneh, d. i. „der heiligen Anna", zu verstehen, 20 Minuten südsüdöstlich von Beit-Dschibrîn, d. i. Eleutheropolis (s. d.), das biblische Gath, auf einem ziemlich gleichmäßig nach allen Himmelsgegenden abgedachten Hügel, von dessen Kuppe aus man eine weite und schöne Aussicht genießt und wo sich noch Grundmauern von Gebäulichkeiten, wahrscheinlich sogar, zumal unten auf der Ostseite, Spuren von Straßenpflaster erkennen lassen. Die außerordentlich großen und vielen Hauwerke im lebendigen Gestein sowie die ausgedehnten Ruinen erregen Erstaunen und legen die Annahme sehr nahe, daß hier einst eine bedeutende Stadt gestanden. Uebrigens spielt der Prophet Micha Kap. 1, 14 augenscheinlich zugleich auf die Wortbedeutung des Eigennamens Moreschet-Gath, d. i. Erbe von Gath, an, und man hat zu übersetzen: „Du wirst den Abschied geben Moreschet-Gath", d. h. Jerusalem wird verzichten auf den Ort, der einst zum Gebiet von Gath gehörte. Vgl. Hitzig, „Die 12 kleinen Propheten" (3. Aufl., Leipzig 1863), S. 175, 184; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), II, 693 fg.; Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina" (Gotha 1859), S. 129 fg.

Kneucker.

Morgen, s. Himmelsgegenden.

Morgengabe, s. Ehe.

Morgenland ist ein relativer Begriff je nach dem geographischen Standpunkt. Die Hebräer begriffen darunter natürlich das Land östlich von Palästina, und zwar genauer (vgl. Ez. 25, 4; Jes. 11, 14) das über Ammon und Moab hinausliegende Arabien, die Syrische Wüste und Mesopotamien (1 Mos. 25, 6; 29, 1; 1 Kön. 5, 10; Hiob 1, 3; Matth. 2, 1). Ein scharf abgegrenzter Begriff war es übrigens für sie nicht; so werden die Amalekiter und Midianiter bald (Richt. 8, 10) zu den Morgenländern gerechnet, bald (Richt. 6, 3. 33; 7, 12) von ihnen unterschieden. Das hebr. Wort für Morgenland ist kêdem, eigentlich vorderes oder Vorderland. Steiner.

Morgen- und Abendopfer. Zum Zeichen der steten Bereitschaft des Volks für den Dienst seines Gottes, des stets fortdauernden Bundesverhältnisses zwischen beiden, mußte im Vorhof des Heiligthums jeden Tag am Morgen und Abend je ein jähriges Lamm als Brandopfer dargebracht werden, nebst $1/_{10}$ Epha Weizenmehl als Speiseopfer und $1/_4$ Hin Wein als Trankopfer (2 Mos. 29, 38—42; 4 Mos. 28, 3—8; Esra 3, 5). Auch die für die Sabbat- und Festtage vorgeschriebenen besondern Opfer mußten immer von dem täglichen Opfer begleitet sein (4 Mos. 28, 9 fg. 15 fg.). Der hebr. Name für dieses Opfer war zolat hattamid oder blos hattamid. Die spätern traditionellen Bestimmungen hierüber finden sich in dem Mischnatractat Tamid zusammengestellt. Steiner.

Morgenstern, s. Sterne.

Moria, s. Jerusalem und Tempel.

Mörser. Die einfachste und älteste Weise, Getreide zur Speise zu bereiten, war, es zwischen zwei harten Körpern zu zermalmen, wobei man bald dahin kommen mochte, den einen auszuhöhlen und den andern bequem zum Halten zu formen. Bei Hesiod (Opera et dies, S. 423) wird das Getreide im hölzernen Mörser mit der Keule zerstampft, wie in den Styypogäen von Beni Hassan bei Rosellini. Die heutigen Araber bedienen sich noch des Mörsers, um bei der Bereitung ihres Nationalgerichts Kibby die Durra zu zermalmen. Burckhardt fand bei den Drusen Mörser aus Eichenholz, um Kaffee zu verkleinern. Die Hebräer bedienten sich in der Wüste des Mörsers, hebräisch Medoka, um das Manna zu zerstampfen (4 Mos. 11, 8); sie haben für ein solches Geräth zum Zerstoßen und Zerreiben auch den Ausdruck Maktesch (s. d.; Spr. 27, 22). Roskoff.

Mose, Mōüsēs (LXX), Moses (N. T.), der Stifter der israelitischen Bundesgemeinde unter Jahve's, des einigen wahren Gottes, Führung, der Begründer des israelitischen Volksthums und der theokratischen Gesetzgebung. Die Jugendgeschichte dieses größten Mannes, den die Geschichte Israels aufweist, ist großentheils in sagenhaftes Dunkel gehüllt. Er ward in Aegypten geboren. Seine Aeltern, Amram und Jochebed, Hebräer, gehörten dem Stamm Levi an; Amram, ein Sohn Kahath's (s. d.) hatte sich mit seiner Muhme, einer Tochter Levi's, verheirathet (2 Mos. 2, 1; 6, 20 fg.), eine Verbindung, welche von der spätern Gesetzgebung nicht mehr gestattet war (3 Mos. 18, 12). Auf Befehl des ägypt. Königs waren alle neugeborenen Knaben dem Tode geweiht (2 Mos. 1, 15 fg.). Der Sage zufolge war der Neugeborene Amram's und Jochebed's von seiner Mutter in einem Rohrkästchen auf dem Nil ausgesetzt, von einer badenden königlichen Prinzessin gefunden und gerettet worden (2 Mos. 2, 5 fg.). Nach Josephus („Alterthümer", II, 9, 5) hieß die Prinzessin Termuthis; aus Mitleid mit dem schönen weinenden Knaben entschloß sie sich, denselben unter Beihülfe seiner Schwester Mirjam, einer hebr. Amme, d. h. der Mutter Jochebed, bis nach der Entwöhnung zu übergeben, worauf sie die Erziehung selbst übernahm. Den Namen Mose soll ihm dann die Prinzessin, die seine Erziehung leitete, verliehen haben (2 Mos. 2, 10).

Dieser Name hat zu mancherlei Deutungen Veranlassung gegeben. Ist er koptisch (von môu), wie zu vermuthen, wenn er von einer Aegypterin ertheilt wurde, so würde er „Wasser" bedeuten, jedoch nicht „den aus dem Wasser Gezogenen". Wenn in einem orphischen Gedicht (bei Eusebius, Praep. evang., XIII, 12) Mose so viel als „der aus Wasser Gezeugte" (ὑδογενής, wie mit Scaliger zu lesen) heißen soll, und wenn der Tragiker Ezechiel den Namen Mose aus dem Umstande erklärt, daß Termuthis den Knaben aus dem Nilwasser gezogen (Eusebius, Praep. evang., IX, 28; vgl. auch Philo, De vita Mosis, II, 83, und Clemens von Alexandria, Strom., I, 42), so beruhen diese Angaben lediglich auf einer willkürlichen Combination der Erzählung 1 Mos. 2 mit dem koptischen môu, deren Unhaltbarkeit aus ihrer Anwendung bei Josephus („Alterthümer", II, 10, 6; Contra Apion., I, 31, wo er den Namen

Mose als „der aus dem Wasser Gerettete" erklärt) deutlich erhellt. Die Abstammung des Namens, die im weitern noch aus dem Aegyptischen (als Abkürzung von Aahmes, der Mondsohn), aus dem Hebräischen (der Herausziehende, Ausziehende, Herzog), aus dem Sanskrit (von muč der Befreier oder von mush der Entwender, nach 2 Mos. 12, 35; vgl. insbesondere Knobel zu 2 Mos. 2 und Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 64 fg.) herzuleiten versucht wurde, ist noch nicht mit Sicherheit ermittelt, wiewol darüber kein Zweifel sein kann, daß Mose der ursprüngliche Name und aus Aegypten entsprungen ist.

Mose's Geburt fiel in die Zeit eines Dynastiewechsels (1 Mos. 1, 8), in die erste Hälfte des 16. Jahrh. v. Chr. (nach Hitzig's Berechnung auf das J. 1593—92, das erste des Königs Amenophath). In ägypt. Wissenschaft und Weisheit wurde er ohne Zweifel unterrichtet, wenn auch keineswegs am Hofe erzogen, und noch weniger in allen den Künsten ausgebildet, in welchen er nach Philo's phantasiereicher Schilderung (De vita Mosis, II, 84 fg.) Unterricht empfangen haben soll (vgl. auch Apg. 7, 22). Zum ersten mal lenkte er die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich, als er einen Aegypter, der einen Hebräer mit Schlägen mishandelte, erschlug (2 Mos. 2, 11 fg.). Nur schnelle Flucht nach Midian (s. d.) rettete ihn vor strengster Ahndung durch den Richterspruch des Königs (2 Mos. 2, 15). In einsamer Gebirgsgegend, an heiligen Stätten, weilte er dort unter dem Schutz des gastlichen Priesterfürsten Jethro (s. d.), mit dessen Tochter Zippora (s. d.) er sich ehelich verband (2 Mos. 2, 21; 18, 2). Wie alt er bei seiner Flucht nach Midian war, darüber schweigen die Urkunden; wir haben ihn wol noch in frischer Manneskraft zu denken (vgl. auch 2 Mos. 2, 11); sein Verfahren gegen den Aegypter läßt noch auf einen Mangel an Charakterreife und Selbstbeherrschung schließen. Wie lange er in Zurückgezogenheit als Nomade in der Sinaiwüste lebte, wird ebenfalls nicht berichtet. Auf einen längern Aufenthalt deutet nicht nur die Gründung eines Hausstandes und das Heranwachsen von Kindern (2 Mos. 2, 22; 4, 20), sondern auch der Umstand, daß, als er sich zur Rückkehr nach Aegypten entschloß, die Bluträcher aus der Familie des Erschlagenen und der König, durch den sein Leben vormals bedroht war, mit Tod abgegangen waren. War dieser König aller Vermuthung nach Sethosis, der über funfzig Jahre lang regiert haben soll, so läßt schon dieser Umstand vermuthen, daß Mose's Aufenthalt auf der Sinaihalbinsel mindestens ein Menschenalter gedauert haben muß, und in der That hatte er, der Ueberlieferung zufolge, das 80. Jahr erreicht, als er nach Aegypten zurückkehrte (2 Mos. 7, 7).

Wodurch ist nun der bereits greise Auswanderer zur Rückkehr in sein Geburtsland bewogen worden? Wie warm in seiner Brust das Herz für die Leiden und Drangsale seines Volks schlug, wie entrüstet er sich über die harten Bedrückungen und den aufreibenden Frondienst fühlte, unter dem dasselbe seit der Erhebung der neuen Dynastie seufzte, das geht schon aus der Veranlassung seiner Flucht hervor. Dieses Mitgefühl an dem Schicksal seiner Volksgenossen war in der Fremde niemals erloschen, es ward vielmehr durch die Entbehrung eines heimatlichen Herdes gesteigert. Nach dem Tode des Sethosis erhoben sich die Hebräer, um ihr Joch abzuschütteln; sie suchten einen Führer, und in Mose fanden sie den Mann von eisernem Willen und unerschütterlicher Thatkraft, der ihnen die Hand zur Befreiung von der ägyptischen Dienstbarkeit im richtigen Augenblick reichte. In Mose's Seele scheint der Entschluß, das Befreiungswerk zu versuchen, allerdings nur allmählich gereift zu sein, und ohne eine höhere religiöse Weihe und das begeisternde Bewußtsein, im Dienst der Gottheit selbst zu wirken, wäre er niemals zur Ausführung geschritten. In der Einsamkeit der Berge und Triften der Sinaiwüste war ihm unstreitig ein unendlich höheres Gottesbewußtsein aufgegangen als dasjenige war, welches er in Aegypten und auch unter seinen Volksgenossen vorgefunden. Zwar hatte seit Abraham's Zeit in seinem Stamm und Volk die Idee des „höchsten Gottes" Eingang gefunden (s. Abraham), und jahrhundertelange Berührung mit dem ägypt. Götzendienst (s. Aegypten) hatte dieselbe nicht gänzlich auszulöschen vermocht. Aber ohne allen Zweifel ist Mose sich des Göttlichen in einer neuen, ungleich vollkommenern Weise, als dies bis dahin der Fall gewesen, bewußt geworden und er hat die Gottheit daher auch mit einem neuen Namen: „Ich bin, der ich bin", d. h. ich bin der Ewige, der ewig Lebendige, (2 Mos. 3, 14; 6, 3; s. Jahve) bezeichnet. Nicht ein ausschließlich nationaler, auch kein

vorzugsweise politischer Gedanke leitete ihn. Er war von der Ueberzeugung ergriffen, daß sein Volk eine eminent religiöse Bestimmung in der Völkerwelt und im Unterschiede von den heidnischen Völkern zu erfüllen, daß es sich in den Dienst des ewigen wahrhaftigen Gottes selbst zu stellen habe als ein aus allen übrigen Völkern ausgesondertes und erwähltes Gottesvolk. Die Lösung dieser Aufgabe war nur unter der Bedingung möglich, daß Israel von dem götzendienerischen Aegypten völlig frei ward, sich lediglich auf sich selbst und seine eigene Kraft stützte. Wenn spätere Darsteller Mose als einen „Propheten" betrachteten (Hos. 12, 14), ja, noch höher als einen Propheten verehrten (4 Mos. 12, 7 fg.), so lag dieser Auffassung eine richtige Erkenntniß zu Grunde. Er war wirklich ein Gottbegeisterter, eine jener seltenen providentiellen Persönlichkeiten, welche aus unmittelbarer Gewissenserfahrung der Menschheit die Gemeinschaft mit dem Göttlichen vermitteln und auf Jahrtausende hinaus durch die Macht und Fülle der ihnen innewohnenden religiösen Idee den Gang der Weltgeschichte und der Culturentwickelung bestimmen.

Ganz im Geist des A. T. wird von der Ueberlieferung, was im Laufe von Jahren sich innerlich in Mose's Seele vorbereitete und ausreifte, bis es ans Licht des Bewußtseins trat, als das wunderbare Werk eines Augenblicks dargestellt. Nach der einfachern ältern Darstellung (2 Mos. 6, 2 fg.) hatte Jahve erst nach Mose's Rückkehr nach Aegypten sich ihm als Bundesgott Israels geoffenbart und ihm den Auftrag ertheilt, den Israeliten die Befreiung von der ägypt. Knechtschaft anzukündigen und dieselben seines wirksamen Schutzes und seiner Durchhülfe nach Kanaan (s. d.) zu versichern. Nach der jüngern künstlicher angelegten Erzählung (2 Mos. 3, 1 fg.) hatte Mose in der Sinaiwüste vermittels einer Gotteserscheinung den Auftrag erhalten, nach Aegypten zurückzukehren und das Volk Israel aus diesem Lande wegzuführen. In beiden Ueberlieferungen hat sich die wohlbeglaubigte Thatsache erhalten, daß Mose anfänglich dem göttlichen Rufe Folge zu leisten sich sträubte (2 Mos. 6, 12; 4, 1 fg.) Ohne Zweifel ist dem Entschluß, seinem Volke zur Hülfe sich anzubieten, ein schwerer innerer Kampf vorhergegangen, der erst in der Sinaiwüste zu bestehen war, aber nach seiner Ankunft in Aegypten, im Angesicht der unermeßlichen Schwierigkeiten und Gefahren, welche der Ausführung des Befreiungswerks sich entgegenstellten, sich ernstlicher wiederholen mußte. Seine eiserne Willenskraft trug über alle Hindernisse den Sieg davon, und es gelang ihm wirklich, die Auswanderung seines Volks aus Aegypten zur Ausführung zu bringen.

Ueber die nähern Umstände liegen uns freilich ganz zuverlässige Nachrichten nicht vor. Die unentbehrliche Bedingung des Gelingens war, daß das Volk an Mose's göttliche Berufung und Sendung glaubte und sich seiner Führung, unter der Mitwirkung seines beredtern, aber nicht so zuverlässigen Bruders Aaron (s. d.), vertrauensvoll überließ (2 Mos. 4, 31). Bis sich diese Bedingung erfüllte, bedurfte es sicherlich längerer Zeit und großer Ausdauer, und der Widerstand, welchen ein beträchtlicher Theil seiner Landsleute seinen Befreiungsplanen entgegensetzte, ist in den ältern Quellen entschieden erwähnt (2 Mos. 6, 9; 14, 12; anders dagegen in den jüngern Quellen 2 Mos. 3, 18; 4, 31). Dieser Widerstand wurde vermuthlich durch zwei Ursachen gebrochen: erstens durch den Umstand, daß die Partei, welche von Anfang an in Mose einen Gottgesandten verehrte, sich mit der Zeit verstärkte, und zweitens durch die Thatsache, daß der ägypt. König, um den Geist der Auflehnung unter den Hebräern zu dämpfen, den Druck vermehrte und so die Unzufriedenheit steigerte und verbreitete (2 Mos. 5, 6 fg.). Andererseits mochten freilich die Gegner Mose's die harten Maßregeln des Königs auch benutzen, um ihn als den moralischen Urheber derselben anzuklagen und das Volk gegen ihn aufzureizen (2 Mos. 5, 19 fg.).

Ueber die Auswanderung der Hebräer aus Aegypten finden sich neben den biblischen auch noch anderweitige Nachrichten. Den röm. Geschichtschreibern zufolge wären die Hebräer wegen einer Hautkrankheit (Tacitus, Hist., V, 3) oder einer Seuche (Justinus, XXXVI, 2) von Aegypten ausgetrieben worden. Diese Angaben beruhen schon deshalb auf einem Irrthum, weil die Hebräer unzweifelhaft infolge des Wegzugs von den Aegyptern mit Krieg überzogen wurden. Ein von ihnen ausgetriebenes Volk hätten die Aegypter nicht nachträglich mit Waffengewalt zur Rückkehr zu nöthigen versucht. Der Wunsch nach Auswanderung kann aber nur durch starken Druck verursacht worden sein. Und zwar gesellte sich zu den materiellen Bedrückungen auch religiöser Druck von seiten der Aegypter hinzu (vgl. 2 Mos. 10, 25 fg.), ja, gerade dieser führte die Entscheidung herbei.

Unterschied sich nämlich vor der Rückkehr Mose's nach Aegypten die Religion der Hebräer nicht sehr wesentlich von der ägyptischen, so veränderte sich das Verhältniß, seit Mose die neuen Offenbarungen Jahve's verkündigt und für den Jahvedienst vom ägypt. König das Recht freier Religionsübung gefordert hatte. Das von Mose eingeführte Thieropfer mußte den an Thierverehrung gewöhnten Aegyptern in hohem Grade anstößig erscheinen (2 Mos. 8, 26 fg.; vgl. auch Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 84). Demzufolge blieb den Israeliten nichts übrig, als das Land zu verlassen, um ungestört ihrem als „Jahve" geoffenbarten Gott dienen zu können. Die Nachricht, daß Mose vorerst nur auf drei Tage mit dem Volk sich habe in die benachbarte Wüste zurückziehen wollen, um dort Jahve Opfer zu bringen (2 Mos. 8, 25 fg.), ist wol aus apologetischen Rücksichten entstanden, um den Beweis zu liefern, daß der Auswanderungsplan nach längerm Widerstreben erst in dringendster Noth gefaßt worden sei. Sagenhaft ist ohne Zweifel die Angabe, daß der ägypt. König erst infolge einer Reihe über ihn verhängter Plagen seine Erlaubniß zur Auswanderung der Hebräer gegeben habe (2 Mos. 10, 24 fg.). Daß über Aegypten hereinbrechende Unglücksfälle — großentheils gewöhnlicher, kleinerntheils auch ungewöhnlicher Art — ebenso sehr zur Entmuthigung der Aegypter als zur Ermuthigung der Hebräer beigetragen, und daß die letztern die gedrückte Stimmung der Aegypter, insbesondere nach dem Auftreten einer verheerenden Seuche, zu ihrer Erhebung benutzten, das ist der geschichtliche Kern, aus dem die Sage von den zehn Plagen (eine runde Zahl) sich gebildet hat, von welchen die meisten jährlich wiederzukehren pflegten, wie denn namentlich das Nilwasser zu gewisser Zeit ungenießbar wird und dann Krankheiten erzeugt, wie Sumpfmücken, Stechfliegen, Frösche öfters das Land verheeren, der Glutwind die Luft verfinstert und endlich von Zeit zu Zeit die Pest das Land heimsucht (vgl. Hitzig, a. a. O., S. 69 fg.; Bunsen, „Vollständiges Bibelwerk" [Leipzig 1858—70], IX, 125 fg.; vgl. 2 Mos. 7—12).

Mose war der natürliche Führer des zum Auszug aus Aegypten aufbrechenden hebr. Volks. Der Wanderzug setzte sich von Ramses (s. d.), dem Sammelplatz, aus in Bewegung (2 Mos. 12, 37), unter dem Schutz nächtlichen Dunkels (2 Mos. 12, 42); nächstes Ziel war die benachbarte Wüste, die Mose infolge seines längern Aufenthalts daselbst genauer kannte; vorerst lag ihm alles daran, über die ägypt. Grenze hinauszugelangen. Wäre Kanaan das unmittelbare Ziel der Auswanderer gewesen, dann hätte er sich nordöstlich gegen das Gebiet der Philistäer wenden müssen; allein er wandte sich südöstlich gegen den westlichen Arm des Schilfmeeres, dessen Nordspitze er, gedrängt von den nachsetzenden Aegyptern (2 Mos. 13, 17 fg.; 14, 1 fg.), glücklich zu umgehen suchte. Nur ein großer Entschluß konnte in der verzweiflungsvollen Lage retten. Mose zeigte sich im Augenblick der drohendsten Gefahr seiner Aufgabe vollkommen würdig. Mit dem Scharfblick des hochbegabten Feldherrn benutzte er die Zeit der Ebbe, um den Uebergang auf die östliche Seite des damals wahrscheinlich noch weiter nördlich als gegenwärtig sich erstreckenden Schilfmeeres von dem heutigen Suez aus zu erzwingen (2 Mos. 14, 10 fg.; 15, 1 fg.; Jos. 2, 10; 5 Mos. 11, 4). Diesen Uebergang suchten ihm die Aegypter (die Reiterei voran) abzuschneiden. Unüberlegt und heftig nachdrängend wurden sie von der rückströmenden Flut begraben; durch den Untergang des ägypt. Königs und seines Kriegsheeres waren die Hebräer gerettet und hatten in nächster Zeit von dem Erbfeind nichts mehr zu besorgen.

Das Ereigniß selbst erschien begreiflicherweise spätern Geschlechtern als ein von Gott unmittelbar bewirktes Wunder, welches im Lied dankbar verherrlicht ward. Der Preisgesang auf Jahve (2 Mos. 15, 1—19) hat nicht den Mose zum Verfasser, sondern ist augenscheinlich in einer Zeit entstanden, in welcher Jahve bereits auf dem Berg Zion verehrt wurde (vgl. 2 Mos. 15, 17).

Im allgemeinen jedoch beruht, die Wundersagen ausgenommen, die biblische Darstellung von dem Auszug der Hebräer aus Aegypten auf glaubwürdigen Nachrichten. Aegypt. Ueberlieferungen spätern Ursprungs, in denen Mose unter dem Namen Osarsiph als Priester eine Rolle spielt, verbürgen ebenfalls die Thatsache, daß ein Religionskampf die Veranlassung zur Auswanderung der Hebräer aus Aegypten gegeben, und bestätigen somit der Hauptsache nach die Glaubwürdigkeit der biblischen Erzählung (vgl. Ewald, a. a. O., II, 110 fg.).

Nach dem glücklichen und entscheidenden Sieg am Schilfmeer über die Aegypter wandte sich Mose von der Nordspitze des Meeres (s. Rothes Meer) südöstlich gegen den Sinai (2 Mos. 15, 22 fg.; 4 Mos. 33, 8 fg.). Von dem Zug selbst läßt sich, bei der Unbestimmtheit der Nachrichten und der Unbekanntschaft mit den als Lagerplätze bezeichneten Oertlichkeiten, nur mit großer Mühe eine einigermaßen sichere Anschauung gewinnen. Beträchtlich auffallend erscheint zunächst die angegebene Zahl der streitbaren Männer, die den Zug der Hebräer bildeten, an 600000, Weiber und Kinder, die auf Lastthieren fortgeschafft wurden (2 Mos. 12, 37; 4 Mos. 1, 46 gibt 303550 an), und den aus niedrigem Volk ägypt. Abstammung folgenden Troß (2 Mos. 12, 38) nicht mitgerechnet. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß sie um ein Namhaftes weniger betrug (vgl. Hitzig, a. a. O., S. 77). Die nächste Sorge für Mose war die Verpflegung und Ernährung der immerhin noch erheblichen Volksmenge in der ziemlich unwirthlichen, nur dürftig angebauten Sinaiwüste. Gleich die ersten drei Tage, die auf die Niederlage der Aegypter folgten, stellten Mose's Begabung als Volksführer auf eine harte Probe, denn es fehlte an dem wichtigsten Wüstenbedarf, an Wasser (2 Mos. 15, 22 fg.), und das in Mara (s. d.) aufgefundene war nicht trinkbar (2 Mos. 15, 23 fg.). Ueberdies waren die Colonnen durch einen dreitägigen Eilmarsch erschöpft. Das Wasser aus der Quelle Hawârah schmeckt noch heute bitter, und die Araber trinken es nur in der Noth (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], I, 103); vielleicht hat die Noth es auch damals versüßt. Mose zeigte sich bei dieser Veranlassung in seiner ganzen Größe. Lediglich durch das Uebergewicht seiner Persönlichkeit beruhigte er die murrende Volksmenge und ermahnte dieselbe zum Gehorsam gegen Jahve (2 Mos. 15, 25 fg.). Nach dem Erzähler nahm bei Mara die gesetzgeberische Thätigkeit Mose's gewissermaßen ihren Anfang; er verschaffte sich sein Uebergewicht von vornherein durch sein einzigartiges Verhältniß zu Jahve, als dessen Willensvollstrecker er auftrat. Doch sah er sich veranlaßt, von jetzt an die Kräfte des Volks mehr zu schonen; in zehn Märschen (sie sind aufgezählt 4 Mos. 33, 6 fg.; vgl. die Tabelle bei Bunsen, a. a. O., IX, 152 fg.) erreichte er den Sinai. Von Mara an gab es mehrmals längern Aufenthalt. Im ersten Monat (s. Chronologie, Jahr und Kalender) von Aegypten ausgezogen (2 Mos. 12, 29 fg.), langte er im dritten Monat (2 Mos. 19, 1) am nächsten Ziel seiner Wanderung an (vgl. die von der gewöhnlichen abweichende Berechnung, wonach der Auszug am 1., nicht am 15. Abib stattfand, bei Hitzig, a. a. O., S. 73 fg.); 60—70 Stunden (Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 773 fg.; Robinson, a. a. O., III, 803 fg.) wurden somit in ungefähr zwei Monaten zurückgelegt.

Von der Wüste Sin (s. d.) aus waren verschiedene Wege ins Gebirge offen gestanden; wahrscheinlich schlug Mose den Weg durch die obere Mündung des Wadi Feirân und den Wadi esh Scheich ein (Robinson, a. a. O., I, 118; Hitzig, a. a. O., S. 78 fg.), wohin Wasserreichthum und Fruchtbarkeit einluden. Bevor jedoch der Zug in dieser günstigen Gegend anlangte, hatte Mose nochmals Veranlassung, dem murrenden Volk entgegentreten zu müssen, da die Mundvorräthe ausgegangen waren (2 Mos. 16, 2 fg.); Wachteln (s. d.) und Manna (s. d.) fanden sich übrigens bald in Fülle (2 Mos. 16, 4 fg.). In Raphidim (s. d.), am Fuß des Sinai, trat nochmals Wassermangel ein, und Mose war hier sogar in Gefahr, von der rasenden Menge gesteinigt zu werden (2 Mos. 17, 3 fg.). Ein Angriff der Amalekiter (s. d.), dem er siegreich widerstand, stellte das Vertrauen zu seiner Führung schnell wieder her (2 Mos. 17, 8 fg.); Jahve offenbarte sich durch den erfochtenen Sieg aufs neue als Schutzgott Israels (2 Mos. 17, 15), und der Besitzergreifung des Sinai stand nach der glücklichen Schlacht nichts weiter im Wege.

Mose hatte durch zwei entscheidende Waffenerfolge und durch die eiserne Festigkeit, mit welcher er während des von großen Anstrengungen und Entbehrungen begleiteten Zugs von der Nordspitze des Schilfmeeres bis an den Fuß des Sinai den Geist der Empörung in der Menge daniedergehalten, seine mehrmals bedrohte Autorität befestigt und seinen Feldherrnruf bei den Wüstenbewohnern und den anliegenden Völkerschaften begründet. Ein Beweis dafür ist die Ankunft seines Schwiegervaters Jethro (s. d.), der sich bisher von dem gefahrvollen Unternehmen fern gehalten, im Sinailager (2 Mos. 18, 1 fg.), und dessen Anerkennung des von Mose verkündigten Gottes, Jahve's (2 Mos. 18, 8 fg.), durch ein von ihm dargebrachtes feierliches Opfer. Mose traf jetzt auch sofort, in Verbindung mit Jethro, die nicht länger aufschiebbaren Anordnungen zum Schutz der innern Rechts-

sicherheit unter den Hebräern. Er betrachtete sich selbst als den obersten Träger der Gesetzgebung, vermöge der einzigartigen Stellung, die er als Religionsstifter zu Jahve einnahm; im Namen Jahve's eröffnete er dem Volk, was recht sei, in dessen Namen und Auftrag gab er Gesetze und Verordnungen. Gleichzeitig verwaltete er auch das oberste Richteramt, sodaß die gesetzgeberische und richterliche Gewalt in seiner Hand vereinigt erschien (2 Mos. 18, 13 fg.). Auf den Rath Jethro's jedoch, und wol auch infolge eigener Erwägung und der Wahrnehmung, daß die Vereinigung beider Gewalten in der Hand Eines Mannes zu großen Unzuträglichkeiten führen müsse, behielt er nur die gesetzgebende Gewalt für sich, in der Art, daß er, was Rechtens sei, im Auftrag Jahve's festsetzte, wogegen die richterlichen Entscheidungen in die Hand von durch ihn erwählten Volksmännern gelegt wurden, welche die leichtern Streitsachen in erster Instanz entschieden, wichtigere aber, nach Umständen, vor seinen Richterstuhl brachten (2 Mos. 18, 19 fg.; vgl. die abweichende sagenhafte Darstellung 4 Mos. 11, 16 fg.; an den ersten Erzähler hält sich die Ueberlieferung 5 Mos. 1, 9 fg.).

Das waren jedoch nur vorläufige Anordnungen. Am Sinai, dem nächsten Zielpunkt des Wanderzugs, wurde halt gemacht; hier richtete sich Mose zu einem längern Aufenthalt ein. Nach 4 Mos. 10, 11 verweilte er in der Sinaihochebene mit dem Volk bis zum zwanzigsten Tag des zweiten Monats im folgenden (zweiten) Jahre des Auszugs, also nahe an elf Monate. Er bedurfte dieses längern Aufenthalts, um dem Volk das Grundgesetz zu geben, eine feste Rechtsordnung zu schaffen und ständige Einrichtungen für den Jahvedienst zu treffen. Damit scheint nun freilich die Nachricht bei Am. 5, 25 fg. (vgl. auch Jer. 7, 22 fg.) zu streiten, wonach während des Aufenthalts der Israeliten in der Wüste noch gar kein Opferdienst für Jahve eingeführt, sondern der Cultus anderer Gottheiten in Gebrauch gewesen wäre. Die Ueberlieferung, welcher Amos folgt, ist theilweise richtig; in der mitgetheilten Form beruht sie aber auf einem Misverständniß. Das Aaronitische Priesterthum und die theokratische Opfergesetzgebung waren in der Wüste noch nicht eingeführt; daß aber dem Jahve schon in der Wüste Opfer dargebracht wurden, steht um so fester, als das Zerwürfniß mit Aegypten durch die Forderung freier Darbringung des Jahveopfers veranlaßt worden war. Die Nachricht von der, fremden Gottheiten gewidmeten Verehrung steht mit der Promulgation des Grundgesetzes während des ersten Aufenthalts am Sinai nicht im Widerspruch; sie beweist nur, daß Mose die reine Jahveverehrung bei der Menge noch nicht durchsetzte, welche großentheils von der Abgötterei (s. auch Chium) nicht lassen wollte. Die Pomulgation des Grundgesetzes will Amos (Kap. 5, 25 fg.) sicherlich nicht bestreiten; eben dadurch wird Israels Verschuldung um so schwerer, daß es gleich nach der ihm zutheil gewordenen Gottesoffenbarung am Sinai, und auch später immer wieder, der Abgötterei verfallen ist.

Es mußte Mose alles daran liegen, durch ein festes Grundgesetz dem heimatlos gewordenen Volk möglichst bald einen unerschütterlichen Stützpunkt zu geben. Dieses konnte, nach dem vorausgegangenen Religionskampf mit den Aegyptern, nur ein wesentlich religiöser sein. Er selbst war sich bewußt, Prophet, d. h. ein Gottbegeisterter, zu sein; ein neues reines Gottesbewußtsein trug er in sich; während seines langen Wüstenaufenthalts vor dem Ausbruch des Kampfes mit den Aegyptern hatte es sich in ihm entwickelt; im Vertrauen auf den an ihn ergangenen Gottesruf hatte er sich an die Spitze seines Volks gestellt und unbestritten dessen Führerschaft übernommen, im Kampf dann behauptet. Diese verpflichtete ihn, sich nun auch des göttlichen Auftrags würdig zu machen, mit einem neuen Gottesglauben auch ein neues gottgeheiligtes Volksthum zu begründen.

Kein Ort in der Welt war der Stiftung einer neuen Religionsgemeinschaft so günstig wie der Sinai (s. d.). Diese schauerlich erhabene Gebirgswelt mit den nackten gespaltenen Spitzen und Kämmen, die Tiefe und Stille der Wüsteneinsamkeit, die Umgebung von engen Thälern, eingeklemmt zwischen hohen Felsmauern, ladet von selbst zu feierlicher Betrachtung des Ewigen ein. Wie bald mochten heilige Schauer das leidenschaftlich erregbare, religiösen Empfindungen leicht zugängliche Volk durchströmen, als es von erschöpfenden Märschen hier Ruhe und Muße zu andächtiger Meditation fand. Diese Pause wählte Mose, um das Grundgesetz zu proclamiren. Ueber den Vorgang selbst liegen verschiedene, ältere und jüngere, ineinandergearbeitete Berichterstattungen vor. Uebereinstimmend wird jedoch erzählt, daß Mose den Sinai bestieg, um dort in tiefster Zurückgezogenheit und Sammlung mit dem Ewigen selbst zu verkehren (2 Mos. 19, 3; 20, 21; 24, 13;

33, 1 fg.). Er hatte hiernach das Bewußtsein, den Mittlerdienst zwischen Jahve und dem Volk zu verwalten; das letztere ist nicht gewürdigt, unmittelbar mit Jahve zu verhandeln. Ebenso ergibt sich mit Sicherheit aus den Urkunden, daß die Zehngebote (zehn Worte), das Grundgesetz, zuerst von Mose erlassen wurden, worauf sich an diesen Grundstock in einer bestimmten Reihenfolge die Promulgirung der übrigen Gesetze von gottesdienstlichem, rechtlichem, sittlichem Inhalt, auch blos transitorischer Bestimmungen (wegen der Fortsetzung des Wanderzugs u. s. w.) (s. Gesetz und Gesetzgebung), anschloß. Da in dem Artikel Gesetz über die mosaische Gesetzgebung schon das Nähere besprochen ist, so wird es hier nur noch darauf ankommen, die Bedeutung dessen, was Mose am Sinai geschaffen, im Zusammenhang mit seinem Berufs- und Lebensgang zu beleuchten.

Schon vor Mose war von den Hebräern die göttliche Einheit als weltschöpferische Allmacht ('El šaddai) erkannt; aber ein Verständniß der Geistigkeit, und damit der Absolutheit Gottes in ihrem Verhältniß zur Welt, war ihnen noch keineswegs aufgegangen; sie waren am Naturdienst hängen geblieben, und darum hatte sich ihre Gottesverehrung von dem abgöttischen Cultus der Aegypter nicht entschieden losgetrennt, ja, ohne Mose's Dazwischenkunft wären sie wol allmählich gänzlich der Abgötterei verfallen. Erst von dem Augenblick an, in welchem Mose Gott als Jahve, d. h. als ewig seiendes, selbstbewußtes und sich selbst bestimmendes Ich, als absolute Persönlichkeit erkannte, war ihm Gott von der Welt, dem Inbegriff aller Naturerscheinungen, schlechthin unterschieden, ja geschieden; erst von diesem Augenblick an waren die Schranken der Naturreligion überwunden, und die Religion des reinen Geistes war, wenigstens im Princip, offenbar geworden. Die Grundlegung eines rein geistigen Gottesbegriffs war eine ungeheuere weltgeschichtliche That. Mit ihr stellte Mose sein Volk aus dem religionsgeschichtlichen Verband mit allen übrigen Völkern heraus, es ward ein einzigartiges, ein erwähltes Volk (2 Mos. 19, 5), Jahve's Eigenthum, das religiöse Central- und Missionsvolk der Menschheit, durch dieses einzigartige und einzige Verhältniß zu Jahve bevorzugt und geheiligt, ein Volk von Priestern (2 Mos. 19, 6), mit der großen Mission betraut, die Abgötterei mit den von ihr unzertrennlichen Lastern auszurotten und die heidnischen Völker zur Erkenntniß des wahren Gottes und zu einem Wandel in reiner Sitte zu führen.

An die Spitze des Grundgesetzes (2 Mos. 20, 2 fg.; 5 Mos. 5, 6) stellte Mose daher den Satz: „Ich bin Jahve", ich bin der Ewige, der in sich selbst und durch sich selbst Seiende, der sich seiner ewig selbst Bewußte, und darum ewig Lebendige, außer welchem kein wahres Sein ist. Mit diesem Satz war jede Form der Abgötterei verworfen, und schon der blose Versuch, die Gottheit, wenn auch nur symbolisch, abzubilden, d. h. zu verendlichen, der Naturschranke zu unterwerfen, erschien als ein Attentat auf die reine Gottesidee. Und weil in Jahve die höchste Wahrheit, das unendliche undarstellbare Sein, geoffenbart war, darum sollte auch sein Name nicht ausgesprochen werden im Dienst einer Unwahrheit oder Täuschung (2 Mos. 20, 7; 5 Mos. 5, 11). Im Grundgesetz war nun auch die einfachste Cultusgesetzgebung enthalten, die Anordnung der Sabbatsfeier (s. Sabbat), als der Feier des je siebenten Wochentags. Eigentlich und zunächst ziemt dem rein geistigen Gott zwar lediglich eine Verehrung im Geist und in der Wahrheit, worauf auch das Verbot eines Gottesdienstes in Unwahrheit deutet. Die Vorstellung von einer solchen rein geistigen Gottesverehrung liegt der Einrichtung der Sabbatsfeier zu Grunde. Wenn am Sabbat gar keine Geschäfte verrichtet werden sollen (2 Mos. 20, 10; 5 Mos. 5, 14), nicht einmal die fast unentbehrlichen des Feueranmachens, Kochens und Backens (2 Mos. 16, 23; 35, 3), so ist mit der stricten Befolgung dieser Vorschrift im Grunde jedes Verhältniß zur äußern sinnlichen Welt abgebrochen, der Geist mit seiner Thätigkeit lediglich auf die innere Gemeinschaft mit Jahve angewiesen.

An das Cultusgrundgesetz schließen sich die sittlich-socialen Grundpflichten an. Allen andern Pflichten gegen den Nächsten geht die Pflicht der Ehrerbietung gegen die Aeltern voran (2 Mos. 20, 12; 5 Mos. 5, 16). Im übrigen werden die wichtigsten irdischen Güter, das Leben, die Familie, das sonstige Eigenthum (Geld und Gut), unter den Schutz der göttlichen Rechtsordnung gestellt. Dadurch, daß im zehnten Satz auch die Begierde nach dem fremden Eigenthum verboten wird, hat sich der Gesetzgeber auf den Boden des sittlichen Ideals gestellt, in einer seinem rein geistigen Gottesbegriff ganz angemessenen Weise. Der rein geistige Gott offenbart sich ja im Innern, im Geist des Menschen; er heiligt darum auch die innersten Gedanken, Gefühle und Triebe desselben; um das Böse in der

Wurzel zu bekämpfen, muß es nothwendig in der Region des Innenlebens ausgerottet werden. Auffallenderweise ist im Grundgesetz die Beschneidung nicht geboten. Mose betrachtete sie demgemäß nicht als eine constitutive Einrichtung der Jahvegemeinde, und ihre allgemeine Einführung wurde erst später durch ein Specialgesetz (2 Mos. 12, 44) angeordnet.

Mit der Verkündigung des Grundgesetzes war eine neue Religionsgemeinschaft ins Leben gerufen, die mit der hebr. Volksgemeinschaft zusammenfiel; denn Religion und Recht, Gottesdienstordnung und Staatsordnung waren im Grundgesetz nicht geschieden. Mose umfaßte vom Mittelpunkt der religiösen Idee aus alle Lebensbezüge und ordnete alles und jegliches im Namen Jahve's, gestützt auf seine übernatürliche Autorität. Von dem Bewußtsein einer übernatürlichen göttlichen Berufung, Beauftragung und Vollmacht war er ganz durchdrungen; nichts ist geschichtswidriger, als ihn zum pfiffigen selbstsüchtigen Betrüger und Gaukelspieler zu machen; er glaubte an seine göttliche Bestimmung als Religionsstifter, und dieser Glaube flößte ihm eine, alle Hindernisse und Gefahren überwindende Begeisterung ein; der Erfolg bewährte, daß er sich nicht getäuscht hatte. Daher ruht die Stiftung Mose's auf fester geschichtlicher Grundlage, wenn auch die Sage die wirklichen Vorgänge vielfach wunderbar ausgeschmückt hat. Ob Mose den erschütternden Moment eines furchtbaren Gewitters benutzt habe, um unter dem Rollen des Donners und dem Zucken der Blitze das Grundgesetz dem versammelten Volk zu verkünden (2 Mos. 19, 16 fg.), mag dahingestellt bleiben; etwas Unwürdiges würde darin keineswegs liegen. Die Verknüpfung großer weltgeschichtlicher Ereignisse mit erhabenen Naturerscheinungen entspricht sogar einem Bedürfniß der menschlichen Einbildungskraft.

Daß sich an die Promulgation des Grundgesetzes während des ersten Aufenthalts Mose's am Sinai die Verkündigung noch weiterer Gesetze, die mit jenem in Verbindung standen, anschloß, ist nicht zu bezweifeln. Waren doch die Verhältnisse der Gemeinde in Gemäßheit des Grundgesetzes nunmehr durchgängig religiös, gottesdienstlich und rechtlich zu ordnen und zu befestigen. Da ist denn von großer Wichtigkeit der Satz, daß die ganze Gemeinde vor Jahve heilig, ein priesterliches Volk, daß also jeder Hebräer ein Priester sein soll unter der Führerschaft des Mittlers, Mose's (2 Mos. 19, 5 fg.). In Gemäßheit des Grundgesetzes selbst, in welchem keine Andeutung sich findet, daß nur die einen Gott geweiht und heilig sein sollten in der Gemeinde, die andern nicht, ist vermöge des obigen Satzes die religiöse Gleichheit aller Israeliten vor dem Einen ewigen Gott deutlich ausgesprochen. Durch dieses allgemeine Priesterthum war die Priesterwürde als Befugniß und Beruf einzelner Hervorragender in der Gemeinde, wie der Hausväter, der Geschlechtsvorstände und Stammeshäupter, nicht ausgeschlossen; denn diese waren als ausübende Priester nicht von den übrigen Gemeindegliedern geschieden, auch nicht über sie hinausgestellt, sondern im Gegentheil als Vertreter der Familien, Geschlechter und Stämme, unmittelbar aus der Gemeinde hervorgegangen, übten sie das priesterliche Recht aller in deren Namen aus. Wol das älteste der in Verbindung mit dem Grundgesetz von Mose erlassenen Specialgesetze ist das Opfergesetz 2 Mos. 20, 24 fg. Hiernach sollten dem Jahve auf einfachen Erdaltären Opfer dargebracht werden; eine abgesonderte und ausschließliche Opferstätte war darin noch nicht vorgeschrieben; namentlich kann der Beschreibung nach an den Altar der Stiftshütte nicht gedacht werden. Das bezügliche Gesetz dient deshalb zum Beweis, daß die Stiftshütte in der von der Ueberlieferung beschriebenen Art und Weise von Mose nicht errichtet worden ist. Ueberall im Lande sollten sich Altäre erheben dürfen, wie das schon vor der Stiftung des Jahvethums der Fall gewesen war und, im Widerspruch mit der spätern Gesetzgebung (3 Mos. 19, 3 fg.; 5 Mos. 12, 6 fg.), auch noch lange in Uebung blieb und für erlaubt galt. Besonders der Umstand, daß die Altäre aus unbehauenen Steinen (2 Mos. 20, 25) errichtet werden und niedrig sein mußten, deutet auch auf eine noch sehr unentwickelte Altarform (s. Altar).

Was die Frage nach dem mosaischen Ursprung der Stiftshütte betrifft, so überlassen wir das Nähere den Ausführungen des betreffenden Artikels. Die Annahme von Vater, de Wette, v. Bohlen, George, Vatke, Graf u. a., daß die Stiftshütte in Wirklichkeit gar nie vorhanden gewesen sei, scheint uns zu weit zu gehen. Schon der Umstand, daß ihre Einrichtung in der Grundschrift (2 Mos. 25, 1—31; 35—40) erzählt ist, läßt auf eine alte Erinnerung schließen. Dagegen ist sie erst allmählich, erst lange nach Mose, so erweitert und ausgeschmückt worden, wie die Ueberlieferung sie darstellt; sie diente zunächst lediglich der Bundeslade (s. d.), der heiligen Kiste, in welcher das Grundgesetz aufbewahrt

war, als tragbares Zelt, das sich nach der Eroberung eines Theils von Kanaan und mit dem zunehmenden Wohlstand der Israeliten reicher und prächtiger ausgestaltet hat (vgl. die Andeutungen von Jos. 6, 19; 7, 21 fg.; Richt. 5, 30 und den Unterschied zwischen der Bauart des Siloheiligthums und der Stiftshütte, 1 Sam. 1, 9; 3, 15).

Daß Mose den hebr. Opferdienst am Sinai durch das erwähnte älteste Opfergesetz begründet hat, ist nach der Grundschrift außer Zweifel. Aber ebenso unzweifelhaft stammt der spätere ausgebildete Opferritus, wie er in den Opfergesetzen (3 Mos. 1—7) dargestellt ist, nicht von Mose (vgl. Graf, De templo Silonensi, S. 25 fg.). In der spätern Ueberlieferung war die Einheit der Opferstätte für sämmtliche Israeliten als unverbrüchliches Gesetz festgehalten (vgl. 3 Mos. 1, 3 fg.), wogegen doch unbestritten nicht nur vor David, sondern auch noch später sehr viele besondere Opferstätten bestanden, wie denn auch eifrig theokratisch gesinnte Männer, wie Samuel (vgl. 1 Sam. 7, 17; 9, 12 fg.), anderswo als beim Centralheiligthum Altäre erbauten und Opfer darbrachten. Erst mit dem zunehmenden Verfall der Theokratie, zur Zeit der Reichstrennung und der drohenden allgemeinen Auflösung Israels, erschien die Herstellung gottesdienstlicher Einheit als das letzte Mittel zur Verhütung raschen Untergangs. Daß die Urheber dieser neuen Gesetzgebung ihr Werk mit der Autorität des Mose zu stützen suchten, ist leicht begreiflich; vielleicht standen sie sogar im guten Glauben, schon Mose habe die Einheit des Cultus vorgeschrieben. Dagegen erklärt sich die Opposition der Propheten (s. d.) gegen die strenge Befolgung der spätern Opfergesetzgebung und die erhalten gebliebene Ueberlieferung, daß Jahve während des Wüstendurchzugs keine Schlacht- und Speiseopfer vorgeschrieben, auch Israel noch keine dargebracht habe (Am. 5, 25; Jer. 7, 22), lediglich aus der ursprünglichen mosaischen Anordnung eines freien und noch ganz einfachen Opferritus.

Aehnlich verhielt es sich mit dem Priesterthum (3 Mos. 8—10). Mit dem Opferdienst hat Mose ohne Zweifel auch Opferer, Priester, eingesetzt; aber gewiß ganz im Anschluß an die bereits bestehenden einfachen und volksthümlichen Einrichtungen. Wenn auch das Opfer- und Priesterwesen unter die Oberaufsicht Aaron's (s. d.) gestellt wurde, so ist doch an ein ständiges Aaronitisches Familienpriesterthum in der mosaischen Zeit nicht zu denken, und wir finden darum im nachmosaischen Zeitalter nicht nur Priester (s. d.) neben den Nachkommen Aaron's, sondern auch außerhalb des Stammes Levi. Ephraimiten (vgl. Richt. 17, 5 fg.; 18, 11; 1 Sam. 2, 11. 18; 3, 1 fg.) und Judäer („die Söhne David's", 2 Sam. 8, 18) erscheinen als Priester; David selbst verrichtet ohne Anstoß priesterliche Functionen (2 Sam. 6, 14 fg.; 1 Kön. 8, 14); noch in viel späterer Zeit waren im Reich Juda sämmtliche Leviten zu Priestern wählbar (Jer. 23, 18 fg.; Jes. 66, 21). Hieraus erklärt sich auch die Popularität des nichtaaronitischen und nichtlevitischen Priesterthums im Zehnstämmereich und die Thatsache, daß judäische Könige, wie z. B. Usia, im Tempel priesterliche Verrichtungen vornahmen (2 Chron. 26, 16 fg.).

Was die angeblich von Mose am Sinai eingeführten Feste betrifft (2 Mos. 23, 14 fg.; 3 Mos. 23, 2 fg.; 4 Mos. 28, 16 fg.), so ist ohne Zweifel erst durch ihn der Sabbat vermittels des Grundgesetzes zum Mittel- und Ausgangspunkt für alle weitern Feste (s. d.) geworden. Allein auch in dieser Beziehung ist die spätere Festgesetzgebung von den ursprünglichen, durch Mose selbst festgestellten Elementarbestimmungen über die Festfeier wohl zu unterscheiden. Das Passahfest (s. d.) wurde schon von Mose eingesetzt als ein Erinnerungsfest an die Befreiung von Aegyptens götzendienerischem Joch; das Ernte- und Hüttenfest setzte, wenigstens in der spätern Entwickelung, eine ackerbautreibende Bevölkerung voraus. Mit bewunderungswürdiger Weisheit verknüpfte Mose in der ältesten Festgesetzgebung die nationale Idee der Befreiung von der Fremdherrschaft mit der religiösen Idee unbedingter Hingebung an Jahve. Die großen jährlichen Wallfahrtsfeste sind selbstverständlich erst spätern Ursprungs; denn sie sind durch ein ständiges Heiligthum und eine einheitliche Centralstätte des Cultus bedingt. Wie viel von den übrigen, das Recht und die Sitte in der Gemeinde ordnenden Gesetzen auf Rechnung Mose's kommt, ist nicht genau zu ermitteln. Es ist dem Geist des Grundgesetzes völlig angemessen, wenn der Sklaverei gewehrt, also die persönliche Freiheit geschützt (2 Mos. 21, 2 fg.), wenn Todtschlag, Mord und Mishandlung der Aeltern mit Blut gesühnt (2 Mos. 21, 12 fg.) wurden. Das jus talionis, wonach jedem, der einen andern schädigt, gleicher Schaden zugefügt werden soll, war unter den Hebräern wol schon vor Mose in Geltung, wie fast bei allen alten Völkern, wurde aber von Mose bestätigt (2 Mos. 21, 23 fg.). Ihm gehören auch

die Verordnungen zum Schutz des Eigenthums im wesentlichen an (2 Mos. 21, 37 fg.). Die Bestimmungen zum Schutz der Dürftigen und Bedrängten (2 Mos. 22, 20 fg.) sind jenem Geist der Humanität entsprungen, der die unzertrennliche Mitgift des Glaubens an den Einen und heiligen Gott, und ohne Zweifel durch Mose selbst aufgestellt. Vor versammeltem Volk im Lager wurden das Grundgesetz, das Opfergesetz, das Festgesetz und die Rechts- und Sittenordnungen als „Worte Jahve's" von Mose selbst verkündigt. Die Versammlung gelobte mit Einem Mund Gehorsam und Treue der neuen Gesetzgebung. In ein Bundesgesetzbuch wurden sodann die „Worte" eingetragen. Ein Bundesfestopfer und die Errichtung eines Bundesdenkmals beschlossen die ergreifende Feier (2 Mos. 24, 3 fg.).

Am 20. Mai des zweiten Jahres, nach mehr als zehnmonatlichem Aufenthalt, brach Mose mit dem Sinailager zu einem neuen Wanderzug auf. Vierzig Jahre hindurch soll nach der herkömmlichen Ueberlieferung der große Gesetzgeber mit zwei Millionen Menschen in der Wüste herumgezogen sein. Allein augenscheinlich vermag einen so langen Zeitraum die Erzählung selbst weder mit den Wanderzügen noch mit den Ereignissen auszufüllen, und wie soll man einem so überlegten, von festen Planen geleiteten Führer zutrauen, daß er Hunderttausende von Menschen in verödeten Gegenden länger als ein Menschenalter zwecklos hin- und hergetrieben habe? In der That springt auch die Erzählung ganz unvermittelt vom zweiten Jahre des Wanderzugs (4 Mos. 33, 12 fg.) in die letzten der angeblichen vierzig Wanderjahre hinüber (4 Mos. 33, 36; vgl. namentlich den Sprung von 4 Mos. 20, 13 zu 20, 14 fg.), ohne auch nur versuchsweise die dazwischenliegende Lücke irgendwie auszufüllen. Unstreitig gehören die vierzig Jahre erst der spätern Ueberlieferung an; sie sollen in geheiligter runder Zahl die höhere Bedeutung des Wüstendurchzugs ausdrücken, wie die vierzig Tage Mose's auf dem Sinai (2 Mos. 24, 18) die höhere Bedeutung jenes Verweilens auf dem Berg oder die vierzig Reisetage der Kundschafter nach Kanaan (4 Mos. 13, 26; 14, 34) die höhere Bedeutung ihres Auftrags. Damit schrumpfen freilich die vierzig Jahre auf etwa drei bis vier Jahre zusammen (vgl. die Berechnung von Hitzig, a. a. O., S. 89; von Ewald, a. a. O., II, 266 fg.).

Um so unüberwindlichere Schwierigkeiten ergeben sich nun aber, wenn der Gang der Ereignisse nach dem Aufbruch vom Sinai, wenn, bei dem Mangel an sichern Nachrichten über den Wanderzug, dessen Richtung, Stationen und Lagerplätze, in chronologischer Ordnung dargestellt werden sollen. Was wir im Folgenden mittheilen, ist daher lediglich ein Versuch.

Als Mose vom Sinai aufbrach, hatte er als Ziel des weitern Wanderzugs die nördlichen wirthlichern Gegenden, und vor allem Kanaan (s. d.), im Auge, das Land, „das Gott seinem Volk geben wollte" (2 Mos. 20, 12; 5 Mos. 5, 16). Als ein gesetzlich geordnetes Volk war dasselbe jetzt auch im Stande, auf Eroberung zu denken und vom Nomadenleben zu festem Wohnsitz überzugehen. Und das letztere war unstreitig Mose's Absicht. Wenn der Zug zunächst die Richtung durch die Hochebene Paran (s. d.) nahm, so war das, um nach Kanaan zu gelangen, ganz der richtige Weg (4 Mos. 10, 11 fg.). Diese Absicht wird auch durch die sofortige Aussendung von Kundschaftern nach Kanaan zum Zweck der Ausspähung der Wege, Menschen und Verhältnisse, bestätigt (4 Mos. 13, 2 fg.). So rasch sollte das Werk dem Führer jedoch nicht gelingen. Schon am Sinai hatte das Volk seinen Widerwillen gegen die neue Gesetzgebung nicht verhehlt und die Abwesenheit Mose's auf dem heiligen Berge benutzt, um unter der Zustimmung Aaron's (s. d.) den Stierdienst einzuführen (2 Mos. 32). Die geschichtliche Grundlage dieser Erzählung läßt sich nicht leugnen (vgl. Ewald, a. a. O., II, 258 fg.); wie sollte dieselbe lediglich erdichtet worden sein, da sie so sehr zu Ungunsten des von der Ueberlieferung hochgefeierten Aaron Zeugniß ablegt? Hat doch auch die Erhebung eines Theils der Hebräer gegen die neue Religion, gleich beim ersten Versuch ihrer gesetzmäßigen Einführung, große Wahrscheinlichkeit für sich. Während der Rastzeit war die Verpflegung der großen Menge leichter gewesen als während des Marsches, und gleich nach dem Abzug vom Sinai zu Tabera trat Wassermangel ein und das Volk ward störrisch (4 Mos. 11, 1 fg.). Auf der Station Kibroth Taava (4 Mos. 11, 34) brach wegen Fleischmangels der Unwille der Menge noch heftiger aus und eine infolge des Mangels entstandene Seuche steigerte das Elend aufs höchste (4 Mos. 11, 5 fg.). Gleichwol rückte Mose über Hazeroth (s. d.) in die Ebene Paran vor und schlug das Lager auf der Station Kades (4 Mos. 10, 12; 13, 3. 26). Hier erfuhr er von den ausgesandten Kundschaftern, daß ein weiterer Vormarsch nur mit Waffengewalt zu erzwingen sei; kriegerische Völker versperrten den Weg, die Kanaaniter waren

den Kundschaftern als furchtbare Feinde erschienen (4 Mos. 13, 28 fg.). Auf diese Nachrichten brach das Volk in ein lautes Wehgeschrei aus, die Männer murrten laut, aus der Menge ließ sich der Ruf hören: „Wären wir doch in Aegypten gestorben", und schon dachten die Erhitztesten daran, den ihnen unbequem gewordenen Mose gewaltsam zu beseitigen und unter einem selbstgewählten Führer den Rückweg nach Aegypten einzuschlagen (4 Mos. 14, 1 fg.; vgl. auch 5 Mos. 1, 26 fg.). Nur durch eine bewunderswürdige Mischung von Mäßigung und Charakterfestigkeit vermochte Mose den grollenden Sturm des Volksunwillens zu beschwichtigen und einen Theil der waffenfähigen Mannschaft sogar zum Vordringen in das südliche Kanaan zu bewegen (nach 4 Mos. 14, 41 fg. soll Mose abgemahnt haben). Ein Angriff auf die vereinigten Streitkräfte der Amalekiter und Kanaaniter mislang, die Hebräer wurden bis Horma (s. d.) zurückgetrieben, der directe Angriff auf das südliche Kanaan war mithin zurückgeschlagen. Unter diesen Umständen war es für Mose von großer Wichtigkeit, daß ihm in den unwirthlichen und oft unwegsamen Gegenden sein mit der Oertlichkeit vertrauter Schwiegervater Jethro (s. d.) als Wegweiser zur Seite stand.

Die aufständischen Scenen im Lager und die Miserfolge im Kampf hatten die Autorität Mose's und Aaron's erschüttert, und daraus erklärt sich die wol bald auf den Rückzug folgende Erhebung der Korahiten (vgl. 4 Mos. 16 und s. Korah). Bei dieser mislichen Sachlage durfte es Mose nicht wagen, den Angriff auf die ihm den Weg versperrenden kriegerischen Völker unmittelbar zu erneuern; seine Mannschaft bedurfte der Ruhe und Sammlung, und mußte namentlich auch einem Ueberfall aus dem Wege gehen. Daher war der Rückzug nach Kades (s. d.) unvermeidlich, wobei jedoch abermals Wasser mangelte und die Volksstimmung gegen Mose so schlimm als möglich ward (4 Mos. 20, 1 fg.; vgl. 4 Mos. 33, 36; infolge des Rückzugs läßt sich der zweimalige Aufenthalt in Kades [vgl. den ersten 4 Mos. 13, 26] ohne Schwierigkeit erklären). In Kades war Mose der Verzweiflung nahe (4 Mos. 20, 12), und die Kunde davon erhielt sich so lange, daß die Sage sein Hinscheiden vor der Besitzergreifung Kanaans als ein Gottesgericht betrachtete. Ein längerer Aufenthalt in dieser Gegend war wegen der Schwierigkeit der Verpflegung unmöglich, und Mose entschloß sich daher aufs neue zum Vorrücken, aber diesmal auf friedlichem Umwege, nach vorgängiger Unterhandlung mit den Edomitern (s. d.). Er stellte die günstigsten Bedingungen, um Blutvergießen und eine abermalige Schwächung seiner Streitkräfte zu vermeiden. Er versprach, Feldern und Weinbergen auszuweichen, die Brunnen zu schonen, auf der gewöhnlichen Heerstraße einherzuziehen (4 Mos. 20, 14 fg.). Der Edomiterkönig verweigerte aber entschieden den Durchzug, auch auf den weitern Vorschlag Mose's, die Verpflegung des Wanderzugs bezahlen zu wollen, ließ er sich nicht ein (hiernach ist 5 Mos. 2, 29 zu corrigiren). Damals entriß der Tod dem bedrängten Mose den Bruder Aaron (s. d.); die dreißigtägige Trauer um den Verstorbenen verzögerte den Aufbruch des Lagers (4 Mos. 20, 29). Das edomit. Gebiet mußte jetzt nordöstlich umgangen werden, und der Zug wandte sich gegen das Gebiet des kanaanit. Königs von Arad (s. d.). Ein ziemlich steiler Bergrücken war zu übersteigen, den Mose wohl vertheidigt fand (Robinson, a. a. O., III, 12 fg., 176 fg.). Unter so ungünstigen Terrainverhältnissen zurückgeschlagen (4 Mos. 21, 1), trat Mose abermals den Rückzug bis gegen das Schilfmeer an (4 Mos. 21, 4), der, mit neuen Entbehrungen verbunden, auch den Geist der Meuterei im Lager aufs neue nährte (4 Mos. 21, 5 fg.). Auf dem Wege starben viele Israeliten an bösartigen Schlangenbissen, wahrscheinlich am Biß der Diphas, welcher Anschwellungen, unerträglichen Brand im Innern und unauslöschlichen Durst bewirkt. Daß Mose, der in dem Grundgesetz nicht nur den Bilderdienst, sondern auch die Verfertigung von Bildern zu cultischen Zwecken so streng verboten hatte, selbst ein Schlangenbild aufgestellt habe, dessen Anblick Heilung bewirken sollte (4 Mos. 21, 8 fg.), ist sehr wenig glaublich; die Vermuthung liegt dagegen nahe, daß der Schlangendienst von Aegypten her den Hebräern bekannt war, und daß der noch immer abgöttisch gesinnte Theil derselben in der Noth — im Widerspruch mit dem Grundgesetz — ein Schlangenbild aufrichtete und verehrte, um die herrschende Plage abzuwenden. Bei dem meuterischen Geist des Volks wird Mose, was er nicht hindern konnte, höchstens geduldet haben. Das eherne Schlangenbild, welches, bis auf Hiskia's Zeit abgöttisch verehrt, von diesem König zertrümmert wurde (2 Kön. 18, 4), war der Sage nach das in der Wüste verehrte mosaische; es wird wol nicht echter gewesen sein als die Reliquien unserer Zeit.

Da der Weg durch das edomit. Gebiet versperrt war, so wandte Mose sich nordostwärts gegen Moab, dessen Grenzen er, an der Arabah von seinem äußersten Rückzugspunkt wieder hinaufziehend, gleichfalls (4 Mos. 21, 10 fg.), und zwar aus demselben Grunde umging, aus welchem er den Durchzug durch Edom nicht gewagt hatte. Seine streitbare Mannschaft war durch das monatelange Umherziehen und die vom Feinde erlittenen Verluste allzu erschöpft, um den Durchzug mit Waffengewalt erzwingen zu können; auch wollte Mose unverkennbar seine Kräfte bis auf den letzten entscheidenden Schlag sparen. Dadurch, daß er das Bachthal von Sared und den Arnon (s. d.) selbst am obern Lauf östlich von Moab überschritten, war es ihm nun auch gelungen, einen Zusammenstoß mit den Moabitern zu vermeiden; allein, um nordwestlich in Kanaan einzudringen, mußte das Gebiet der Amoriter (s. d.) durchschritten werden. Es war nun auch die höchste Zeit, mit der Volksmenge möglichst bald aus der unwirthlichen Wüste, in welche sie durch die Umgehung des moabit. Gebiets gedrängt worden war, in fruchtbarere Gegenden zu gelangen. Auch diesmal versuchte Mose, den Durchzug mit friedlichen Mitteln zu erwirken, indem er vom Amoriterkönig Sihon unter gleichen Bedingungen wie von den Edomitern sich die Erlaubniß dazu erbat (4 Mos. 21, 21 fg.). Erfolglos; er mußte zum Waffenentscheid seine Zuflucht nehmen, und dieser war ihm diesmal günstig. Sihon erlitt nicht nur eine Niederlage, sondern der ganze zwischen dem Arnon und dem Jabbok (s. d.) gelegene Landstrich mit seinen sämmtlichen blühenden Städten fiel in die Hand der siegreichen Israeliten (4 Mos. 21, 23 fg.), namentlich auch die amoritische Hauptstadt Hesbon (s. d.). Der Sieg Mose's war um so glänzender, als Sihon, ein sehr kriegerischer Fürst, das nun von Israel eingenommene Land früher im Krieg den Moabitern (s. d.) abgenommen hatte (4 Mos. 21, 26; Jos. 13, 25). Unverzüglich rückten die Eroberer weiter gegen Osten, griffen Og (s. d.), den König von Basan, an, eroberten den südlichen Theil des Ostjordanlandes und schlugen ohne Erbarmen alle Einwohner des Landes mit der Schärfe des Schwertes (4 Mos. 21, 23 fg.; vgl. auch 5 Mos. 2, 26 fg.; 3, 1 fg.). Damit war nicht zwar das letzte, aber das nächste und wichtigste Ziel des Wanderzugs erreicht. Mose hatte mit staatsmännischer Weisheit und kriegerischer Thatkraft sein Volk, trotz des Mangels an Nahrungsmitteln und trinkbarem Wasser, trotz verheerender Krankheiten und Seuchen, trotz Entbehrung und Erschöpfung, trotz streitbarer, den Weg verlegender Feinde, aus der Wüste glücklich und siegreich herausgeführt, und das Land, dessen gesicherten, reichen Ersatz für alle vorhergegangenen Leiden versprechenden Besitz es ersehnte, war nur noch durch den Jordan von ihm getrennt.

Ob Mose selbst schon beim Aufbruch aus dem Sinailager den Plan, das Volk Israel nach Kanaan überzusiedeln, gefaßt und von da an festgehalten habe, läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln (vgl. Hitzig, a. a. O., S. 95). Unwahrscheinlich ist es bei der Schärfe seines religiös-politischen Blickes keineswegs; das Zurückbleiben von zwei Stämmen und den Theilen eines dritten im Ostjordanlande bestätigt allerdings die öfters wiederholte Erfahrungsthatsache, daß die Conceptionen hervorragender Führer selten rein und ganz im wirklichen Leben ausgeführt werden. Ein vierzigjähriges Herumziehen in der Wüste ließe sich freilich nur aus einer völligen Planlosigkeit des Führers erklären; ein zwei- bis dreijähriger Wanderzug dagegen, nach der Grundlegung religiöser und rechtlicher Ordnung am Sinai, hat bei der schwerfälligen Eigenart der Nomadenzüge, dem Bedürfniß, an Lagerplätzen längere Zeit von vorangegangener Erschöpfung auszuruhen, den Kriegsunfällen, durch welche nach gelungenen Vormärschen der Wanderzug mit Weib, Kind und Troß wieder rückwärts getrieben wurde, nichts besonders Auffälliges. Nordöstlich vom Todten Meer, zwischen Beth-Jesimoth (s. d.) und Abel Haschschittim (s. Abel), den Gebirgszügen von Jericho gegenüber, schlug das bis dahin noch immer nomadisirende Volk, nachdem die Eroberung des Ostjordanlandes im wesentlichen gelungen war, sein Hauptlager auf. Die Erzählung von dem falschen Propheten Bileam (s. d.), der dem siegreich vorgedrungenen Israel auf den Wunsch des Moabiterkönigs Balak fluchen sollte, nach göttlicher Eingebung jedoch ihm seinen Segen ertheilen mußte (4 Mos. 22—24), ist bei diesem Wendepunkt in der Geschichte Mose's und Israels sehr passend angebracht. Das Heidenthum muß von diesem Augenblick an vor dem siegreichen Jahvethum sich beugen und dessen geistige und militärische Ueberlegenheit anerkennen. Die Moabiter und Midianiter (s. d.) waren bereits vor dem Waffenglück Israels mit Schrecken erfüllt; sie zitterten namentlich für ihre Weiden, die Nahrungsquelle ihrer Viehzucht (4 Mos. 22, 4). Im

Lager der Israeliten zeigten sich allerdings bald die übeln Nachwirkungen des raschen Siegeslaufs: sittliche Erschlaffung und abgöttische Gelüste. Der Simeonitische Fürst Simri (s. d.) ließ sich von der vornehmen Midianiterin Kasbi (s. d.) zur Unzucht und zur Abgötterei verführen (4 Mos. 25, 1 fg.). Noch einmal griff der hochbetagte Mose gegen die Feinde der Jahvereligion zum Schwert; es war ein Religionskrieg, den er gegen die Midianiter unternahm (4 Mos. 25, 16 fg.; 31, 2 fg.); denn bereits hatte sich ein Theil der Israeliten, vom schlimmen Beispiel des Simeonitischen Fürsten angesteckt, dem unzüchtigen Cultus des Baal von Peor zugewendet (4 Mos. 25, 4). Zunächst ließ Mose sämmtliche abtrünnige Israeliten ohne Gnade niedermetzeln (4 Mos. 25, 5 fg.). Da er sich sonst nicht grausam zeigt, so gehorchte er in diesem Fall ohne Zweifel einem Gebot religionspolitischer Nothwendigkeit.

Nach diesem letzten Sieg stand Mose am Ausgang seines Lebens auf der Höhe leuchtenden Ruhms und siegreicher Erfolge. Die Eroberung Kanaans selbst zu leiten, war ihm nicht mehr beschieden. Er bestellte noch den Josua (s. d.) als seinen Nachfolger (4 Mos. 27, 15 fg.), überschaute, nach der Sage, von dem Gipfel des Nebo (s. d.) das Israel verheißene Land, das er wegen seines Verhaltens zu Kades (4 Mos. 20, 3 fg.) nicht in eigener Person betreten sollte (vgl. 4 Mos. 27, 12 fg.; 5 Mos. 32, 48 fg.), und starb etwa 84 Jahre alt auf dem Gebirge (4 Mos. 27, 13; 5 Mos. 32, 50; 34, 1 fg.).

In wenigen Jahren war dem gewaltigen Mann wahrhaft Wunderbares gelungen: die Befreiung seines Volks von dem Joch Aegyptens und den Umstrickungen der Abgötterei, die Stiftung einer rein monotheistischen, auf den Grundlagen höherer Sittlichkeit und Humanität ruhenden Religion, die Einrichtung eines wohlgeordneten, von religiösen Motiven geleiteten Gemeinwesens, die Eroberung eines wohnlichen fruchtbaren Gebiets, die Niederhaltung wüster Leidenschaften und misgünstiger Parteien, die Gründung einer weltgeschichtlichen Culturstation innerhalb der Barbarei götzendienerischer Naturvölker. Unermeßliche entgegenstehende Hindernisse und Schwierigkeiten wußte er durch sein unerschütterliches Gottvertrauen, seine religiöse Begeisterung, seinen staatsmännischen Blick, seinen eisernen Willen zu überwinden. Es ist unter diesen Umständen nicht zu verwundern, wenn die Sage bald die außerordentlichen Thaten des gewaltigen Mannes mit einem übernatürlichen Glanz umgab und die von ihm begründete Gesetzgebung wie die von ihm getroffenen weitern Einrichtungen und Anordnungen als unmittelbar göttliche Veranstaltungen betrachtete und darstellte. Insbesondere sollte Jahve ihm persönlich und in sinnlichen Kundgebungen erschienen sein (2 Mos. 3, 2 fg.), mit ihm von Mund zu Mund geredet haben (2 Mos. 6, 2 fg. u. a.), auf dem Sinai im Gewitter zu ihm herabgestiegen sein (2 Mos. 19, 11 fg.), das Grundgesetz selbst mit göttlichem Finger auf die zwei Tafeln geschrieben haben (2 Mos. 32, 15 fg.). Das „Angesicht" Jahve's sollte ihn begleitet haben, und, wenn es ihm auch nicht vergönnt war, Jahve von Angesicht zu Angesicht zu sehen, so durfte er doch aus dem Dunkel einer Felsenkluft im Vorübergehen dessen Herrlichkeit „von hinten" schauen (2 Mos. 33, 14 fg.). Die Sage nahm den Verkehr Mose's mit Jahve buchstäblich und äußerlich; infolge seines vierzigtägigen Verkehrs „mit Jahve" (2 Mos. 34, 28) soll sein Angesicht so glänzend geworden sein, daß er es vor der Gemeinde bedecken mußte (2 Mos. 34, 29 fg.; vgl. auch 2 Kor. 3, 13 fg.), eine Ueberlieferung, aus welcher wol die spätere Vorstellung sich bildete, daß er ganz ausgezeichnet schön gewesen sei (Apg. 7, 20; vgl. auch Hebr. 11, 23; Josephus, „Alterthümer", II, 9, 6 fg.; Philo, De vita Mosis, II, 83).

War Mose in dieser Weise der Liebling der Gottheit, die sich durch ihn geoffenbart hatte, ein gottbegeisterter Prophet des Ewigen, so mußte er auch ein außerordentlicher Wunderthäter sein, und deshalb übertrifft er durch seine Wunderkünste in Aegypten nicht nur die dortigen Zauberer, sondern er stillt auch den Hunger seines Volks während des Wüstenzugs durch übernatürlich zugeführte Speise (Manna, s. d.; Wachteln, s. d.) und den Durst durch wunderbar, wenn auch nicht ohne Anwandlung von Zweifel, hervorgelockte Felsenquellen (4 Mos. 20, 11). In der Feuer- und Wolkensäule (s. d.) offenbarte Jahve zu Gunsten Mose's seine schützende und bewahrende Majestät. Mit dem Glauben hatte denn auch Mose sein Volk erfüllt, daß die Majestät Jahve's von allen Seiten dasselbe schirmend und leitend umgebe. Wie mit den Jahrtausenden der Wunderbaum der mosaischen Sage sich ausbreitete, beweist das 5. Buch Mose, nach welchem (Kap. 8, 4; 29, 4) während des vierzigjährigen Wüstenzugs am Leib der Wanderer die Schuhe und

Kleider nicht gealtert, die Füße niemals angeschwollen sein sollten. Auch der Stab, den Mose auf dem Wanderzug mit sich führte, erhielt seine sinnvolle Bedeutung. Erst ein Hirtenstab, ward er zum Herrscherstab, zum Wunderstab, zum Gottesstab. Welche Ehrerbietung wurde ihm nun auch gezollt! Mit welcher Milde trat er auf, wo Schonung ihm noch anwendbar schien, wie schrecklich zürnte er aber, wo nur Blutvergießen, nach seiner Ueberzeugung, die verbrecherische Gesinnung zu sühnen, die Folgen der ruchlosen That zu hindern vermochte. Wenn er durch das Lager schritt, dem Zelt der Bundeslade entgegen, um Jahve's Aussprüche zu vernehmen, so stand alles ehrerbietig vor ihm auf, die Menge sah ihm bewundernd nach, wenn er an ihr vorüberging; wenn er beim Zelt ankam, da, wo die Wolkensäule emporstieg, beugten sich huldigend aller Knie (2 Mos. 33, 7 fg.). Er war Religionsstifter, Gesetzgeber, Staatsmann, Kriegsheld — ein Verein seltener Eigenschaften fand sich in seiner Persönlichkeit zusammen. Auch daß er aus dem Leben schied, bevor sein Werk ganz vollbracht und der Lohn eingeerntet war, kommt seiner Größe zu statten; um so idealer erscheint sein Streben.

Auch dadurch verherrlichte ihn die Sage, daß sie annahm, sein Begräbniß sei nicht durch Menschenhände veranstaltet worden. Jahve selbst soll seinen Liebling unten im Thal am Fuß des Nebo begraben haben (5 Mos. 34, 6). Wenn die LXX (a. a. O., ἔθαψαν αὐτόν) und andere übersetzen: „man begrub ihn" (die LXX meinen wol die Engel), so hat nur die Scheu vor der Vermenschlichung Gottes zu diesem textwidrigen Auskunftsmittel geführt. Die Kenntniß von seiner Grabstätte ist früh verloren gegangen; Knobel (zu 5 Mos. 34, 6) vermuthet, die feindseligen Moabiter hätten dieselbe zerstört. Wunderbar, wie er gelebt, sollte er auch gestorben sein. Und je später die Erinnerung, desto wunderbarer die Vorstellung. Nach Josephus (a. a. O., IV, 8, 48) hätte ihn eine Wolke eingehüllt am Rand einer Bergschlucht (ἀφανίζεται κατά τινος φάραγγος). Die Stelle 5 Mos. 34, 5, wonach er auf Befehl Jahve's starb (ʿal-pi jahweh), wurde von den Rabbinen von einem Gotteskuß gedeutet, der ihn sanft hinweggenommen. In der Assumtio Mosis theilt sich Mose bei seinem Hinscheiden in zwei Theile, der eine (unvergängliche) wird von den Engeln zum Himmel geleitet, der andere (vergängliche) wird im Thal beerdigt (Hilgenfeld, Messias Judaeorum [Leipzig 1869], S. 459), und zwar durch den Erzengel Michael, unter dem Widerspruch des Teufels (vgl. auch Hilgenfeld, a. a. O., S. 9). Dem Mose, als dem großen Stiftungspropheten des Volkes Israel und seiner heiligen Religion, wurden nun auch heilige Gesänge in den Mund gelegt. Das sogenannte Lied Mose's (5 Mos. 32) verräth sich jedoch als ein späteres Product, wol erst der assyr. Zeit (vgl. Ewald, „Jahrbücher der biblischen Wissenschaft" [Göttingen 1849—61], VIII, 41 fg.; v. Lengerke, „Kenáan" [Königsberg 1844], I, CIV; Knobel, „Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua" [Leipzig 1861], S. 324 fg.), und der 90. Psalm, der Anklänge an das Lied Mose's enthält, fällt, nach V. 1 und einzelnen sprachlichen Merkmalen zu schließen, in ein noch späteres Zeitalter. Schon im Buch Josua (Kap. 14, 6) heißt Mose, als derjenige, mit welchem Jahve von Mund zu Mund, nicht blos in Bildern, redet (vgl. 4 Mos. 12, 6 fg.), der „Mann Gottes", wie ihn auch die Ueberschrift des 90. Psalms bezeichnet. In der evangelischen Wundersage erscheint er Jesu und den Jüngern mit Elia auf dem Verklärungsberg, als der altest. Vertreter des durch Jesum in einem neuen Bund erfüllten Gesetzes (Mark. 9, 4 fg.; Matth. 17, 3 fg.; Luk. 9, 30 fg.). Der vierte Evangelist erblickt in Jesus nicht die Synthese, sondern die Antithese zu Mose; denn „das Gesetz ist durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden" (Joh. 1, 17).

Außer andern bereits angeführten Schriften ist über Mose insbesondere zu vgl. Niemeyer, „Charakteristik der Bibel" (1. Ausg., Halle 1775), III, 25 fg.; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel", II, 23 fg.; Hitzig, a. a. O., S. 52 fg.; Bunsen, a. a. O., IX, 107 fg. Schenkel.

Moser, Mosera, Moseroth, eine Lagerstation der Hebräer auf ihrem angeblichen Zug von Kades südwärts zum Aelanitischen Meerbusen, bei Bne-Jaakan (s. d.; 4 Mos. 33, 30; 5 Mos. 10, 6). Wenn nach dem ältern Bericht (4 Mos. 33, 37 fg.; vgl. 20, 22 fg.) Aaron auf dem Berge Hor (s. d.) starb, die jüngere Ueberlieferung (5 Mos. 10, 6) hingegen denselben bei Moser sterben und begraben werden läßt, so hat man (vgl. Raumer, „Der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Kanaan" [Leipzig 1837], S. 40, und „Beiträge zur biblischen Geographie" [Leipzig 1843], S. 11 fg.) diesen Widerspruch durch die

Annahme auszugleichen gesucht, es sei unter Moser ein Bezirk am Hor in dem großen Wadi Arabah zu verstehen, wie denn auch noch Robinson („Palästina" [Halle 1841—42], III, 140) Moseroth in der kleinen Quelle Et-Taijibeh unten am Ende des Passes Er-Rubâth vermuthet, welcher von Petra her südlich um den Berg Hor herum in nordwestlicher Richtung zur Arabah herausführt. Aber in dem Verzeichniß der Reisestationen der Hebräer (4 Mos. 33, 31; vgl. V. 37) selbst erscheint Moser in ziemlicher Entfernung vom Berg Hor, und es besteht also ein Widerspruch, der sich bisjetzt noch nicht hat heben lassen (s. auch Aaron). Kneucker.

Moses, s. Mose.

Most, s. Wein.

Motte. Der reiche Orientale befriedigt seinen Stolz im massenhaften Besitz von Kleidern. Da man aber im Orient von Reinigung und Instandhaltung der Garderobe wenig versteht, so gehen die in den Kisten zusammengepreßten Vorräthe weit schneller als in unsern geordneten Haushaltungen zu Grunde. Flecken von Fett oder den äußerst beliebten süßen Getränken und Eßwaaren, Feuchtigkeit in den wenig durchlüfteten Zimmern u. s. w. befördert in hohem Grad die Entwickelung der Motten, die als Raupen bekanntlich in kurzer Zeit sehr große Verheerungen in den Kleidervorräthen anrichten. Daher erklärt es sich, daß in der Bibel so häufig das von Motten zerfressene Kleid als Bild der Vergänglichkeit angeführt wird (Hiob 4, 19; Jes. 50, 9; 51, 8; Hos. 5, 12; Ps. 39, 12). Um so wirksamer mußte unter solchen Umständen der Zuruf Jesu sich zeigen: „Sammelt euch nicht Schätze, welche die Motten fressen" (Matth. 6, 19; vgl. Jak. 5, 2).

Es gibt in Palästina viele Arten von Kleidermotten (tineidae). Die Mottenraupen bereiten sich aus den Stoffen ihrer Umgebung ein Säckchen zur Wohnung, um sich später darin zu verpuppen. An diese, bei leiser Berührung zerfallende Mottenbehausung denkt der Dichter, wenn er das Haus der Gottlosen mit dem der Motte vergleicht (Hiob 27, 18). Vgl. Brehm, „Illustrirtes Thierleben" (Hildburghausen 1863—70), VI, 369 fg.; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 326. Furrer.

Moza, eine Stadt im Stammgebiet Benjamin (Jos. 18, 26), wahrscheinlich in der Nähe von Jerusalem (Mischna, Sukka, IV, 5) gelegen, in der Gemara durch Kulonia (s. Kulon) erklärt, welches aber im Stamm Juda lag (Jos. 15, 59). Kneucker.

Mücken, s. Fliegen.

Mühle und Mehl. Der Mörser (s. d.) ist der Vorgänger der Getreidemühle zur Bereitung des Mehls, und der Uebergang war leicht, sobald man der Keule eine Handhabe oder Kurbel anfügte, um sie auf dem Untertheil leichter im Kreis herumzutreiben. Die Mühle wurde schon sehr früh erfunden, ihr Gebrauch ist bereits im Pentateuch (2 Mos. 11, 5; 4 Mos. 11, 8) und bei Homer erwähnt. Die attische und sicilische Sage schreibt deren Erfindung der Demeter zu, die spartanische dem Leleger Myles, auf Rhodus errichtet ein Telchine Mylas Heiligthümer der Mahlgötter als Erfinder des Mühlsteins, Zeus selbst führt den Beinamen Myleus. Auch nach der Erfindung der Mühle blieb der Mörser zur Zermalmung des Getreides, das man zur Erleichterung vorher röstete, im Gebrauch, in Italien bis in die Zeit des Plinius, vornehmlich bei den Opfern. Daher findet sich das lateinische pinsere, ursprünglich „stoßen", auch nachdem Mühlen gebräuchlich geworden, für „mahlen" beibehalten.

Die Mühlen der Hebräer (rehajim, tahana, tehon; 2 Mos. 11, 5; 4 Mos. 11, 8; Koh. 12, 4; Kl. 5, 13) und des übrigen Alterthums waren ursprünglich Handmühlen, von den heutzutage im Orient gebräuchlichen kaum verschieden. Sie bestanden aus zwei runden Steinen, 1—2 Fuß im Durchmesser und etwa $^1/_2$ Fuß dick, von denen der untere (tahti, Hiob 41, 16) festlag und eine convexe Oberfläche hatte, in welche die concave des obern paßte. Letzterer, hebräisch Rekeb (5 Mos. 24, 6; 2 Sam. 11, 21; Richt. 9, 53), arabisch rekkab, d. i. Reiter oder Läufer, genannt, hatte ein Loch in der Mitte, um das Getreide hineinzuschütten. Durch das Loch ragte aus dem Mittelpunkt des untern Steins ein Schaft heraus, um welchen der obere Stein mittels einer Handhabe, die an seinem Rand angebracht war, herumgedreht und das zwischen beiden Steinen liegende Getreide zerrieben wurde, über deren Rand es herausfiel, um gesammelt zu werden. Aus dieser Beschaffenheit der Mühle erklärt sich, wie bei der Strafe des Ersäufens vom Anhängen des Mühlsteins an den Hals die Rede sein kann (Matth. 18, 6; Mark. 9, 42; Luk. 17, 2).

Mit einem solchen (obern) Mühlstein zerschlug das Weib von Thebez dem Abimelech den Schädel (Richt. 9, 53).

Das Mehl (hebräisch Kemah, eigentlich Zerriebenes, 1 Mos. 5, 15; 1 Sam. 1, 24; Richt. 6, 19; Solet, feines Mehl, 2 Mos. 29, 2; 3 Mos. 2, 5; 7, 12; 4 Mos. 7, 13; Kemah solet, 1 Mos. 18, 6) wurde durch ein Sieb (Am. 9, 9; Jes. 30, 28) von dem Geschrotenen geschieden und dieses wieder in den Mühlstein geschüttet. Die Mehlsiebe waren vor alters in Aegypten aus Papyrusschilf oder aus Binsen gemacht, und so mögen auch die hebräischen beschaffen gewesen sein. Nur die Gallier, sagt Plinius (XVIII, 20), hatten Siebe aus Pferdehaaren.

Als unentbehrliches Haushaltungsstück sollte die Handmühle nicht gepfändet werden (3 Mos. 26, 26; 4 Mos. 11, 8; 5 Mos. 24, 6). Bei den Fellahs in Hauran ist sie noch heutigen Tags während des Sommers, wo die Wadis kein Wasser haben, das die Mühlen triebe, ein hauptsächliches Hausgeräth. Da man täglich buk und täglich mahlen mußte, hörte man stets auf den Gassen das Geräusch der Handmühlen, welches das Gefühl heimischer Behaglichkeit erweckte, mit dessen Verstummen der Prophet droht (Jer. 25, 10; Offb. 18, 22). Das langwierige Geschäft des Mahlens war, wie noch jetzt bei weniger cultivirten Völkern, in ärmern Familien Sache der Hausfrauen, in größern Haushaltungen der Sklavinnen (Matth. 24, 41; Luk. 17, 35), und zwar der niedrigsten (2 Mos. 11, 5; Jes. 47, 2; Hiob 31, 10), wobei die Weiber je einzeln auf dem Boden (Jes. 47, 1. 2) oder zu zweien sich gegenübersitzend, die Mühle in der Mitte, den obern Stein sich zudrehten. Das Mahlen wurde aber auch männlichen Gefangenen, besonders zur Strafe, auferlegt (Richt. 16, 21; Kl. 5, 13). Solche Sträflinge wurden auch wol gefesselt, und wenn man sie überdies blendete, wie den Simson (Richt. 16, 21) oder den König Zedekia, welcher, nach einer apokryphischen Nachricht, geblendet an einer Mühle arbeiten mußte (Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [1. Ausg., Göttingen 1843—52], III, 445), so will man den Grund dieser Grausamkeit gewöhnlich in der Verhütung des Schwindels finden, sie kann aber auch wol aus der Barbarei der Zeit erklärt werden. Das Treiben der Mühle war nicht sowol des Kraftaufwandes als vielmehr der Langwierigkeit wegen eine mühselige Arbeit, womit jede Mühsal überhaupt verglichen werden, weshalb Cicero (De oratore) sagen konnte: „Tibi mecum, Crasse, in eodem pistrino vivendum." Mit der Zeit machte man Mühlen in größerm Maßstab, die mit einer Deichsel versehen und vom Vieh getrieben wurden. Eselmühlen, dergleichen Griechen und Römer hatten, im heutigen Orient noch gebräuchlich, gab es zu Jesu Zeit, und das N. T. spricht (Matth. 18, 6) von einem Eselmühlstein, welcher größer und schwerer als die gewöhnlichen war. Die Griechen nannten eine hölzerne Scheibe, welche den Thieren um den Hals gelegt wurde, um sie am Fressen zu hindern, Pausikape, die auch bei Menschen in Anwendung kam.

Die deutsche Bibel spricht (Hiob 24, 11) von Oelmühlen, wo aber nach dem Grundtext eine andere Maschine gemeint ist. Koh. 12, 3 ist der Ausdruck „die Müller" (eigentlich die Mahlenden) von den Zähnen zu verstehen. Roskoff.

Münze, s. Minze.

Münzen, s. Geld.

Murren, der Ausdruck der Unzufriedenheit und Widerspenstigkeit gegenüber Menschen und Gott. Am meisten kommt der Ausdruck im Pentateuch vor. So murrt das Volk gegen Mose und Aaron, als es ihnen an Wasser und Nahrung gebricht (2 Mos. 15, 24; 16, 2; 17, 3), doch erscheint dieses Murren zugleich auch als gegen Jahve gerichtet, sofern die Unzufriedenheit eine Situation des Volks betrifft, welche im Grunde von Jahve selbst herbeigeführt ist (2 Mos. 16, 7—9). Die Langmuth Jahve's trägt das Murren eine Zeit lang, um seiner eigenen Ehre willen, da die Heiden ihn sonst der Ohnmacht zeihen würden (4 Mos. 14, 13. 21), und räumt den Gegenstand der Unzufriedenheit aus dem Wege (2 Mos. 15, 25; 16, 4 fg.; 17, 4 fg.) oder er mildert die Strafe (4 Mos. 14, 22 fg.). Wenn aber die Unzufriedenheit andauert und in Auflehnung übergeht, entbrennt sein Zorn gegen die Sünder und er vernichtet sie (4 Mos. 15, 36—45; 16, 19—35; 17, 6 fg.; 21, 4—6). Auch sonst wird der Ausdruck mitunter im A. T. mit Beziehung auf Jahve gebraucht (Jes. 29, 24; Kl. 3, 39, wo es jedoch besser „klagen" heißt; Tob. 2, 13). Die Unzufriedenheit soll überwunden werden durch Belehrung aus den Thaten Jahve's für Israel, durch Unzufriedenheit mit der eigenen Sünde und Bekehrung, wie denn die entgegengesetzte Stimmung auch zurückgeführt wird auf Gottesfurcht und Gerechtigkeit (s. d.).

Im N. T. wird dem Murren mehrfach in den Evangelien Erwähnung gethan. In dem Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg murren die zuerst Gedungenen, weil sie blos denselben Lohn empfangen wie die zuletzt Eingetretenen (Matth. 20, 11); die Schriftgelehrten und Pharisäer murren nach dem dritten Evangelium (Kap. 5, 30) über die Jünger Jesu, weil sie wie Jesus selbst mit den Zöllnern und Sündern essen; die Juden murren nach dem vierten Evangelium (Kap. 6, 41) über Jesus, weil er sich als das vom Himmel gekommene Brot bezeichnet; die Jünger murren nach demselben Evangelium (Kap. 6, 61), weil Jesus sein Fleisch und Blut als die wahre Speise und den wahren Trank bezeichnet. Der Apostel Paulus ermahnt (1 Kor. 10, 10) die Korinther, nicht zu murren über ihre Lage, damit sie nicht bei dem nahen Gericht der göttliche Zorn treffe, wobei er 4 Mos. 17, 6 fg. als vorbildliches Ereigniß auffaßt. Die Unzufriedenheit erscheint also auch hier als im Grunde gegen Gott gerichtet, denn nur so erklärt sich die Drohung mit dem göttlichen Zorn. Wittichen.

Müßiggang, s. Arbeit.

Musik bei den Hebräern. Wie bei den Griechen, erscheint auch im A. T. die Sage von der Erfindung der ersten musikalischen Instrumente in Verbindung mit dem Hirtenleben. Jubal (s. d.), dem Bruder des Hirtenvaters Jabal, wird zugeschrieben, er sei „ein Vater derer, die da ergreifen Zither und Schalmei“ (1 Mos. 4, 21). Daß diese Erfindung in das gottlose Geschlecht der Kainiten fällt, soll aber keineswegs die Musik selbst brandmarken oder ein Urtheil über sie andeuten, sondern ist nur eine dunkle Reminiscenz. Aus Eran, in welches seit uralter Zeit tatarische Horden (welche in der Liebe zur Musik, dem Heerdenbesitz, der Waffenschmiedekunst, dem unsteten flüchtigen Wesen alle Merkmale der Kainiten aufweisen) einbrachen, wie noch heute, kam diese Kunde über den Tigris nach Mesopotamien. Vielmehr durchdrang die Musik das ganze Leben der Israeliten. Sie zeigt sich in ihrer Geselligkeit wie im Gottesdienst. Gesang und Spiel waren meist verbunden. Die Musik gilt als Begleitung eines fröhlichen Wohllebens, in gutem wie in übelm Sinn. Die Kinder der Gottlosen jauchzen bei Pauke und Schalmei (Hiob 21, 12). Salomo erfreute sich an Sängern und Sängerinnen (Koh. 2, 8); bei üppigen Gastmählern darf weder Harfe und Pauke (Jes. 5, 12), noch der heitere Gesang (Am. 6, 5) fehlen. Darum ist es ein Fluch für das Land, wenn der heitere Schall der Tamburins schweigt (Jes. 24, 8), wenn die Jünglinge des Saitenspiels vergessen (Kl. 5, 14). Der Bräutigam zog zum Hause der Braut mit Spiel und Gesang (1 Makk. 9, 39), und Laban macht es Jakob zum Vorwurf, daß er ihm nicht gestattet habe, seine Töchter mit „fröhlichen Liedern, mit Pauke und Zither“, wie es sich gebühre, zu entlassen (1 Mos. 31, 27). Eine gleiche Bedeutung hatte die Musik auch bei benachbarten Völkern, den Chaldäern (Jes. 14, 11; Dan. 3, 5. 7), und den Phöniziern (Ez. 8, 14; 16, 23). Bei dem festlichen Umzug des neuernannten Königs Salomo hörte man den Ton der Posaune (Schophar) und den Klang der Flöten aus dem Volk (1 Kön. 1, 40. 41). Das siegreiche Heer des Josaphat kehrte mit Musik nach Jerusalem heim (2 Chron. 20, 28); mit Liedern begrüßte das Volk siegreiche Feldherren (1 Sam. 18, 6. 7; 21, 11). Ueberhaupt begegnen wir dem fortwährenden Gebrauch von Instrumenten zu militärischen Zwecken. Die silbernen Posaunen (4 Mos. 10, 2 fg.) sollen vornehmlich den Aufbruch des Heeres verkündigen; unter ihrem Schall fallen Jericho's Mauern (Jos. 6), das Erheben des Paniers und das Blasen der Posaune sind Zeichen des kriegerischen Appells (Jes. 18, 3).

Eine frühe Vereinigung der Musik mit Religion und Gottesdienst ließe sich schon aus der geschichtlichen Analogie schließen, selbst wenn die Nachrichten unserer biblischen Urkunden noch spärlicher wären. Und wo sie am reichlichsten fließen, in den Büchern der Chronik, ist die größte Vorsicht nöthig. Denn der Verfasser dieser Schriften gibt die Meinung seiner Zeitgenossen wieder, nach welcher alle Cultuseinrichtungen jener Tage ein hohes Alter hätten, ganz wie die kath. Geschichtschreibung ihre Institutionen gern in ein hohes Alterthum zurückversetzt (vgl. Graf, „Zur Geschichte des Stammes Levi“ im „Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes“, I, 70). So führt die Chronik fast die gesammte Einrichtung der Tempelmusik, wie sich dieselbe in den nachexilischen Zeiten ausgebildet hatte, nicht nur „auf das Gebot des Königs David“ zurück (1 Chron. 16, 4), sondern sogar auch auf das der ältern Propheten Gad und Nathan (2 Chron. 29, 25), um jenen kirchl. Bräuchen ein unmittelbar göttliches Siegel aufzudrücken. Da aber die Chronik die gottesdienstliche Musik noch vor der Erbauung des Tempels

bedeutend entwickelt sein läßt, so konnten sich hier Spuren rein historischer Erinnerungen leichter erhalten. Für eine streng geschichtliche Darstellung der Tempelmusik (für welche bisjetzt kaum Versuche vorliegen) kommen jene Spuren neben den Aussagen der ältern historischen Bücher doch nur in zweiter Linie in Betracht.

Da das ganze Volk Gesang und Spiel liebte, so läßt sich leicht denken, daß auch religiöse Lieder von demselben gesungen wurden, sowol bei besondern Gelegenheiten als auch in gottesdienstlichen Versammlungen; von einer besondern Klasse von Sängern hören wir da nichts. Die ältesten Erwähnungen solcher Gesänge, die das Spiel der Instrumente begleitete, finden sich 2 Mos. 15, 1. 20. 21; 2 Sam. 6, 5. Nach jener Stelle singt das ganze Israel das Danklied für die Errettung aus dem Rothen Meer; dann ergreift Mirjam die Pauke (das Tamburin) und die Weiber wiederholen den Gesang. Wie bei der weltlichen, so finden wir hier bei der religiösen Musik Weiberchöre, deren Gesang und Spiel mit dem der Männerchöre alternirt zu haben scheint. Nach der andern Stelle „jauchzten David und das ganze Haus Israel vor Jahve mit aller Macht mit Gesängen" (so ist mit Thenius nach den LXX die Stelle zu verstehen, während der masorethische Text „mit Hölzern der Cypressen" hat; Luther: „mit allerlei Saitenspiel von Tannenholz") „und mit Zithern und Psaltern und Tamburins und Sistren und Cymbeln", nämlich bei der Ueberführung der Bundeslade auf den Berg Zion. Da diese Feier unterbrochen wird durch den Unfall mit Ussa, so erfolgt sie später wirklich „mit Jubel und dem Schall der Posaune" (2 Sam. 6, 15). Nach V. 14 hat auch David vor der Lade hergetanzt; die Verbindung des Tanzes mit der gottesdienstlichen Musik ist bekanntlich im ganzen Alterthum sehr gewöhnlich (und erstreckt sich sodann bis in den christl. Cultus), sodaß wir, trotz dieser ganz vereinzelten Stelle, auch in Israel eine umfassendere Anwendung des cultischen Tanzes vermuthen können als die Urkunden aufweisen. Dagegen ist wol mit ziemlicher Gewißheit anzunehmen, daß diese alte Sitte, eben weil sie rein volksthümlich war, in den geregelten Tempeldienst nicht aufgenommen wurde. Daher redet weder der Pentateuch vom heiligen Tanz noch weist ihm die Chronik eine Stelle an. Eine ähnliche Bewandtniß hatte es wol mit den Frauenchören. Beim Heiligthum in Silo werden dienende Frauen erwähnt (1 Sam. 2, 22); daß dieselben auch bei Gottesdiensten thätig waren, darauf führt die Analogie. In Ps. 68, 26 wird eine religiöse Procession beschrieben. Die „Sänger" gehen voran; es folgen die Spielleute, zu beiden Seiten gehen Frauen, welche die Adusse schlagen (keineswegs ist dies, wie Hupfeld meint, im Sinne der spätern Cultusformen). Auf Betheiligung von spielenden und singenden Frauen scheinen auch einige der räthselhaften Ueberschriften der Psalmen zu führen, wie Ps. 9, 1, auch wol Ps. 45, 1 („über die Lilien"). Doch ist dies sehr unsicher. Von dem eigentlichen Tempelcultus scheinen indeß die Frauen mehr und mehr ausgeschlossen worden zu sein. Zwar werden Esra 2, 65 unter den zurückkehrenden Exulanten neben den Knechten und Mägden auch „200 Sänger und Sängerinnen" erwähnt, aber in so wunderlicher Verbindung, daß schon Michaelis auf „Ochsen und Kühe" als ursprüngliche Lesart schloß. Entweder ist die Stelle verderbt (vgl. Bertheau zu derselben), was wol das Wahrscheinlichste, oder es ist ein Trümmerstück älterer Nachrichten, mit denen die andern nicht harmoniren. Ganz ebenso ist die parallele Stelle Neh. 7, 67 (wo 245 Sänger und Sängerinnen erwähnt werden) zu beurtheilen. Denn alles, was in den Büchern Esra und Nehemia gesagt ist, vollends nun in der Chronik, führt mit Sicherheit auf die völlige Ausschließung von Weibern bei dem Cultus, offenbar, weil ihre Betheiligung der kirchl. Würde der Gottesdienste zu widersprechen schien. Die Erwähnung der drei Töchter Heman's 1 Chron. 25, 5 hat natürlich nicht diesen Sinn (gegen Schudt, De cantricibus templi bei Ugolini, Thesaurus antiquitatum sacrarum [Venedig 1744—69], XXXII, 644 fg.). Allein ebenso gewiß ist es, daß die Ausschließung erst allmählich erfolgte und wol kaum vor dem Exil vollendet war. Schließt doch auch die Chronik, wo sie nicht die Worte älterer Urkunden geradezu wiederholt, die feiernde Volksgemeinde von Gesang und Spiel aus und überläßt ihr das stille „Gebet"! (vgl. besonders 2 Chron. 29, 28). Daß diese Ausschließung der Gemeinde von der eigentlichen Cultushandlung aber keineswegs ein Ersterben der religiösen Volksmusik mit sich brachte, lehrt wol unser Psalmbuch zur Genüge, besonders das in dasselbe aufgenommene Büchlein von Wallfahrtsliedern (Ps. 120—134). Für das hohe Alter dieser religiösen Volksmusik zeugt weniger 2 Mos. 15, 1 als der Bericht über die Prophetenchöre zur Zeit Samuel's (1 Sam. 10, 5 fg.; 19, 20 fg.). Durch

rauschende Instrumentalmusik suchte man die prophetische Erregung hervorzurufen; zu diesem Zweck läßt auch der Prophet Elisa einen Spielmann kommen (2 Kön. 3, 15). Andere Instrumente bewirkten auch das Gegentheil und beruhigten den aufgeregten Sinn, wie dies die liebliche Erzählung vom Saitenspiel des jungen David am Hof Saul's kundthut (1 Sam. 16, 14 fg.). (Ueber diese Wirkung der Musik ist viel geschrieben worden. Auch Karl IX. suchte nach der Bartholomäusnacht die wilden Beängstigungen durch Musik zu vertreiben. Vgl. Näheres bei Leyrer in Herzog's „Real-Encyklopädie", X, 124 fg.)

Da ebenso wol die dichterische Thätigkeit David's wie auch seine Fürsorge für den Cultus geschichtlich feststeht, so ergibt sich mit großer Wahrscheinlichkeit die Annahme, daß er auch den Hauptheil des Gottesdienstes (neben den Opfern), Gesang und Spiel, zu fördern gesucht haben werde. Eben weil er die Organisation des Gottesdienstes begonnen hat, wurden ihm auch viele der spätern Institutionen zugeschrieben. So weit irrt die Chronik aber nicht vom geschichtlichen Faden ab, daß sie den Cultus vor und nach dem Bau des Tempels identificirt hätte. Sie stellt daher (1 Chron. 15, 16) eine Reihe von Notizen, die sie in ihren Quellen fand, unkritisch zusammen. Es ergibt sich hieraus, daß David wahrscheinlich einen gewissen Asaph mit Bildung einer ständigen Genossenschaft von Sängern und Spielern betraut habe (1 Chron. 15, 17; 16, 7; 16, 37). Fortan hieß diese Zunft der Spielleute „Asaph und seine Brüder". Dieser Innung steht eine andere fast überall zur Seite, die der Thorhüter. Nach 1 Chron. 16, 37—42 diente die Innung Asaph zugleich mit der der Thorhüterzunft (unter Obededom) auf dem Zion; die Zunft Heman neben den Thorhütern (unter Jeduthun) in Gibeon, sowie neben den Zadokiten, welche des Priesteramtes daselbst warteten. Dafür, daß die Genossenschaften der Sänger und Thorhüter ursprünglich noch nicht genau geschieden waren, spricht wol die Andeutung, daß Jeduthun (1 Chron. 16, 41. 42) zu beiden gerechnet wird. Den eigentlichen Priestern scheint jedoch die Begleitung mit den heiligen Trompeten oder Posaunen geblieben zu sein (1 Chron. 15, 24; 16, 6; 2 Chron. 5, 12; 7, 6). Eine spätere Gestaltung gewahren wir 1 Chron. 15, 21. Hier treten bereits drei Chöre oder Innungen von Sängern und Spielleuten auf, nämlich Heman, Asaph, Ethan, daneben zwei Thorhütergruppen (deren einzelne Namen genannt sind) unter der Führung von Sacharja und Mathithja. Die alte Verschmelzung beider Gruppen, der Sänger und Thorhüter, zeigt sich so, daß die Chronik nun die verschiedenen Instrumente unter die genannten Collegien vertheilt. Daß der ausgebildete Tempelcultus mannichfache Theilungen in der Sänger- und Spielerzunft veranlaßte, ist sehr natürlich. Selten wird aber Gesang und Spiel so getrennt, wie an der besprochenen Stelle (Ps. 68, 26), wo den Sängern in der heiligen Procession der Vortritt zugewiesen ist. Die weitern Nachrichten über die Organisation des Tempelchores tragen entweder ganz idealisirenden Charakter (nach 1 Chron. 23, 5 gab es 4000 Tempelsänger; nach Josephus, „Alterthümer", VIII, 3, 7, soll Salomo 40000 Harfen, ebenso viele goldene Sistren, 200000 silberne Trompeten und ebenso viele Kleider für die Sänger haben machen lassen!) oder spiegeln die Einrichtung späterer, wol nachexilischer Zeiten wieder. Die ausführlichste Quelle über die Organisation ist 1 Chron. 25. Die drei Sängerzünfte scheinen vielleicht nicht lange nach Salomo sich nach Asaph, Heman und Jeduthun genannt zu haben (so auch 2 Chron. 5, 12; unter Josia 2 Chron. 35, 15). Vierundzwanzig Gruppen werden genannt; jede enthielt zwölf Meister des Gesanges, sodaß ihre Gesammtzahl 288 betrug. Bei jedem Geschlecht sind „Söhne und Brüder" genannt, ein deutliches Zeichen, daß die Fortpflanzung der musikalischen Fertigkeit theils in den Sängerfamilien stattfand, theils aber auch durch den Zutritt von andern Israeliten, die des Spiels und Gesanges kundig wurden, sodaß sich hier wol eine zünftige, aber schwerlich eine kastenartige Abgeschlossenheit der Tempelinnungen verräth. Die Darstellung 1 Chron. 25 ist dadurch noch sehr interessant, daß die Sänger den Rang von „Propheten" erhalten; Asaph hat geweissagt, Heman heißt „Schauer des Königs", gleich, als wenn sie den alten Sehern Gad und Nathan ebenbürtig gewesen — offenbar Reflex einer Zeit, in welcher der Tempelcultus in hohen Ehren stand und man doch nicht alle Mitwirkenden zu Leviten stempeln wollte, keinesfalls ein specielles Werk des Chronisten, sondern entlehnt aus einer ältern Urkunde, zumal auch die Zahl der Sänger eine mäßige ist. Denn der Chronist selbst will alle, welche beim Tempelcultus beschäftigt waren, von alters her zu Leviten machen, und deshalb wird diesen auch gar häufig das Singen und Spielen zugeschrieben (2 Chron. 7, 6; 20, 21; 29, 25 u. a.), die hierarchische Tendenz verlangte eine höhere Weihe

aller Tempelbeamten. Gleichwol liegt darin nicht ein directer Gegensatz gegen das rein geschichtliche Verhältniß. Freilich deckte sich ursprünglich die Menge der zum Stamm Levi gehörigen Israeliten keineswegs mit der Genossenschaft, welche sich der Pflege der gottesdienstlichen Angelegenheiten widmete. Dort war die Abstammung das entscheidende Merkmal, hier der Beruf (vgl. Graf, a. a. O., I, 70). Sie bildeten zwei Kreise, die sich nicht deckten (so erscheint es meist im Pentateuch und in der Chronik), sondern sich nur schnitten. Denn niemals galt in Israel die rein physische Abkunft als einzige Bedingung zur Volks- oder Stammesangehörigkeit. Die Freizügigkeit mußte hier Mischungen begünstigen, und sicherlich bezeichnete bald nur der Wohnort die Stammesangehörigkeit, höchstens, daß hervorragende Familien die Erinnerung an die alten Stammeszusammenhänge treuer bewahrten. Bei Levi war dieses Merkmal um so fließender, als er kein abgegrenztes Gebiet besaß. Andererseits war im Alterthum dergleichen Kunde, vollends die von priesterlichen Bräuchen, recht eigentlich Sache der Familientradition. Sicherlich bevorzugte man schon früh denjenigen, in dessen Familie die Kenntniß und Uebung der Opferceremonien erblich war. So mußte es kommen, daß, da man von alters her eigentliche Leviten gern zu Priestern nahm (Richt. 18), das unterscheidende Merkmal des Levitismus in nichts anderm bestand als in der Thatsache, daß in der Familie Kenntniß und Uebung von Cultushandlungen herkömmlich war. Die Unterscheidung von Priestern und Leviten erzeugte nothwendig der gegliederte Tempelcultus, der Haupt- und Nebenfunctionen stärker sich scheiden ließ. Die Familien, denen ausschließlich das Opfern und Räuchern zufiel, schlossen sich kastenartig gegen die andern Cultusbeamten ab, und so wurde die Scheidung nicht nur functionell, sondern auch genealogisch, vor allem, als man (seit dem Exil) auf richtige Abstammung ein stärkeres Gewicht zu legen begann. Da zu des Chronisten Zeiten gewiß niemand auch in die niedrigen Tempelinnungen aufgenommen wurde, der nicht seine Abstammung von Mitgliedern derselben Innung oder wenigstens einer verwandten (denn hierin scheint man weniger scrupulös gewesen zu sein) erhärten konnte (Neh. 7, 64), so ist es nur zu leicht denkbar, daß man diese Scheidung auch in die ideal gedachten Zeiten des hohen Alterthums hinauftrug. Die Rangklassen der Cultusbeamten in der Zeit Esra's waren Priester, Leviten, Sänger, Thorhüter, Nethinim, Knechte Salomo's (Esra 1; Neh. 7). Hier werden ganz offenbar die Sänger noch nicht zu den Leviten gerechnet und erscheinen noch kurzweg als „Söhne Asaph's" (vgl. Esra 2, 70; Neh. 7, 1; 10, 40; 12, 45; 13, 10; Graf, a. a. O., I, 219, obgleich andere Stellen freilich die überarbeitende Hand des Chronisten erkennen lassen, wie Neh. 12, 27. 35, wo die Priester zu Asaphiden gemacht werden), übrigens bereits als eine geschlechtliche Innung, als Familiencomplex. Nur 128 von ihnen kehrten aus dem Exil zurück.

Die Kunst des Singens und Spielens wollte aber gelehrt sein. Naturgemäß waren die Häupter der Zunft auch die Lehrer (aber nicht der Fürst Chananja [1 Chron. 15, 22] war der unterweisende Sangmeister, wie Luther und viele andere die Stellung verstanden; er war [vgl. Bertheau zu der Stelle] nur der Leiter derer, die mit dem Tragen der Gefäße sich abgaben, später der Vorsteher und Richter, überhaupt derer, die alle mehr äußere Angelegenheiten zu besorgen hatten). Dahin führt auch der Ausdruck M' nasséach, der sich in den Ueberschriften von 53 Psalmen findet und von Luther fälschlich mit „vorzusingen" übersetzt ist. Ob derselbe als Musikmeister oder als Vorsänger und Vorspieler oder als Componist und Arrangeur zu deuten ist, ist ein ganz müßiger Streit, sofern sicherlich alle diese Functionen eines Dirigenten in seiner Hand vereinigt waren. Die letzte Spur der Tempelmusik finden wir bei dem Fest der Tempelweihe unter Judas Makkabäus (1 Makk. 4, 54). Ueber die weltliche Musik der spätern Zeit, bei welcher griech. Sitte stark mitwirkte, vgl. Sir. 32, 7 fg.; 49, 2; Dan. 3, 10. 15. Die spätern Nachrichten des Talmuds über die ehemalige Tempelmusik enthalten keine Tradition, sondern sind deutlich Spiele der Phantasie.

Ueber die Art und Weise des Singens und Spielens sind wir fast völlig im Unklaren, soweit das bisher Dargestellte uns nicht gewisse Grundlagen darbietet. Weder ziemt es, das Judenthum in der neuern Musik (Lehrer bei Herzog, a. a. O., X, 126) zum Ausgangspunkt zu nehmen noch den heutigen Synagogalgesang. Synagoge und Tempel hatten ganz verschiedene Zwecke; die Gottesdienste an beiden Orten hatten ganz andere Centra; hier das Opfer, dort die Schriftvorlesung und das Gebet. Die Vor-

lesung konnte in keinem andern Ton gehen als in der Form der nationalen Sprechweise, nur schärfer markirt. Die ungemeine Zähigkeit der Ueberlieferung in allen diesen Dingen, die wir bei den Beduinen der Wüste treffen, gibt wol auch hier einen Haltpunkt, zumal die Sprechweise derselben eine merkwürdige Familienähnlichkeit zeigt mit dem Tonfall des ungebildeten Juden, wenn er leidenschaftlich erregt ist. Die Hauptworte werden in hoher Stimmlage scharf herausgestoßen und halb singend gedehnt. War dies auch die vorherrschende Sprechweise der frühern Juden, so leuchtet ein, daß der Synagogalgesang nur die künstlerisch ausgeprägte Form der alten Declamationsweise war, genau so, wie die Quadratschrift die kalligraphische Ausbildung der altsemitischen Cursivschrift. Daher die eigenthümliche Mischung von Sprechen und Singen, wie sie im recitirenden Gesang erscheint. Daß diese Cantillation auch den althebr. Tempelgesang charakterisire, ist daher an sich nicht unwahrscheinlich, jedoch nur nach dem allgemeinen Grundsatz zu verwerthen, daß alles nationale Singen von der Sprechweise eines Volks unwillkürlich seinen Typus zu empfangen pflegt. Vollends die Accente gleichsam als Noten zu betrachten, wie oft geschehen ist, ist schon darum unmöglich, weil sie lediglich der Declamation und dem logischen Verständniß dienen sollten. Sie wären ohnehin eine sehr unvollkommene musikalische Schrift gewesen (vgl. Forkel, „Allgemeine Geschichte der Musik" [Leipzig 1788—1801], I, 152 fg.). Der heutige Orient empfing die Musiknoten nicht vor dem 17. Jahrh. n. Chr. Daraus, daß in Chören gesungen wurde, dürfen wir jedoch sicher schließen, daß die Musik irgendwie gleichartige Zeitmaße werde gehabt haben, also eine Art von Takt. Und ebenso folgt daraus, daß der recitirende Sprechton dem bestimmten Sington werde gewichen sein. Aus beiden ergibt sich aber das Vorhandensein der Melodie. Diese für jedes Lied festzustellen, war offenbar Sache des M' nasséach, des musikalischen Dirigenten. Man hat nun in vielen Ueberschriften von Psalmen die Citation von Liederanfängen finden wollen, nach deren bekannter Melodie das neue Lied gesungen werden sollte, ganz ähnlich wie bei unsern Gesangbuchsliedern. Man scheute sich nicht, die wunderlichsten Anfänge solcher Musterlieder herauszulesen. Es wird schier unverständlich, wenn z. B. tüchtige Forscher ein solches Lied (vgl. zu Ps. 9, 1) mit den Worten anfangen lassen: „Stirb für den Sohn!" Man sollte ihnen als Strafe zudictiren, ein nach Form und Inhalt hebr. Lied mit diesem Anfang weiter auszuführen; die Unmöglichkeit solchen Unterfangens würde ihnen die Augen öffnen. Gleichwol läßt sich die Möglichkeit, daß in den Ueberschriften hier und da Mustermelodien angegeben sind, nicht von vornherein bestreiten, und jenes Wort „Verdirb nicht" (in den Ueberschriften von Ps. 57, 58, 59) läßt sich sogar schwer in anderer Weise deuten und geht wol auf den Anfang eines alten Bußliedes (Ewald). Allein daraus eine Regel zu machen, ist schlechterdings unrichtig. (Einen gleichartigen taktähnlichen Rhythmus verlangt auch die Strophentheilung. Die Melodie wiederholte sich in demselben Lied mehrfach. Die musikalische Möglichkeit solcher Wiederholung verlangt nun gebieterisch, daß die Strophen unter sich mindestens in der Zahl der Hebungen ungefähr gleich waren. Das ist aber nur dann der Fall, wenn man als strophische Einheit den Stichos von wenigen Worten nimmt; unmöglich wird die musikalische Repetition, wenn nur die Verszahl der Strophen sich decken soll.) Hat das gesungene Lied auch eine Harmonie gehabt, sodaß verschiedene Sängergruppen frühzeitig verschiedene Tonfolgen sangen? Hierüber läßt sich noch weniger entscheiden; nichts nöthigt zu dieser Vermuthung, und an und für sich ist es sehr unwahrscheinlich. Wenn Weiber mitsangen, intonirten sie sicher eine Octave höher, schwerlich ist dies aber dem Ohr zum Bewußtsein gekommen. Uebrigens verschwand ja ihre Betheiligung aus dem Tempelcultus nach und nach. Wenn Bartenora Discant singende levitische Knaben einführt, so ist dies eine blose Einbildung; denn von der Thätigkeit unreifer Knaben findet sich keine Spur. Häufiger hat man den Ausdruck „auf der achten" (1 Chron. 15, 21; Ps. 6, 1; 12, 1) auf ein Singen in der Octave gedeutet; aber da es an der ersten Stelle eng verbunden erscheint mit „auf Zithern" und an der zweiten mit „dem Saitenspiel", so ist viel eher an ein Instrument mit acht Saiten zu denken, unangesehen, daß jener Ausdruck die Kenntniß der acht unterschiedenen Haupttöne voraussetzte, was geradezu ein harter Anachronismus wäre. Wir haben mithin uns den Gesang als ein Unisono zu denken. Die Instrumentalbegleitung im eigentlichen Sinn würde freilich eine Harmonie erfordern. Aber es ist sehr die Frage, ob die eigentlich tönenden Instrumente, wie Zithern und Flöten, den Gesang accompagnirten. Wahrscheinlich fand das Spiel der Instrumente in den Pausen des Gesanges statt. Ein solches Zwischen-

spiel bedeutet höchst wahrscheinlich das in den Psalmen so häufig vorkommende Wort Selah, worauf auch die Uebertragung der griech. Version (diapsalma) hinführt (vgl. Böttcher, De inferis rebusque post mortem futuris ex Hebraeorum et Graecorum opinionibus [Dresden 1846], S. 198; Sommer, „Biblische Abhandlungen" [Bonn 1846], S. 1—84; Ewald, „Die Dichter des Alten Bundes" [Göttingen 1866—67], I, 1, 231). Die Ausbildung von Gesang und von Spiel muß schon sehr früh zur Trennung beider geführt haben, wie dies auf den ägypt. Wandgemälden erscheint (Wilkinson, The manners and customs of the ancient Egyptians [London 1841], II, 6). Auf eine künstlerische Zusammenfügung beider läßt sich hieraus nicht schließen und wir werden daher beim Alterniren von Gesang und Spiel als dem wahrscheinlichsten stehen bleiben müssen, mit der Ausnahme, daß einige oder alle Schlaginstrumente zur Markirung des Taktes und Verstärkung der Hebungen dienten. Die hohen Vorstellungen, welche man sich früher und auch jetzt noch hier und da von der Musik der Hebräer machte, um das auserwählte Volk selbst in diesen äußern Dingen zum Ideal zu stempeln, entbehren der Begründung. Selbst Männer wie Eichhorn („Einleitung in das Alte Testament" [Göttingen 1820—24], I, 245) waren davon nicht frei; so, wenn er auf das Vorhandensein von Notenzeichen daraus schließt, daß die Hebräer es in der Musik „zu einer gewissen Höhe" gebracht hatten! Jedenfalls war die „Herrlichkeit" der Musik nur für das Ohr des Orientalen vorhanden.

Von musikalischen Instrumenten werden im Pentateuch 5, in der Bibel überhaupt höchstens 15 erwähnt, während die spätere Tradition (vgl. Schilte, Haggiborim bei Ugolini, a. a. O., XXXII, 24 fg.) deren 36 aufführt. Allein selbst von jenen waren nur wenige volksthümlich, andere mehr für die Tempelmusik bestimmt. Ueber den Ursprung läßt sich wenig sagen. Kennten wir die Formen derselben genauer, so ließe sich in Betreff der Verwandtschaft mit Aegypten Gewisseres behaupten. Das A. T. scheint dem David die Erfindung mehrerer Instrumente zuzuschreiben. Sehen wir ab von 2 Chron. 29, 26; Neh. 12, 36, wo von den „Instrumenten David's" ganz im allgemeinen die Rede ist, so sagen doch 1 Chron. 23, 5; 2 Chron. 7, 6 ganz deutlich aus, daß David habe Instrumente machen lassen, was offenbar nach dem Context auf Erfindung geht. Gibt diese Aussage im Munde des Chronisten auch keinen historischen Stützpunkt,* so verhält es sich anders mit Am. 6, 5: „wie David erfinnen sie sich Instrumente". Zwar will man kelê schîr mit „Kunstspielen" (Ewald) oder „Gesangsweisen" (Umbreit) übersetzen. So gut dies nun auch zur Charakteristik der sorglosen Schwelger passen würde, so ist doch der durchgängige Sprachgebrauch dagegen; es kann eben nichts anderes heißen als „Instrumente", „Geräthe des Gesanges". Enthält diese Stelle auch nur eine Ueberlieferung, so doch eine ungemein alte, die um so unverfänglicher, als hier von einer Verherrlichung David's, ja nur von religiöser Musik, keine Rede ist. Bedenklich ist aber theils der Zusammenhang, da die Erfindung von Instrumenten eben nicht Charakteristikum von Schwelgern und Prassern zu sein pflegt, theils sind es die LXX, welche in den Worten weder etwas von David noch von Instrumenten finden; unmöglich können sie den heutigen Text vor sich gehabt haben. Da somit die textkritische Beschaffenheit der Stelle die inhaltreichen Bedenken stark unterstützt, wird diese ganze Tradition unsicher, obgleich ihr ein gewisser Grad von innerer Wahrscheinlichkeit nicht abzusprechen ist. Wie bei der Instrumentalmusik der Alten überhaupt, können wir auch bei der der Hebräer drei Arten unterscheiden.

I. Schlag- und Bewegungsinstrumente. Dahin gehört 1) die Handpauke, Tamburin (hebräisch tôph, spanisch aduffa), ein handbreiter Reif von Holz, selten von Metall, mit einem Fell überspannt, am Rand bisweilen mit dünnen metallenen Scheiben versehen, noch heute in Arabien, der Berberei, in Spanien gewöhnlich, meist von Weibern gebraucht (2 Mos. 15, 20; Richt. 11, 34; 1 Sam. 18, 6; Ps. 68, 26; Jer. 31, 4), um beim Tanz und bei Gesang den Takt anzugeben; sie wird mit der Rückseite der Hand und mit den Fingern geschlagen. Auf ägypt. Denkmälern findet man Weiberchöre mit viereckigen und runden Handtrommeln (Wilkinson, a. a. O., II, 240). Sie werden in Israel nur da erwähnt, wo es sich um die Betheiligung des Volks an religiösen Aufzügen handelt; aber bei der Tempelmusik fanden sie keine Anwendung (vgl. 2 Sam. 6, 5; Ps. 81, 3; 149, 3; 150, 4). Dagegen waren im Tempel wol 2) die Cymbeln (zelzelim) im Gebrauch, zwei metallene Becken oder Scheiben, die man aneinander schlug. Nach 1 Chron. 15, 19; 16, 5 werden sie gerade den Häuptern der Sängerchöre Asaph, Heman, Ethan (Kap. 16, 42 auch Jeduthun) gegeben, wahrscheinlich, damit diese den Takt markiren konnten. Sie fehlen

auch sonst nicht bei religiösen Feierlichkeiten (2 Sam. 6, 5; 1 Chron. 13, 8; Ps. 150, 4; Esra 3, 10; Neh. 12, 27; 1 Makk. 4, 54). Auch bei andern Völkern dienten sie theils zur Begleitung des Tanzes, theils beim Gottesdienst (Arnobius, Adv. nationes, VII, 33). 3) Die Sistren, wahrscheinlich kleine Eisenstangen, mit Ringen behängt, oben zusammengebogen, unten mit Handgriff; beim Schütteln gaben sie ein Geklingel. Das Sistrum war beim Isisdienst gebräuchlich (Plutarch, De Is. et Osir., Kap. 63) und mag von da nach Palästina gekommen sein. Es findet sich noch oft in den ägypt. Gräberhöhlen. 4) Die Schalischim (1 Sam. 18, 6), mit welchen die singenden Weiber dem aus der Schlacht mit den Philistern siegreich zurückkehrenden Saul und David entgegenkamen, waren wahrscheinlich Triangel (Luther fälschlich: Geigen, da Streichinstrumente im ganzen Alterthum unbekannt sind), die nach Athenäus, Deipnosophist., IV, 175, eine syr. Erfindung sind.

II. Saiteninstrumente. Die Saiten bestanden aus Sehnen, Schafdärmen, gezwirnten Fäden, der Körper des Instruments aus Cypressen- oder Sandelholz (1 Kön. 10, 11 fg.); für das erstere gibt die unrichtige, aber doch immer alte masorethische Lesart der oben erwähnten Stelle 2 Sam. 6, 5 eine gewisse Gewähr. Das beliebteste Streichinstrument war 1) die Kinnor (arabisch kîthâr, griechisch kithara oder kinyra), mit der Hand (1 Sam. 16, 23; 18, 10; 19, 9), später (Josephus, a. a. O., VII, 12, 3) mit dem Plectrum gespielt. Auf den makkabäischen Münzen hat es acht Saiten (Josephus, a. a. O., VII, 10); hier war die Sitte ohne Zweifel beweglich. Da es im Gehen gespielt wurde, ist es nicht gleich der Harfe, wie die jüd. Tradition meint (vgl. Schilte bei Ugolini, a. a. O., XXXII, Kap. 6), mithin auch nicht mit den größern ägypt. Instrumenten in Parallele zu stellen, die sich nur im Sitzen oder Stehen spielen ließen. Niebuhr („Reisebeschreibung nach Arabien" [Kopenhagen 1774—78], I, 277, Tafel 26) verglich das arab. Kussir. David war Meister auf dem Kinnor (1 Sam. 16, 16). Es ward überall gebraucht, wo man Musik machte, vorzüglich, um heiter und fröhlich zu stimmen; es erscheint bei weltlichen Gelegenheiten (1 Mos. 31, 27; Jes. 5, 12), bei umherziehenden Bajaderen (Jes. 23, 16), aber auch bei religiösen Feierlichkeiten (2 Sam. 6, 5; Ps. 33, 2; 43, 4; 49, 5). 2) Das Nebel (griechisch nablium, koptisch nabla) hatte nach Ps. 33, 2; 144, 9 zehn Saiten, nach Josephus (a. a. O., VII, 12, 13) zwölf. Jedenfalls gab es nach Jes. 22, 24 mehrere Arten desselben, nach der Größe und Zahl der Saiten, wie dies auch ägypt. Abbildungen zeigen. Die Saiten standen nicht auf dem Resonanzboden auf, sondern liefen wol über denselben hin, und gaben ihm den Typus einer Laute oder Guitarre, nur daß die Verschiedenheit der Töne nicht durch Griffe und durch die Stärke der Saiten, sondern durch die Länge der letztern hervorgebracht wurde. Darauf soll der Name Nebel, d. i. Schlauch, hinführen, nämlich auf den bauchigen Resonanzboden. Indeß scheint mir, würde der Name noch besser auf das ägypt. Kissar passen, eine Lyra mit fünf (oder auch mehr) Saiten, oben mit Querholz, an den Seiten mit längern Stäben, die nach unten zu convergiren. An diesem untern Theil laufen die Saiten über einen runden Körper, der aus Holz und Fell gebildet ist und eine Art von Sack darstellt. Das „Nebel" wurde wol nur mit Fingern gespielt; heute gebraucht man bei der Kissar auch ein Plectrum von Horn (vgl. Illustrated London news vom 30. April 1870, S. 468). Jener bauchige Körper bildete das Charakteristische, daher der Name „Schlauch". Freilich mag sich daraus die Laute entwickelt haben (dies paßt auch auf die Notiz bei Isidorus Hispalensis, Origines, III, 75, daß das Psalterium die Gestalt eines Delta hatte, sowie mit den Andeutungen Augustin's zu Ps. 31, 26). Es kommt sehr häufig vor bei religiösen und weltlichen Feierlichkeiten, bei Processionen, Triumphzügen u. s. w., und war neben der Kinnor das beliebteste Instrument. 3—5) In Dan. 3, 5 werden mehrere Instrumente genannt, die zum Theil griech. Ursprungs sind und in den Orient eindrangen. So ist das p'santerim nichts anderes als das griech. psalterion, das kitarôs ist das kinnor, die sabka ist die drei- oder viereckige, handbretartige Sambukaharfe, mit welcher morgenländische Hierodulen das Römische Reich durchzogen. Die Ableitung ist dunkel. Ob auch die Gittith (Ps. 8, 1; 24, 1; 81, 1) Name eines musikalischen Instruments gewesen sei, das entweder von dem philistäischen Gath oder dem Danitischen Gath-Rimmon seinen Namen führte, oder ob es (mit Ewald u. a.) „Kelternweise" bedeutete (da gath die Kelter heißt), läßt sich mit Sicherheit nicht bestimmen; in jedem Fall ist die Laute häufige Abweichung der erstern Ansicht ohne genügenden Halt. Ebenso wenig läßt sich die von manchen vermuthete poetische Umschreibung von Instrumenten („Lilien", Ps. 45, 1; vgl. Lanetz bei Ugolini,

a. a. O., XXXII, 618) ohne weiteres widerlegen, so gewiß auch die Bezeichnung „die stumme Taube unter dem Fernwohnenden" (Ps. 56, 1; vgl. Hasäus bei Ugolini, a. a. O., XXXII, 226) höchst unpassend für ein Instrument wäre.

III. Von Blasinstrumenten waren nur einige von besonderer Bedeutung und in häufigem Gebrauch. 1) Das 'Ugab,. das schon 1 Mos. 4, 21 erwähnt wird, außerdem nur Hiob 21, 12; 30, 31; Ps. 150, 4, war nach jüd. Interpreten ein Dudelsack oder eine Sackpfeife, zwei durch einen Sack gesteckte Pfeifen; auf einer derselben wird geblasen, auf der andern, die mit Löchern versehen ist, gespielt, so, wie sie etwa die umherziehenden Pifferari haben. Sie hat einen schreienden Klang und diente nicht zu gottesdienstlichem Gebrauch. Genau so wird (vgl. Schilte bei Ugolini, a. a. O., XXXII, Kap. 11) das Instrument beschrieben, welches Dan. 3, 5; 10, 5 vorkommt und sumephonja heißt; noch heute ist in Italien der Name für Schalmei Samboyna. 2) Chalil, die Flöte, ein rohrartiges Instrument aus Holz, Knochen, Horn, mit Löchern, häufig mit zwei Rohren und Einem Mundstück. Diese Doppelflöte war in Aegypten heimisch und ist noch heute unter den Hirten Palästinas gebräuchlich. Die Flöte erscheint in dem Prophetenchor (1 Sam. 10, 5), bei den Festzügen der Pilger nach Jerusalem (Jes. 30, 29), später (1 Makk. 4, 54) beim Gottesdienst, vor allem beim Laubhüttenfest, immer nur, wo es die Betheiligung des Volks bei einer Feier galt. In den solennen Tempelcultus fand dies Instrument keinen Eingang; es ist auch überwiegend weltlich. Es wird erwähnt bei der Thronbesteigung Salomo's (1 Kön. 1, 40), bei Gelagen und Hochzeiten (Jes. 5, 12; 30, 29), aber auch als Ausdruck der Trauer (Matth. 9, 23; Jer. 48, 36; Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 9, 5). Gewiß gab es verschiedene Arten, je nach der Größe und Zahl der Löcher. 3) Sehr häufig wird das Schophar erwähnt, Horn, Posaune, „Trompete", meistens zum Signalgeben, so zur Verkündigung des Jobeljahres (3 Mos. 25, 9), im Krieg (Hiob 39, 25; Jer. 4, 19. 21; 5, 27), bald den Aufbruch zur Schlacht andeutend, bald die Ruhe nach dem Kampf (2 Sam. 2, 28; 18, 16). Ihr Schall bezeichnete die Nähe der Gottheit (2 Mos. 19, 13 fg.) und rief das Volk zu Festtagen, Bußtagen (Joel 2, 1), zu Bekanntmachungen zusammen oder setzte es von einem drohenden Unglück in Kenntniß (Jer. 6, 1; Am. 3, 6; Ez. 33, 6). Nun aber verordnet das Gesetz (4 Mos. 10, 1—10; 31, 6) über die silbernen Trompeten (chazozerah) den Gebrauch derselben überall da, wo nach den prophetischen und historischen Schriften das Schophar in Gebrauch ist (vgl. den trefflichen Excurs von Credner, „Der Prophet Joel" [Halle 1831], S. 165 fg.). Außer jenem Gesetz wird die Chazozerah vor dem Exil nur noch Hos. 5, 8 erwähnt, und zwar in offenbar rein identischem Parallelismus mit Schophar, was ganz unverständlich wäre, wenn wir nicht die Identität beider Instrumente annehmen. Erst nach dem Exil werden sie in einzelnen Stellen (Ps. 98, 6; 1 Chron. 15, 28; 2 Chron. 15, 14) zusammen erwähnt. Die Meinung Credner's, es soll hier das Bekannte das Unbekanntere erklären, ist freilich nicht stichhaltig (so weit hat Hoffmann in Warnekros' „Entwurf der hebräischen Alterthümer" [3. Aufl., Weimar 1832], S. 599, recht); aber in letzterer Stelle sieht man, daß der Verfasser bei den verschiedenen Namen auch an verschiedene Instrumente dachte, da er so viele von ihnen aufzählt, als er überhaupt kennt; in den Stellen der Chronik dagegen steht es anders. Sie sind geschichtlicher Art und hier setzte sehr wahrscheinlich der Verfasser den heiligern Ausdruck neben den, welchen er in seinen Quellen vorfand. Gleichwol ist eine nachexilische Verschiedenheit der Instrumente ebenso natürlich wie wahrscheinlich. Wie Credner richtig bemerkt, gab es verschiedene Formen des Schophar (Jes. 27, 13); es steht auch Jos. 6, 4. 6 gleichbedeutend mit kéren, das Horn, und war ursprünglich wol nichts anderes. Auch die Mischna sagt, das Schophar sei bald gerade, bald krumm gewesen. Daher schreibt ihm Hieronymus (zu Hos. 5, 8) eine gebogene Gestalt zu; sicherlich hatte man auch gerade Schophars. Als man nach dem Exil den Tempelcultus restituirte, machte man Posaunen von Silber und Erz, welche ausschließlich beim Gottesdienst von Priestern geblasen werden sollten. Man wandte darauf das ältere, mehr onomatopoetische (nicht „unedlere", wie Credner meint) Wort chazozerah an, welches den schmetternden Ton gut versinnbildete. Daneben mochte für den gewöhnlichen Gebrauch die gebogene Form des Schophar fortbestehen. Es liegt hier also eine theilweise Aenderung des Sprachgebrauchs, aber auch ein Auseinandertreten des Genus in seine Species vor. Dem Schophar wird 2 Mos. 19, 13; Jos. 6, 5 ein lang sich hinziehender Ton zugeschrieben, sonst nur ein „Stoßen" oder Schmettern; daraus eine ursprüngliche Verschiedenheit der Instrumente erschließen zu

wollen (Hoffmann bei Warnekros, a. a. O., S. 599), ist unrichtig. Für die Gestalt der priesterlichen Trompeten ist sowol die Stelle bei Josephus („Alterthümer", III, 12, 6) als auch die Abbildung auf dem Triumphbogen des Titus (vgl. Reland, De spoliis templi Hierosolymitani [Utrecht 1716], S. 184 fg.) eine doppelte, gleich sichere Quelle, ebenso die jüd. Münzen. Hiernach waren sie gerade und etwas kürzer als 1 Elle. Eine Mannichfaltigkeit von Tönen ließ sich dadurch nicht hervorbringen. 4) Die Maschrokita (Dan. 3, 5 fg.) übersetzt Theodotion mit σύριγξ, also die Panflöte, zusammengesetzt aus einer Reihe von Rohrpfeifen von verschiedener Länge und Dicke, die noch jetzt bei den Hirten im Orient vorkommt (die spätern Juden nannten so das Klavier). Im Talmud wird noch ein größeres Pfeifenwerk (magrépha) mit Blasebälgen erwähnt (d'Outrein, De instrumento Magrépha bei Ugolini, a. a. O., XXXII, 1122), das zwar als nicht groß geschildert wird, aber doch einen gewaltigen donnerähnlichen Ton hervorgebracht habe. Es soll im zweiten Tempel nicht eigentlich zur Tempelmusik, sondern zu Signalen für die Leviten benutzt worden sein. Eine klare Vorstellung läßt sich von diesem Instrument schwer machen.

Aus dieser Uebersicht der Instrumente können wir abnehmen, daß die Musik der Hebräer einen lauten schmetternden Klang gehabt habe; der eigentliche Wohllaut trat zurück. Die Gesänge selbst scheinen vielleicht antiphonisch vorgetragen worden zu sein, wie dies Philo (De vita contemplativa, II, 484) von den Gesängen der Therapeuten bemerkt. Ein gleichzeitiges Schlagen und Blasen mehrerer Instrumente (ähnlich der Janitscharenmusik) glauben manche (Ewald, a. a. O., I, 1, 217) ablehnen zu müssen, und die Stelle 1 Chron. 15, 19—20 führt in der That darauf hin, daß man später die mit denselben Instrumenten versehenen Chöre abwechselnd spielen ließ. Allein jene vielfache Häufung von Instrumenten, zumal in den oben mehrfach angeführten lyrischen und historischen Stellen, wie 2 Sam. 6, 5; Ps. 98, 5. 6; 150, 3—5; 1 Chron. 15, 28, verbietet, diese Sonderung als durchgängige Sitte aufzufassen; in welchem Umfang man aber die Instrumente combinirte, ist schwer zu sagen. Ueberdies ist dies auch nur bei volksthümlicher Musik berichtet.

Die Literatur über die hebr. Musik ist ebenso reichlich als unkritisch. Vgl. zunächst die oben angeführten Abhandlungen bei Ugolini, a. a. O., Bd. 32; Martini, Storia della musica (Bologna 1751—81), I, Kap. 4 fg.; van Til, „Dicht-, Sing- und Spielkunst besonders der Hebräer" (2. Aufl., Frankfurt a. M. 1709); de la Molette du Constant, Traité sur la poésie et la musique des Hebreux (Paris 1781); Harenberg, Commentationes de re musica vetusta in den Miscellanea Lipsiensia nova, IX, 218 fg.; Pfeiffer, „Ueber die Musik der alten Hebräer" (Erlangen 1779); Forkel, a. a. O., I, 99—184; Saalschütz, „Geschichte und Würdigung der Musik bei den Hebräern" (Berlin 1829), und „Archäologie der Hebräer" (Königsberg 1855—56), I, 272 fg.; Schneider, „Biblisch-geschichtliche Darstellung der hebräischen Musik" (Bonn 1834); das Beste noch bei Winer, „Biblisches Realwörterbuch" (3. Aufl., Leipzig 1847—48), II, 120—125, und Ewald, a. a. O., I, 1, 209—233. Diestel.

Musikalische Instrumente, s. Musik.

Mutter, s. Aeltern und Erziehung.

Myndus (1 Makk. 15, 23), eine alte von Trözene aus gegründete dorische Colonie in der kleinasiat. Provinz Karien, am Jassischen Meerbusen, nordwestlich von Halikarnassus gelegen, mit starken Mauern und einem guten Hafen. Jetzt heißt sie Mendes oder Mendesche; doch wollen andere ihre Lage eher in dem jetzigen Hafenort Gümüschlü-Liman wiedererkennen, wo Beaufort bedeutende Ruinen fand. Vgl. Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VI, III, 242; Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" (Leipzig 1842—44), II, 218. Kneucker.

Myra oder **Myrrha**, eine der bedeutendsten Städte Lyciens in Kleinasien, und daher seit Theodosius II. die Hauptstadt dieser Provinz. Sie lag nicht unmittelbar am Meer, sondern 20 Stadien von der Küste auf und an einem hohen Felsen. Als ihr Hafen galt das ganz in der Nähe liegende Andriaka (jetzt Andraki), wo Paulus auf seiner Fahrt nach Rom landete (Apg. 27, 5). Noch jetzt führt Myra den alten Namen, die Türken nennen sie Dembre, und ihre mächtigen, großentheils aus dem Felsen selbst herausgehauenen Ruinen liegen etwas westlich vom Fluß Dembre. Vgl. Mannert, „Geo-

graphie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VI, III, 166; Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" (Leipzig 1842—44), II, 256. Kneucker.

Myrrhe (mor), ein harziger Saft, der theils von selbst, theils infolge von Einschnitten in die Rinde aus dem baumartigen Strauch Balsamodendron myrrha in Form öliger, gelblicher Tropfen ausschwitzt. Der Strauch wächst im südlichen Arabien wie in dem gegenüberliegenden afrikan. Küstenland. Seine sparrigen grauen Aeste endigen dornig und sind, ähnlich dem Klee, mit gedreiten Blättern besetzt. Aus den kurzgestielten, mit glockigem Kelch gezierten Blüten entwickeln sich braune erbsengroße Beeren. Die Rinde wie das gelblich-weiße Holz des Strauchs duften einen an den Balsam erinnernden Wohlgeruch aus. In noch höherm Maß ist dies bei dem ausgeschwitzten Gummiharz der Fall, das an der Luft allmählich aus einem flüssigen in einen spröden Zustand übergeht. Als das trefflichste gilt das von selbst ausgeschwitzte, zu Markt gebracht in Form röthlichgelber, weiß-gesprenkelter Tropfen. Die schlechtern Sorten haben dunklere Farbe und bestehen aus kleinern oder größern rundlichen oder eckigen Stücken. Von Geschmack ist die Myrrhe bitter, scharf und gewürzig. Griechen und Römer liebten es, dem Wein Myrrhen beizumischen, besonders thaten die Frauen dies gern, weil man glaubte, der Wein verliere dadurch etwas von seiner berauschenden Kraft (vgl. Pauly, „Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft", V, 302; Plinius, XIV, 13, 15. 21, 27). Solchen Wein reichte man nach Mark. 15, 23 auch dem Herrn am Kreuz (s. „Bibel-Lexikon", III, 298).

Den Israeliten diente die Myrrhe hauptsächlich als Parfumerie. Unter das heilige Salböl mußten nach dem Gesetz (2 Mos. 30, 23) 500 Sekel „Myrrhe des Flusses" gemischt werden. Letzterer Ausdruck bezeichnete offenbar die beste Sorte, die Myrrhenthränen. Ueber Kleider und Betten ließ man die weißen, sehr angenehm riechenden Dämpfe streichen, die sich beim Erhitzen des Harzes entwickeln, oder man ließ das letztere im Zimmer in lichter, stark rußender Flamme aufsteigen (vgl. Ps. 45, 9; Spr. 7, 17). Mit Myrrhenöl salbten sich vornehme Frauen (HL. 5, 5; Esth. 2, 12) oder sie legten sich ein Säckchen mit Myrrhe an den Busen (HL. 1, 13). Im Paradiesgarten, wie die Phantasie des Dichters (HL. 4, 14) ihn schaute, wehten auch Myrrhengerüche. Myrrhen und Weihrauch brachten die Karavanen, welche vom Wadi Arabah her über die südlichen Päſſe Kanaans heraufkamen (HL. 3, 6). Solches geschah nicht nur in der alten Königszeit, sondern auch in spätern Jahrhunderten, indem die Nabatäer (s. d.) als Insassen des alten Edom einen schwunghaften Handel mit Myrrhe und Weihrauch betrieben und diese Producte massenhaft in ihrer Hauptstadt Petra auf Lager hatten (Ritter, „Die Sinaihalbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 72 fg.). Unter den kostbaren Schätzen des reichen, vom Dunkel der Ferne verhüllten Morgenlandes wird (Matth. 2, 12) die Myrrhe neben Gold und Weihrauch genannt, und gehörte darum mit zu den Geschenken, welche jene Weisen von ihres Landes besten Gaben dem Jesuskind darbrachten.

Wie man jetzt bei brandigen Wunden Myrrhe, und zwar meist in pulverisirtem Zustand, mit Erfolg als Heilmittel verwendet, so benutzte man früher dieselbe wegen ihrer, die Fäulniß abwehrenden Eigenschaften beim Einbalsamiren (Joh. 19, 39). Vgl. Strumpf, „Systematisches Handbuch der Arzneimittellehre" (Berlin 1845—53), I, 774 fg.; Oken, „Allgemeine Naturgeschichte" (Stuttgart 1833—41), III, 1760; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 364 fg. Furrer.

Myrte (hadás). Dieser Strauch, ausgezeichnet durch seinen feinen Wohlgeruch, seine dunkeln, immergrünen, glänzenden, eiförmigen, kleinen Blätter, seine einzeln stehenden zierlichen Blüten und schwarz-braunen Fruchtbeeren, kommt wildwachsend in allen Gegenden Palästinas vor. So treffen wir ihn unter dem Buschwald des Tabor und Karmel, an den Felswänden des Leontes wie in den Thälern bei Hebron. Die Myrte wird indeß auch künstlich gezogen und fehlt z. B. keinem Garten in und bei Jerusalem. In allzu trockenem Boden kommt sie nicht gut fort. Wenn daher der Prophet Jesaja (Kap. 41, 19; 55, 13) verheißt, es werden in der Wüste bei der Heimkehr Judas Myrtensträucher aufsprossen, so gehört dies in den Rahmen desselben lieblichen Traumbildes, bei welchem die Luftspiegelung (s. d.) in einen wirklichen Wasserteich verwandelt erscheint. Am Laubhüttenfest brauchte man zur Herstellung der Laubhütten unter anderm auch Myrtenzweige (Neh. 8, 15). Sacharja (Kap. 1, 8) sah im Traum einen himmlischen Reiter zwischen Myrtensträuchern auf einem rothen Pferd sitzen an heiliger Stätte. Wie die Palme und die Cyperblume, so wurde auch etwa die Myrte dem lieblichen Mädchen als Name zu-

gedacht, wie z. B. der Esther, deren Name ursprünglich Hadassa, d. i. Myrte, lautete (Esth. 2, 8). Vgl. Lindley, The vegetable Kingdom illustrated (2. Ausg., London 1847), S. 736; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 365 fg.

Furrer.

Mysia hieß eine kleinasiat. Landschaft, welche Paulus auf seiner zweiten Missionsreise durchwanderte und von der aus er ursprünglich Bithynien zu besuchen gedachte, aber „vom Geist gehindert" sich nach Troas wandte (Apg. 16, 7 fg.). Wenn schon aus diesen Andeutungen die ungefähre Lage Mysiens erhellt, so ist doch eine genauere Bestimmung desselben sehr schwierig, indem dieser Name zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes bezeichnete und besonders die Grenze Mysiens gegen Phrygien eine fließende war. Im allgemeinen läßt sich sagen, daß Mysien der Name des Landes war, welches im Osten von Bithynien und Phrygien, im Süden von Lydien, im Westen vom Aegäischen Meer, im Norden von der Propontis und dem Hellespont begrenzt wurde. Dasselbe war nicht gebirgig, theilweise von Sümpfen und Wäldern bedeckt und von mehrern Küstenflüssen, wie dem Caicus, Simois, Skamander, Granicus, durchzogen. Seine fünf Haupttheile hießen: 1) Kleinmysien, 2) Großmysien mit der Stadt Pergamum (Offb. 1, 11; 2, 12 fg.), 3) Troas mit Alexandria-Troas (Apg. 20, 5 fg.; 2 Kor. 2, 12; 2 Tim. 4, 13), Assus (Apg. 20, 13 fg.) und Adramyttium (Apg. 27, 2), 4) Arotis, 5) (in alter Zeit) Teuthrania. Bewohnt wurde Mysien von einem thraz. Volksstamm, der angeblich schon vor dem Trojanischen Krieg nach Asien übergesetzt war, aber erst östlicher wohnte, bis er, von den Bithyniern gedrängt, das nach ihm Mysien genannte Land einnahm, dessen frühere Einwohner Phrygier waren.

Krenkel.

Mytilene, weniger richtig Mitylene, eine griech. Stadt an der Südostküste der Insel Lesbos, gegenüber dem kleinasiat. Festland gelegen, jetzt noch als Kastro eine Stadt mit 14000 Einwohnern, während der Name selbst auf die ganze Insel Lesbos als Midilli übergegangen ist, wird nur einmal in den biblischen Büchern (Apg. 20, 14 fg.) erwähnt und zwar auf der letzten Reise des Paulus von Macedonien nach Jerusalem, indem das Schiff von Alexandria-Troas ihn in Assus aufgenommen, durch den Adramytischen Meerbusen nach Mytilene führte, von dort weiter zwischen Chios und dem Festlande nach Samos, und so nach Milet. Schon die eigenthümliche Lage der Stadt weist auf ihre maritime Bedeutung und auf ihre ursprüngliche Ansiedelung durch fremde, seemächtige Ansiedler hin, Karier und Ionier (Makar oder Makareus [Diodor, V, 8], der Gründer), die auf der überaus reichen, gesegneten Insel Lesbos, welche noch heute durch ihren Olivenreichthum sich auszeichnet, festen Fuß faßten. Sie liegt jetzt auf dem schmalen Halse einer felsigen, hochragenden Halbinsel und weit aufsteigend am Uferrand hin, das Castell befindet sich auf dem Felsen der Halbinsel. Zwei Häfen, ein weiter sich öffnender Nordhafen und ein enggeschlossener Südhafen, an welchem großartige Hafendämme noch sichtbar sind bei aller Versandung, umgeben die Stadt (Conze, „Reise auf der Insel Lesbos" [Hannover 1865], S. 2—15, Tafel 1ᵃ). Die altgriech. Stadt lag allein auf der Insel, von hier aus verbreitete sich die Stadt erst zum Ufer von Lesbos selbst, indem der schmale Meerarm, der Nord- und Südküste verbindet, mehr und mehr zu einem mit Kais versehenen Euripus umgeschaffen wurde, der mitten durch die Stadt ging (Strabo, XIII, 617; Pausanias, VIII, 30, 2). Mytilene ward dann eine der fünf von den äolischen Colonisten unter einem Pelopidengeschlecht, den Penthiliden, auf der Insel Lesbos besetzten Hauptstädte, neben Methymna, Antissa, Eresus, Pyrrha (Pomponius Mela, De situ orbis, II, 7). Hier entfaltete sich ein höchst bedeutendes politisches und poetisches Leben im Laufe des 7. und 6. Jahrh. v. Chr. Wir erinnern nur an den Aesymneten Pittakus, an Alkäus und Sappho; frühzeitig ward musischer Unterricht allgemein (Aelian, Var. hist., II, 15). Gleichzeitig fällt auch die Vormacht zur See und von Mytilene aus wurden Städte in Troas begründet und beherrscht, wie Sigeum, Achilleum, auch Aenus in Thrazien (Herodot, V, 94; Thucydides, IV, 52). In langen, wiederholten Kämpfen sehen aber die Mytilenäer sich ums J. 500 bereits vom Hellespont durch die Athenienser verdrängt und schlossen sich endlich der attischen Symmachie unter Aristides an. Aber die blühende Insel, der freie Unabhängigkeitssinn ihrer Bewohner, trug schwer an dieser untergeordneten Stellung; man machte den Versuch, durch einen συνοικισμός die freien Stadtgemeinden der Insel in Mytilene zu vereinen, wie dies in Rhodus und Syrakus geschah, und durch furchtbare Befestigungen und Hafenbauten, die nun große Stadt unabhängig zu machen.

Es führte dies zu der berühmten, mit aller Energie von beiden Seiten geführten Belagerung Mytilenes durch die Athener unter Paches (Thucydides, III, 1—19, 26—50; Diodor, XIII, 55) im J. 427 v. Chr., und schließlich zur Einnahme der Stadt, zum Abreißen der Mauern und einer Landvertheilung (Kleruchia) an attische Bürger, deren Pächter die alten Einwohner wurden.

In der alexandrinischen Zeit muß Mytilene zu neuer Blüte gekommen sein, wofür auch die Fortdauer dichterischer Wettkämpfe (Plutarch, Vita Pomp., Kap. 42), der herrliche Bau des Theaters, mehrere literarisch bedeutende Männer, wie Theophanes der Historiker, zeugen. Es hatte die Partei des Mithridates mit großem Eifer ergriffen, eine neue Belagerung und Eroberung folgte, wobei der jugendliche Cäsar sich die Bürgerkrone errang (Vellejus Paterculus, II, 18; Sueton, Vita Claud., Kap. 2; Cicero, De lege agrar., II, 16, 40 fg.). Aber Pompejus verzieh auf Fürbitte jenes Theophanes nicht allein der Stadt, sondern gab ihr auch Autonomie und stattete sie, wie dieser, sein Günstling, mit herrlichen Bauten, z. B. Wasserleitung, aus (Strabo, XIII, 617; Plutarch, Vita Pomp., Kap. 42). Mytilene ward nun ein sehr beliebter Aufenthaltsort vornehmer Männer, wo herrliches Klima, eine prächtige Natur, schöne Gebäude, geistiges Leben und politische Ruhe zusammenwirkten; es wird darin Rhodus gleichgestellt (Cicero, Epist. ad familiar., IV, 7; Horaz, Od., I, 7, 1, und Epist., I, 11, 17). Agrippa zog sich eine Zeit lang dahin zurück (Sueton, Vita Tiber., Kap. 10), Germanicus und Agrippina hielten sich hier länger auf, diese um eine Niederkunft abzuwarten (Tacitus, Annal., II, 54).

Und diese „freie Stadt“ (Plinius, V, 31, 39; Dio Chrysostomus, II, 621, 622), diese πρώτη Λέσβου hat fort und fort ihre Lebenskraft auch als byzantinische Stadt bewährt. Noch heute ist sie eine ganz überwiegend griech. Stadt, mit einem Erzbisthum und mit mancherlei Bildungsanstalten und Handel.

Vgl. Pauly, „Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft“, V, 372—374; Boutan, Mémoire sur la topographie et l'histoire de l'île de Lesbos in den Archives des missions scientifiques, V, 273 fg.; Conze, a. a. O. Stark.

N.

Naama, d. i. die „Liebliche“, erscheint im A. T. als ein passender Name für Frauen und Ortschaften. So heißt nämlich 1) die Tochter Lamech's (1 Mos. 4, 22), welche im Orient als Erfinderin des Putzes und Schmuckes gilt und gewöhnlich als Schwester des Tubalkain (s. d.) mit jener Charis (Grazie) zusammengestellt wird, als deren Gemahl Hephästus (Vulcan, d. i. Tubalkain) erscheint (Homer, Ilias, XVIII, 382 fg.). Dagegen wird ein anderes mal (Homer, Odyssee, VIII, 267 fg.) Venus als Gemahlin Vulcan's erwähnt, und es scheint vielmehr der Name der Göttin Naama dem Gott Naaman, dem phöniz. Adonis, zu entsprechen, welchen ja auch die phöniz. Venus liebte. Eine andere Beziehung zu einer Gottheit aus dem Kreis der Esmuniden in der phöniz. Mythologie versuchte Bunsen („Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte“ [Gotha und Hamburg 1845—57], V, I, 345 fg.; II, 67) der Naama zu geben; 2) die Mutter des Rehabeam (1 Kön. 14, 21. 31; 2 Chron. 12, 13) und, nach einer Angabe der LXX (Codex Vaticanus hinter 1 Kön. 12, 24), Tochter des letzten ammonit. Königs Hanun, welcher von David besiegt und von seinen Bundesgenossen verlassen worden war; 3) eine bisjetzt nicht wieder aufgefundene Stadt in der Niederung des Stammgebiets Juda (Jos. 15, 41). Davon verschieden ist jenes Naama (Hiob 2, 11; 11, 1), woher Zophar, einer der drei Freunde Hiob's, kam. Wahrscheinlich muß dieses in der Syrisch-Arabischen Wüste, in der Nähe des Landes Uz (s. d.), nicht gar weit von Theman und Schuah, der Heimat der beiden andern Freunde, gesucht werden. In die Gegend des ostwärts von Petra gelegenen Maon (s. d.) weisen auch die LXX, welche den Zophar als einen „König der Minäer“ bezeichnen, obwol in jener Region bisjetzt noch keine Ortslage oder Ortsbenennung aufgefunden wurde, welche dem Naama des Buchs Hiob entsprechend wäre. Kneucker.

Naaman, s. Naeman.

Naarah (Luther: Naaratha), eine südöstliche Grenzstadt des Stammgebiets Ephraim, zwischen Ataroth (s. d.) und Jericho (Jos. 16, 7), einerlei mit Naaran (1 Chron. 7 [8], 28), bei Josephus („Alterthümer", XVII, 13, 1) als Dorf in der Nähe von Jericho, an der Wasserleitung, bei Eusebius als kleines jüd. Dorf, 5 röm. Meilen, d. i. 2 Stunden, (nordwestlich) von Jericho erwähnt, ist bisjetzt noch nicht wieder aufgefunden. Kneucker.

Naaran, s. Naarah.

Naaratha, s. Naarah.

Nabal, ein reicher Mann aus dem judäischen Geschlecht Kaleb, wohnhaft zu Maon auf dem Gebirge Juda, ziemlich südlich von Hebron, und begütert auf dem etwas nördlich davon gelegenen Berg Karmel, wo er große Schaf- und Ziegenheerden hielt und ein Landhaus hatte, bekannt durch sein unedles, unverständiges und knauseriges Benehmen gegen David (1 Sam. 25). David, welcher, von Saul geächtet, damals mit seinen 600 Bewaffneten und deren Angehörigen als Freibeuter in den Wüsten des südlichen Juda sich aufhielt (s. „Bibel-Lexikon", I, 584), sandte an diesen Nabal, als er sein jährliches großes Schafschurfest am Karmel hielt, einige seiner Leute mit Glückwünschen und der höflichen Andeutung, Nabal werde durch Mittheilung von dem Ueberfluß des Festes den David und seine Leute sich zum Dank verpflichten (wie bei ähnlichen Anlässen noch heute die Scheikhs der benachbarten Wüste sich bei den Ansässigen in Erinnerung bringen; vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 429). Nabal wies die Boten grob und unter den beleidigendsten Aeußerungen ab, und David, in leidenschaftlicher Entrüstung über den angethanen Schimpf, brach sofort mit 400 Mann auf, sich blutig zu rächen. Nur die Klugheit der Frau Nabal's, Abigail, welche, das Geschehene hörend und Böses ahnend, sogleich ein angemessenes Geschenk von Lebensmitteln dem David entgegenzubringen sich beeilte, rettete ihn und sein ganzes Anwesen vor der sichern Vernichtung. Als Nabal, der indeß königlich geschmaust und bis zur Trunkenheit gezecht hatte, am andern Morgen von seiner Frau die Sache erfuhr, wurde er starr vor Schrecken über die That derselben, daß er kein Glied mehr rühren konnte, und starb zehn Tage nachher am Schlag. Seine kluge, schöne und reiche Witwe heirathete bald darauf David. Diese Geschichte, lebensvoll und frisch erzählt, als wäre sie erst heute geschehen, steht nun für immer da als eines jener vielen unübertrefflichen Sittenbilder der Bibel, als ein Denkmal des schimpflichen, engherzigen, mit kurzsichtigem Unverstand gepaarten Geizes und des Ziels, zu dem er führt.

Nur der blinde Widerwille gegen alles, was in der Bibel steht, konnte die englischen und französ. Freidenker und selbst einzelne deutsche Gelehrte früherer und jetziger Zeit verführen, diese Geschichte zum Lob Nabal's und zur Schande des David und der Abigail umzudrehen oder gar ein verbrecherisches Einverständniß der beiden gegen jenen dahinter zu vermuthen. Freilich hatte David kein förmliches Recht auf eine Abgabe, aber er hatte, wenn auch nicht den Nabal speciell, so doch die ganze Gegend durch seine Anwesenheit und seine kühnen Züge vor räuberischen Einfällen fremder Horden geschützt, ohne selbst von den Landsleuten etwas zu rauben (1 Sam. 25, 7. 16. 21). Auch dem Nabal war dieser Schutz zugute gekommen; er mußte es wissen und konnte es von seinen Hirten hören (1 Sam. 25, 16). Ein Dienst, wenn auch ein blos mittelbarer, ist einer Anerkennung und eines Gegendienstes werth. Es war Ehrensache (nach unsern und auch nach morgenländischen Begriffen), gerade bei einer so frohen Gelegenheit und auf eine so höfliche Bitte hin, nicht zu kargen; es war auch Klugheitssache, den mächtigen Mann sich nicht zu verfeinden. Aber der Geiz ließ den Nabal nicht so weit denken; der Geiz kennt auch nicht Ehre und Dankesschuld. Darum stellte sich Nabal unbekannt mit dem Mann, der ihm nicht unbekannt sein konnte, und schimpfte. Daß er aus Anhänglichkeit an Saul den David nicht unterstützte, deutet der Text nicht an. Dem David ist nichts vorzuwerfen als der übereilte Anlauf zur blutigen Selbstrache, den er aber nachher bereute, unter Dank gegen Gott, der ihn vor der Ausführung bewahrt hat (1 Sam. 25, 34); nach altisraelitischem und arab. Begriff von Ehre fällt ihm nicht einmal so viel zur Last, nach diesem durfte er den Schimpf nicht einfach hinnehmen. Daß aber David und Abigail bei dieser Gelegenheit sich kennen und achten lernten, und später sich verbanden, benimmt ihrem Werth nichts; wohl aber erscheint die Strafe des thörichten Geizes dadurch um so empfindlicher. Nabal war, was sein Name bedeutet (1 Sam. 25, 25), ein Thor.

Dillmann.

Nabatäer. Im J. 312 v. Chr. machten König Antigonus und sein Sohn Demetrius Versuche, die Bewohner des Gebirges Seïr zu unterwerfen. Ueber diese im wesentlichen erfolglosen Feldzüge haben wir ausführliche Nachrichten aus guter Quelle bei Diodor (XIX, 94 ff.; kürzer spricht davon Plutarch, Vita Demetr., Kap. 7). Die Griechen fanden da nicht mehr das Volk Edom, sondern die Nabatäer. Die Edomiter hatten, wahrscheinlich bald nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar, den südlichen Theil des entvölkerten Judäa eingenommen, welcher, so dürr er im allgemeinen ist, doch der frühern Heimat noch immer vorzuziehen war. So war selbst die alte Hauptstadt Judas, Hebron, eine edomitische Stadt geworden. Bei Griechen und Römern ist also Idumäa etwas ganz anderes als das alte Edomiterland. Dieses, von seinen Bewohnern ganz oder theilweise geräumt, war nun, vielleicht schon seit geraumer Zeit, durch den Araberstamm der Nabatäer besetzt. Eine gewisse Kunde von diesen Vorgängen hatte noch Strabo (760 C.), welcher die Idumäer für Nabatäer erklärt, die infolge innerer Zwistigkeiten ausgewandert wären und sich den Juden angeschlossen hätten; letztere Angabe bezieht sich darauf, daß die Edomiter seit der Unterwerfung durch Johannes Hyrkanus wirklich das jüdische Religionsgesetz angenommen hatten. In den kanonischen Büchern des A. T. kommen die Nabatäer noch nicht vor, es sei denn, daß man sie mit jüdischen Quellen und Hieronymus (Quaest. in Gen. 25, 13) von Nebajoth, dem ältesten Sohn Ismael's, ableitete. Der Name Nebajoth repräsentirt ohne Zweifel einen arabischen Stamm; geographische und sonstige Gründe begünstigen die Identificirung der Nebajoth und der Nabatäer, aber dieser stehen sprachliche Bedenken gegenüber, deren wichtigstes das ist, daß der Sohn Ismael's auf ein Tau, das Nabatäervolk in seiner wahren Namensform (Nabat, Nabatû) auf ein ṭeth auslautet. Wie dem auch sei, so viel ist sicher, daß die Nabatäer schon zu Antigonus' Zeit ein aufstrebendes Volk waren, welches, aus der Ursprünglichkeit des reinen Nomadenlebens herausgetreten, durch regen Handelsgeist einen weit höhern Gewinn erzielte, als ihm die Bebauung seines äußerst kargen Bodens hätte abwerfen können. Eine ähnliche Stellung nehmen 800 Jahre später die Koraischiten im eigentlichen Arabien ein. Lange hören wir dann nichts von den Nabatäern, bis wir sie wiedertreffen in guten Beziehungen zu den ersten Makkabäern, denen sie Auskunft über die Bewegungen ihrer Feinde geben und sonst behülflich sind (1 Makk. 5, 25; 9, 35). Als unverfälschte Semiten hatten auch sie vielleicht ein Interesse daran, der Befestigung des hellenistischen Reiches und Wesens entgegenzutreten. An der ersten Stelle trifft Judas Makkabäus mit den Nabatäern in der Wüste zusammen, drei Tagereisen jenseit des Jordans, an der andern sein Bruder Johannes unweit Medaba im nördlichen Moab. Wie schon nach dem Pentateuch zum Theil dieselben Völker im Süden und im Osten der israelitischen Länder wohnten, so gab es also auch damals Nabatäer nicht blos im Seïr, sondern auch im Ostjordanlande. Wenn nun schon einige Zeit früher (um das J. 170 v. Chr.) der gottlose Jason, als er nach dem Lande der Ammoniter flieht, hier von „Aretas, dem Tyrannen der Araber“, eingeschlossen wird (2 Makk. 5, 8), so haben wir in diesem wol auch einen nabatäischen Fürsten zu sehen. Denn das Gebiet ist hier wesentlich dasselbe, der Name Aretas, arabisch Ḥâriṯat (griechisch schreibt man Ἀρέτας mit τ, nicht, wie man erwarten sollte, mit Θ, wol wegen des Anklangs an ἀρετή) ist bei den Nabatäerkönigen beliebt, und diese werden oft schlechtweg „Könige der Araber“ genannt. Wann das Königthum bei den Nabatäern begonnen hat, können wir nicht sagen; zu Antigonus' Zeit scheint es noch nicht bestanden zu haben. Der Araberfürst Zabdiel, der den Alexander Balas umbrachte (1 Makk. 11, 17), und Ειμαλκουέ (so etwa scheint die beste Lesart zu sein) ὁ Ἄραψ, der dessen Sohn Antiochus erzog (1 Makk. 11, 39), sind aber schwerlich nabatäische Fürsten. Arabische Dynastien und Stammhäupter gab es ja in Syrien und dessen Nebenländern damals viele. Aber freilich wurden sie alle durch die nabatäischen Könige überragt. Diese benutzten das Sinken des seleucidischen Reichs, um sich nicht blos in der Wüste, sondern auch in den besten Culturstrichen des Ostjordanlandes festzusetzen. Sie erwarben das Hauran, wo Bostra ihr Hauptsitz war, und bemächtigten sich im J. 85 v. Chr. sogar der Stadt Damaskus (Josephus, „Alterthümer“, XIII, 15, 2). Auf der andern Seite müssen sich die Nabatäer auch ziemlich weit südlich ins eigentliche Arabien hinein ausgebreitet haben (Diodor, III, 43; Strabo an verschiedenen Stellen u. a.). Natürlich können wir hier nicht näher auf ihre Geschichte eingehen. Durch viele Münzen und einige Steininschriften sind wir jetzt in den Stand gesetzt, die vollständige Liste der nabatäischen

Könige im letzten vorchristlichen und ersten nachchristlichen Jahrhundert mit ungefährer Bestimmung ihrer Regierungszeiten zu geben (vgl. die Abhandlung des Duc de Luynes, Monnaies des Nabatéens, besonderer Abdruck aus der Revue numismatique [Neue Serie, Paris 1858], Bd. 3, und den Aufsatz des Comte de Vogüé, Monnaies des Rois de Nabatène, Abdruck aus derselben Zeitschrift in seinen Mélanges d'archéologie orientale [Paris 1868]. Durch diese beiden Aufsätze, deren zweiter den ersten wesentlich ergänzt und berichtigt, wird die ältere Liste bei Vincent, Commerce and navigation of the ancients in the Indian Ocean [London 1807], II, 275 fg., welche übrigens nicht einmal die schriftstellerischen Zeugnisse vollständig benutzt, durchaus antiquirt). In der Bibel kommt nur noch ein Nabatäerkönig vor, nämlich Aretas (Aeneas), welcher vom J. 7 v. Chr. bis ungefähr 40 n. Chr. herrschte; es ist der, dessen Beamter den Apostel Paulus in Damaskus verhaften wollte (2 Kor. 11, 32). Wir sehen aus dieser Stelle, daß die Nabatäer, obgleich seit dem J. 62 v. Chr. von den Römern abhängig, doch im Besitz von Damaskus geblieben waren. Mit den jüdischen Fürsten dieser Epoche, sowol den letzten Makkabäern wie den Herodäern, kamen die nabatäischen Könige in mancherlei feindliche und freundliche Berührungen, worüber uns Josephus ziemlich viel mittheilt. Noch zum letzten Kampf gegen Jerusalem stellten sie Hülfstruppen (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 4, 2). Die unglückliche Eroberungssucht Trajan's zerstörte um das J. 104 n. Chr. das blühende Vasallenreich, welches den Culturländern als Wall gegen die Einfälle der Wüstenaraber gedient hatte. Obwol sich der Name der Nabatäer noch lange erhielt, so bildeten sie doch keinen Staat und eigentlich auch kein Volk mehr.

Die Nabatäer sind jedenfalls ein merkwürdiges Volk, welches auf einem sehr wenig begünstigten Boden eine bedeutende Cultur entwickelt hat, während ihre Vorgänger, die Edomiter, immer auf einer ziemlich tiefen Stufe geblieben zu sein scheinen. Für die Blüte des nabatäischen Volks zeugen noch heute die Ruinen ihrer Hauptstadt Petra mitten in der Oede des Seïr. Man hat längst vermuthet, daß Πέτρα nur die griechische Uebersetzung des Namens Séla, d. i. Fels, ist, das als Namen einer wichtigen Stadt der Edomiter vorkommt (2 Kön. 14, 7; Jes. 16, 1). Jetzt läßt sich nachweisen, daß Petra noch im Mittelalter Sal hieß, und wir können also nicht daran zweifeln, daß auch die Nabatäer ihre Stadt mit diesem (ursprünglich edomitischen) Namen benannten.

Sämmtliche Zeugnisse der Alten erklären die Nabatäer für Araber. Damit stimmt überein, daß die Namen der Nabatäer auf Münz- und Steininschriften durchweg echt arabisch sind. Man muß daher jetzt die Ansicht Quatremère's, daß die Nabatäer ein aus Babylonien stammendes aramäisches Volk gewesen, als falsch ansehen. Freilich bedienten sie sich des Aramäischen als Schriftsprache, weil das Arabische damals noch als ein roher Jargon galt; aber gerade aus ihren aramäischen Inschriften läßt sich noch erkennen, daß das Arabische ihre eigentliche Sprache war. Wie es aber kam, daß die Araber viele Jahrhunderte später gerade die aramäischen Landleute „Nabatäer" nannten, habe ich zu erklären gesucht in einem Aufsatz in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XXV, 113 ff.

Die jüdischen Uebersetzungen gebrauchen den Namen „Nabatäer" nicht blos für Nebajoth, sondern auch für Kedar und für Ludim (s. Lud). Nöldeke.

Nabel, nach der hebr. Wortbedeutung das Zusammengedrehte oder Zusammengeknüpfte, daher das hebr. Wort zugleich die Bedeutungen Nerv, Sehne, Nabelschnur (Ez. 16, 4) haben kann. Spr. 3, 8 ist wahrscheinlich nach besserer Punktation zu übersetzen: „So wird Heilung zutheil deinem Leib (Fleisch)"; HL. 7, 3 aber ist nicht der Nabel, sondern der weibliche Schos gemeint. Wittichen.

Nachfolge Jesu. Mit Recht preist man es als einen der wesentlichsten Vorzüge des Christenthums, daß es in der Person seines Stifters ein sittliches Ideal von der höchsten Vollendung, und zwar ein wahrhaft geschichtliches, aufgestellt hat. Wenn auch die erste Bedingung der Erlösung der Menschheit aus ihrem tiefen Verfall und der Zurückführung derselben aus ihrer Gottentfremdung in das normale, harmonische Verhältniß zu Gott die war, daß die vielen und schweren Irrthümer, welche den Geist der Menschen verdunkelten und die Hauptquelle des herrschenden sittlichen Verderbens geworden waren, entfernt, und die höchsten religiösen und sittlichen Ideen, in ihrer vollkommensten Reinheit, in das menschliche Bewußtsein eingeführt wurden, so ist doch gewiß, daß das Christenthum, wäre es blos als Lehre in die Welt eingetreten, sich nicht erhalten und die Mensch-

heit aus der fürchterlichen Krisis, in die sie gerathen war, gerettet haben würde. Eine abstracte Lehre, wäre sie noch so wahr und erhaben gewesen, würde auf die Geister der Menschen keinen hinreichenden Eindruck gemacht und nicht mächtig genug auf die Gemüther eingewirkt haben. Sie würde außerdem früh verkannt, entstellt worden und nach und nach in Vergessenheit gerathen sein. Sollte sich die Lehre Christi in ihrer Reinheit erhalten und die Menschheit zu einem neuen Leben erwecken, so war es durchaus nöthig, daß sie sich in seiner eigenen Persönlichkeit verkörperte und in thatsächlicher Realität darstellte. Ist doch nicht zu leugnen, daß zu allen Zeiten das Christenthum seinen erleuchtenden, bessernden und beseligenden Einfluß auf die Gläubigen nicht allein durch seine Lehre, sondern noch mehr durch die ihnen entgegengeführte idealische Gestalt des Erlösers hervorgebracht hat. Außerdem ist zu bemerken, daß auch die Lehre des Christenthums, für sich allein, nimmermehr im Stande gewesen wäre, einen neuen religiös-sittlichen Verein, ein Reich Gottes, eine Kirche, ins Leben zu rufen, was doch eine andere unumgänglich nothwendige Bedingung war, die erfüllt werden mußte, wenn die Menschheit aus ihrem Verderben erlöst, von neuen Lebenkräften durchdrungen und in neue Bahnen der Entwickelung eingeführt werden sollte, aus dem natürlichen Grunde, weil alle geistige Entfaltung und Vervollkommnung nur in dem lebendigen Verkehr der Geister mit andern Geistern gedeihen kann, und daher einen geistigen Verein, zu welchem sie gehören, voraussetzt. Wäre Jesus nicht eine ideale Persönlichkeit gewesen, wo hätte die glühende Begeisterung herkommen sollen, mit welcher die Apostel an ihm hingen, die unverbrüchliche Treue, mit der sie ihrem Beruf oblagen, die unerschütterliche Beharrlichkeit und der erhabene Muth, mit welchen sie das Werk der Verbreitung des Evangeliums fortsetzten bis zum Ende ihres Lebens? Nur als sittliches Ideal konnte Jesus das unvergängliche Fundament der Kirche werden (Eph. 2, 20); nur von einem solchen konnte der Geist ausgehen, welcher seine Kirche in beständiger Bewegung und unaufhörlichem Fortschritt erhält; nur ein solches konnte für die Kirche das glorreiche Musterbild sein, dem sie in ihrer rastlosen Evolution zustreben soll. Es folgt hieraus, daß die Idealität Jesu Christi ein nothwendiges Element in seinem ganzen Erlösungswerk ist. Ohne sie würde seine Lehre wirkungslos geblieben und nach und nach wieder untergegangen sein; ohne sie wäre die Stiftung der Kirche nie zu Stande gekommen. An sie knüpfen sich sogar die höchste Bedeutung, die wir seinem Tode zuschreiben, und die heilsamsten Wirkungen, die derselbe auf die Christenheit geäußert hat. Denn wie könnten wir in diesem seinem Tode ein sicheres Unterpfand der Gnade Gottes und unserer Versöhnung mit ihm erblicken, wenn wir nicht die Ueberzeugung in uns trügen, daß er als ein sündenfreies Opfer am Kreuz gestorben ist? Es ist daher nicht genug gesagt, wenn man den Satz aufstellt, daß ein Christenthum ohne Christus nicht denkbar sei, sondern man muß vielmehr sagen, daß die Denkbarkeit des Christenthums die höchste sittliche Idealität Jesu Christi im historischen Sinn zur nothwendigen Vorbedingung hat.

Darum ist es von unendlicher Wichtigkeit, daß diese sittliche Idealität Jesu uns auf eine, jeden Zweifel ausschließende Weise verbürgt ist. Für dieselbe sprechen zunächst die in den Evangelien vorkommenden Selbstzeugnisse Jesu, welche offenbar der Ausdruck eines, auch von dem leisesten Schuldbewußtsein unberührt gebliebenen Gemüthes sind. Wollte man sagen, daß Aussprüche wie die: Er thue allezeit, was dem Vater gefalle (Joh. 8, 29), seine Speise sei die, daß er thue den Willen dessen, der ihn gesandt habe und vollende sein Werk (Joh. 4, 34), doch nur auf eine hohe Stufe sittlicher Bildung, nicht gerade aber auf sittliche Urbildlichkeit hinweisen, und daß selbst die kühne Frage: Wer kann mich einer Sünde zeihen? (Joh. 8, 46), nichts beweise, weil ja die, an welche Jesus sie richtete, ihn während des bei weitem größten Theils seines Lebens nicht gekannt hätten, so haben wir noch die von Johannes aufbehaltenen bedeutungsvollen Worte: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10, 30), und: „Wer mich sieht, der sieht den Vater“ (Joh. 14, 9). Denn wir erachten es als selbstverständlich, daß die Gottheit nur mit einem auf der Stufe höchster sittlicher Idealität stehenden Wesen in eine Gemeinschaft, die als ein Einssein mit ihr bezeichnet werden kann, eintreten, und daß nur ein solches Wesen ohne frevelhafte Anmaßung sich für ein Abbild des allheiligen Gottes ausgeben konnte.

Mit diesen Selbstzeugnissen Jesu vereinigen sich die Stellen, in welchen einige seiner vertrautesten Jünger den Eindruck zu erkennen gaben, welchen er, während der ganzen Zeit, in der sie mit ihm in der vertrautesten Verbindung gestanden, auf sie gemacht hatte.

Höchst beachtungswürdig ist es gewiß, daß selbst sein Verräther bekennen mußte, er habe unschuldiges Blut verrathen (Matth. 27, 4), und gerade deswegen in die entsetzlichste Verzweiflung gerieth. Der 1. Johannesbrief bezeichnet ihn (Kap. 2, 1. 29; 3, 7) mehrmals schlechthin als den Gerechten, ebenso der 1. Petrusbrief (Kap. 3, 18); außerdem wird Apg. 3, 14 den Juden zum Vorwurf gemacht, den Heiligen und Gerechten verleugnet zu haben. Beide Briefe bezeugen (1 Petr. 2, 22; 1 Joh. 3, 5), daß er nie eine Sünde gethan habe, und daß nie ein Betrug in seinem Munde erfunden worden sei. Der 1. Petrusbrief erklärt ihn (Kap. 1, 18. 19) für ein unschuldiges und unbeflecktes Lamm, durch dessen theueres Blut wir erlöst worden seien.

Sollte jemand sowol gegen jene Selbstzeugnisse Jesu als gegen die Zeugnisse, welche die Apostel von ihm ablegen, den Einwurf erheben, daß die Authentie der Schriften des Johannes und des Petrus, in welchen die meisten derselben vorkommen, zweifelhaft sei, und daß uns auch nichts dafür bürge, daß die in der Apostelgeschichte enthaltenen apostolischen Reden der genaue Ausdruck dessen sind, was die Apostel wirklich gesagt haben, so wäre ihm zu entgegnen, daß auch in diesem Fall jene Zeugnisse doch als solche betrachtet werden müßten, die aus der ältesten christl. Tradition entsprungen sind, und daß ihrerseits diese Tradition auf den Eindruck, den Jesus in der Wirklichkeit auf seine Jünger gemacht hatte, und aus welchem allein wir ihre grenzenlose Begeisterung für ihn erklären können, zurückgeführt werden müßte.

Ein Nachklang desselben tiefen, unauslöschlichen Eindrucks der wunderbar erhabenen Persönlichkeit Christi sind zuverlässig auch die Stellen, in welchen Paulus von ihm aussagt, daß er Gott gehorsam gewesen sei bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz (Phil. 2, 9); daß Gott den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht habe (2 Kor. 5, 21); gleichwie die, in welchen der Verfasser des Hebräerbriefs Jesum als den Hohenpriester bezeichnet, der versucht worden sei allenthalben, gleich wie wir, doch ohne Sünde (Kap. 4, 15); der nicht täglich nothwendig hätte, wie die jüd. Hohenpriester, zuerst für seine eigenen Sünden Opfer darzubringen, danach für des Volkes Sünden (Kap. 7, 27), sondern der heilig, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern abgesondert, höher denn der Himmel (Kap. 7, 26), einmal durch sein Blut in das Heilige eingegangen sei und eine ewige Erlösung gefunden habe (Kap. 9, 12).

Wollten wir aber auch von allen diesen Zeugnissen absehen, so haben wir, als sichere Gewährleistung seiner sittlichen Idealität, sein Bild, wie es uns in den Evangelien erscheint. Mag auch das ethische Bild, welches im vierten Evangelium von Christo entworfen wird, nicht in allen und jeden Punkten mit dem von den Synoptikern aufgestellten zusammentreffen, so wird man doch eingestehen müssen, daß alle diese Unterschiede nur Unwesentliches betreffen. Es ist im Grunde derselbe Christus, der uns in allen Evangelien entgegentritt. Und wer wagte es nun zu leugnen, daß, was sittliche Reinheit und Erhabenheit betrifft, in der ganzen Weltgeschichte kein einziger Charakter vorkommt, der mit dem, welchen Christus in der evangelischen Geschichte zu erkennen gibt, auch nur von fern verglichen werden könnte? Es spricht sich in ihm eine Mischung von Hoheit und Demuth, von Ernst und Heiterkeit, von Strenge und Milde, von männlicher Stärke und Zartheit der Empfindung, von inniger Anhänglichkeit an sein Volk und dem großartigsten Universalismus, eine Liebe zu Gott und den Menschen, eine vor keinem Opfer, nicht einmal vor dem schmachvollsten Tode, zurücktretende Hingebung aus, wie wir sie sonst nirgends antreffen. Als Princip seines ganzen sittlichen Lebens und Wirkens gibt sich eine, bis zur höchsten Potenz gesteigerte geistige Gemeinschaft mit Gott, ein ununterbrochenes Leben in dem Vater und des Vaters in ihm zu erkennen. Aus dieser Einheit mit Gott schöpft er nicht nur die Idee des Werks, dessen Ausführung er als seine von Gott ihm gestellte Lebensaufgabe betrachtete, sondern auch alle Kräfte, die er zur Realisirung desselben nöthig hatte. Nirgends äußert sich bei ihm auch nur die leiseste Spur eines Schuldgefühls, nie wird seine Gemeinschaft mit Gott durch einen flüchtigen Schatten getrübt. Auch ist sein in den Evangelien uns erscheinendes Bild kein abstractes, lebloses, sondern besitzt eine Concretheit, Lebendigkeit, Originalität und Klarheit, die an seiner historischen Wahrheit nicht zweifeln lassen. Wer hätte es auch erdichten sollen? Keiner der Propheten der Vorzeit vermochte sich zu der Herrlichkeit eines solchen Messiasbildes zu erheben; und daß die Apostel zur Erdichtung eines solchen Charakters nicht fähig waren, geht zur Genüge daraus hervor, daß sie ja Jesum nicht einmal ganz zu begreifen ver-

mochten. Wir müssen demnach dieses Christusbild als ein der historischen Wirklichkeit vollkommen entsprechendes betrachten, und können deshalb auch an der sittlichen Urbildlichkeit des Erlösers nicht zweifeln (vgl. Strauß, „Das Leben Jesu für das deutsche Volk" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 207, 208; Schenkel, „Das Charakterbild Jesu" [3. Aufl., Wiesbaden 1864]).

Freilich tritt uns jetzt die wichtige Frage entgegen, ob wir diese sittliche Idealität Jesu als eine absolute oder als eine relative zu betrachten haben? Es ist hier nicht der Ort, auf eine weitläufige Untersuchung über diese Frage einzugehen; indeß können wir sie auch nicht ganz umgehen, weil die Lösung derselben auf die Nachfolge Jesu nicht ohne Einfluß ist. Wir werden uns daher auf wenige Bemerkungen beschränken, die, ohne die Frage auf eine erschöpfende Weise zu beantworten, genügen, um erkennen zu lassen, wie sie unsers Erachtens zu erledigen ist (s. im weitern Sündlosigkeit Jesu).

Daß die Kirche sich von frühen Zeiten her zu dem Glauben an die vollkommene Sündlosigkeit (Anamartesie) Jesu bekannte, ist sehr begreiflich, denn es hing mit den in ihr allgemein anerkannten Dogmen von der Gottheit Christi und seinem stellvertretenden Opfertod zusammen. Wie hätte man es sich auch anders denken können, als daß der im Fleisch erschienene Sohn Gottes eine absolut sündenfreie Persönlichkeit gewesen sei, und daß der, welcher für die Sünden der Welt am Kreuz starb, ein solcher habe sein müssen, der für keine eigenen Sünden zu büßen hatte (Hebr. 7, 26. 27). Allein es ist evident, daß diese Deduction der absoluten sittlichen Idealität Jesu nur dann als eine gegründete angesehen werden könnte, wenn die Prämissen, von welchen sie ausgeht, von unbestreitbarer Wahrheit wären, was wir nicht zugeben können. Ueberhaupt ist die vollkommene Sündlosigkeit Jesu aus aprioristischen Gründen nicht zu erweisen. Ebenso wenig aber kann sie a posteriori dargethan werden; denn nicht zu beseitigen ist der gegen alle aposterioristischen Gründe sich erhebende Einwurf, daß die Verbindung der Apostel mit Jesu nur von kurzer Dauer war, und daß für sie wie für uns der bei weitem größte Theil des Lebens Jesu in tiefes Dunkel gehüllt blieb. Ist aber die absolute Sündlosigkeit Jesu kein Gegenstand einer eigentlichen Demonstration, so kann sie, auf der andern Seite, auch nicht widerlegt werden. Müssen wir auch zugeben, daß die Sittlichkeit Jesu das Product allmählicher Entwickelung war, so ist doch kein Grund vorhanden, der uns zwingen könnte, eine ganz normale, folglich sündenfreie sittliche Entfaltung für eine reine Unmöglichkeit zu halten. Der auf den Ausspruch Jesu, „niemand sei gut denn der einige Gott" (Matth. 19, 17; Luk. 18, 19), gegründete Einwurf gegen die vollkommene Sündlosigkeit Jesu scheint uns deshalb von keiner Wichtigkeit zu sein, weil Jesus hier offenbar unter dem Wort „gut" eine absolute, auch die Möglichkeit des Sündigens ausschließende Heiligkeit versteht, die allerdings nur Gott zukommen kann. Ebenso wenig kann man sich zur Bestreitung seiner vollkommen sittlichen Idealität auf seine Versuchungen berufen, weil die Versuchung nicht an und für sich schon Sünde ist, sondern nur dann zur Sünde wird, wenn sie determinirend auf den Willen einwirkt. Es bleibt daher, wie es der Verfasser des Hebräerbriefs (Kap. 4, 15) anerkennt, ganz möglich, daß Jesus versucht wurde gleich wie wir, doch ohne Sünde. Noch weniger scheint es uns zulässig, aus einigen Handlungen Jesu auf seine Sündhaftigkeit zu schließen, weil ja unsere Kenntniß von diesen Handlungen zu unsicher und zu dürftig ist, um uns zu erlauben, ein entschiedenes Urtheil über ihren sittlichen Charakter zu fällen.

Es genügt uns, zu wissen, daß er auf seine Jünger den Eindruck eines auf der höchsten Stufe der sittlichen Vollendung stehenden Menschen machte; und dies ist ja gerade noch immer der Eindruck, den sein aus den Evangelien uns entgegentretendes Bild auf uns hervorbringt. Und mehr brauchen wir auch nicht, um in Jesu das höchste, im Laufe der Weltgeschichte erschienene sittliche Ideal anzuerkennen, und zu begreifen, daß es für jeden Christen eine heilige Pflicht ist, nach höchstmöglicher Verähnlichung mit ihm zu streben.

Jesus selbst verlangt von seinen Jüngern, daß sie ihm nachfolgen. Wer sein Schüler sein wolle, der solle sich selbst verleugnen, sein Kreuz auf sich nehmen und ihm folgen (Matth. 16, 27). Seine Jünger sollten sich untereinander lieben wie er sie geliebt habe, und daran sollte jedermann erkennen, daß sie seine Jünger seien, so sie Liebe untereinander haben (Joh. 13, 34. 35). Nachahmen sollten sie ihm auch in der Demuth, von welcher er ihnen in der symbolischen Handlung der Fußwaschung ein Beispiel gegeben

hatte (Joh. 13, 12—17). Mit diesen Ermahnungen Jesu verbinden sich die Aufforderungen der Apostel zu treuer Nachfolge Jesu. Wer da sagt, daß er in ihm bleibe, der soll auch wandeln gleich wie er gewandelt habe (1 Joh. 2, 6). Er habe uns ein Vorbild hinterlassen, daß wir sollen nachfolgen seinen Fußstapfen (1 Petr. 2, 21). Wir sollen die Tugenden dessen verkünden, der uns berufen hat von der Finsterniß zu seinem wunderbaren Licht (1 Petr. 2, 9), und überall aufsehen auf den Vorgänger und Vollender unsers Glaubens (Hebr. 12, 2. 3). Diese Nachahmung Jesu solle sich darauf gründen, daß wir uns seine Gesinnung aneignen (Phil. 2, 4), seinen Geist in uns aufnehmen und uns von demselben durchdringen und beleben lassen; denn wer Christi Geist nicht habe, der gehöre nicht unter die Seinen (Röm. 8, 9). Dieser Geist Christi ist wesentlich ein Geist der Liebe. Darum sollen wir wandeln in der Liebe, gleichwie Christus uns geliebt hat (Eph. 5, 2). Es versteht sich von selbst, daß diese ganze Nachfolge Christi zur ersten Bedingung den Glauben an ihn hat. Ist dieser Glaube rechter Art, so vermittelt er zwischen dem Christen und seinem Erlöser eine innige geistige Lebensgemeinschaft (1 Joh. 1, 3; 3, 24; 4, 13). Der Christ wird eins mit Christo, gleich wie dieser mit dem Vater eins war (Joh. 17, 21—23). Vermöge dieser Gemeinschaft mit Christo schöpft der Christ aus ihm alle seine höhern Lebenskräfte, wie die Rebe nur in dem Weinstock lebt und durch die ihr aus demselben zufließenden Kräfte und Säfte gedeiht und Frucht bringt (Joh. 15, 4). Vermöge ihrer verklärt sich der Christ in das Bild Christi, also, daß Christus in ihm eine Gestalt gewinnt (Gal. 4, 19), und er mit Paulus sagen kann: „Ich lebe; doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dargegeben" (Gal. 2, 20).

Kaum braucht übrigens bemerkt zu werden, daß diese Nachfolge Jesu sich nur auf dasjenige, was in dem Verhalten Christi das allgemein Sittliche war, beziehen kann, und daß es strafbare Anmaßung wäre, wenn wir auch das, was in der Besonderheit seines Wesens und seines Berufs begründet war, zum Gegenstand unserer Nachahmung machen wollten. Mit der kath. Kirche aus der Ehelosigkeit und Armuth Jesu die Verdienstlichkeit des freiwilligen Cölibats und der selbsterwählten Armuth erweisen zu wollen, wäre verwerfliche Thorheit, und noch sinnloser der Wahn, durch die Uebernahme zweckloser Leiden für die Sünden der andern büßen, und so seinen Kreuzestod nachahmen zu wollen. Wir wollen jedoch damit nicht sagen, daß solche in der Besonderheit des Wesens und des Berufs Christi gegründete Züge gar nichts Nachahmungswürdiges für uns haben. Allein das ist doch immer nur das in ihnen sich aussprechende allgemein Sittliche. So liegt allerdings in seiner Armuth und Ehelosigkeit die Verpflichtung zur Verzichtleistung auf irdischen Wohlstand und das eheliche und häusliche Glück, wenn der aus innerm Drang erwählte Beruf es durchaus erheischt, und in seinem Kreuzestod eine feierliche Aufforderung zu vollkommener Selbstverleugnung und einer zu den schwersten Opfern bereiten Menschenliebe (1 Joh. 3, 16). Vgl. Ullmann, „Die Sündlosigkeit Jesu" (7. Aufl., Gotha 1863); Dorner, „Ueber Jesu sündlose Vollkommenheit" (Gotha 1862); Reinhard, „System der christlichen Moral" (Wittenberg 1788—1815), II, 370 fg. Bruch.

Nächster, seiner eigentlichsten Bedeutung nach denjenigen bezeichnend, der uns am nächsten steht, am innigsten mit uns verbunden ist, kommt schon in der Form Nahisteno und zur Bezeichnung des Blutsverwandten in der Evangelienharmonie Otfried's aus dem 9. Jahrh. vor; in der Uebersetzung der Evangelienharmonie des Tatian aus dem 8. Jahrh. bedeutet es, in der Form Nahisto, den Nachbar (vgl. Adelung, „Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuchs der hochdeutschen Mundart" [2. Aufl., Leipzig 1793—1801], u. d. W.). Die umfassendere Bedeutung, welche das Wort in dem heutigen Sprachgebrauch hat, nach welcher es jeden Menschen, ohne Unterschied der Nationalität, des Glaubens, der Bildung und des Ranges, bezeichnet, dem wir im Leben begegnen und der ein Object unserer Wirksamkeit werden kann, ist aus unserer deutschen Bibelübersetzung entsprungen, die sich desselben im N. T. bedient zur Uebertragung des Wortes (Plesion), welches in der griech. Profanliteratur auch im Sinn von Nachbar vorkommt, aber in dem hellenistischen Idiom dem hebr. Wort Reah entspricht, welches bei den Israeliten von jedem gebraucht wurde, mit dem man im Leben zusammentraf und in irgendeiner Weise Umgang hatte. Uebrigens hat dieses Wort im A. T. mehrfache Bedeutungen, die indeß alle in der angegebenen Grundbedeutung ihre Wurzel haben. So

finden wir es gebraucht von den vornehmsten Würdenträgern nach dem König (1 Sam. 23, 17); in andern Stellen bezeichnet es nähere Bekannte, Freunde, wie z. B. die Freunde Hiob's (Hiob 2, 11); auch der Geliebte eines Weibes wurde mit diesem Wort bezeichnet (HL. 5, 16). In nicht wenigen Stellen bedeutet es den Volksgenossen, unzähligemal aber wird es in dem ganz allgemeinen Sinn von jedem Menschen, mit dem wir im Leben zusammentreffen und welcher Gegenstand unsers Handelns werden kann, gebraucht.

Betrachtet man die vielen Stellen des A. T., welche das gegen den Nächsten zu beobachtende Verhalten vorschreiben, so erkennt man, daß dem Hebräer die wesentlichsten Pflichten, die wir gegen andere Menschen zu erfüllen haben, keineswegs unbekannt waren. Gerechtigkeit, Treue, Friedfertigkeit, Eintracht, Milde, Versöhnlichkeit und Wohlthätigkeit werden ja häufig und auf das dringendste eingeschärft. Alle diese Pflichten werden 3 Mos. 19, 18 in dem Fundamentalgebot zusammengefaßt: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst.“ Es entsteht aber jetzt die Frage, ob in denjenigen Stellen, welche sich auf das pflichtmäßige Verhalten gegen die andern beziehen, das Wort Nächster im allgemeinsten Sinn zu verstehen ist oder ob es blos den Volksgenossen bezeichnet? In vielen Stellen muß dieses, weil es ohne alle nähern Bestimmungen gebraucht wird, unentschieden gelassen werden, in andern dagegen gibt der Zusammenhang oder geben gewisse beigesetzte Bestimmungen zu verstehen, daß es nur auf die Genossen des hebr. Volks zu beziehen ist. Dies ist namentlich in der Stelle 3 Mos. 19, 18 der Fall. Schon in V. 17 wird der Haß nur gegen den Bruder, d. h. den Volksgenossen, untersagt. Ebenso geht in V. 18 das Verbot der Rachgier und des gehässigen Nachtragens nur auf die Söhne des Volks, weshalb sicherlich in den unmittelbar nachfolgenden Worten „Liebe deinen Nächsten als dich selbst“ das Wort Nächster ebenfalls in dem beschränkten nationalen Sinn zu verstehen ist. Hieraus folgt aber nicht, daß der Israelit die gegen die Ausländer zu erfüllenden Pflichten gänzlich sollte verkannt haben. Dafür sprechen die Stellen, in welchen vorgeschrieben wird, daß die Ecken der Fruchtfelder, die nicht abgeerntet werden sollen, daß die Nachlese in den Weinbergen, daß der Ertrag des Feldes in den Sabbat- und Jubeljahren nicht blos den einheimischen Armen, sondern auch den Fremdlingen zugute kommen solle (3 Mos. 25). Vorzüglich spricht dafür die Stelle 3 Mos. 19, 33: „So ein Fremdling sich bei dir aufhält in euerm Lande, so sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Wie ein Eingeborener aus euch soll der Fremdling sein, der sich aufhält bei euch, und liebe ihn wie dich selbst.“ Hätten die Israeliten den in den letzten Worten ausgedrückten Grundsatz in vollem Ernst genommen und alle in ihm beschlossenen Consequenzen aus ihm gezogen, so würden sie zur Einsicht gelangt sein, daß die gegen den Ausländer zu erfüllenden Pflichten die nämlichen sind wie die gegen den Einheimischen. Aber zu dieser Einsicht erhoben sich die Israeliten zu keiner Zeit. Den ihrem Gesetz so tief inhärirenden Particularismus vermochten sie nicht zu durchbrechen. Immer war ihnen der Volksgenosse im vorzüglichen Sinn der Nächste, und der Gedanke, daß sie gegen den Fremden die nämlichen Pflichten zu erfüllen hätten wie gegen den Einheimischen, blieb ihrem Geist fern. Erklärt doch selbst das mosaische Gesetz (5 Mos. 23, 20) das gegen den Volksgenossen untersagte Zinsennehmen gegen den Fremdling für erlaubt, und die Sklaverei des Ausländers für lebenslänglich, während es (2 Mos. 21, 1 fg.; 5 Mos. 15, 12; 3 Mos. 25, 39—46) verlangt, daß der Sklave israelitischer Abkunft im siebenten und im Jubeljahre freigelassen werden sollte. Nicht zu übersehen ist auch, daß in denjenigen Stellen, in welchen Pflichten gegen die Fremdlinge vorgeschrieben werden, wie namentlich in dem merkwürdigen Gebot, sie zu lieben wie sich selbst, immer nur von solchen die Rede ist, die sich unter den Israeliten niedergelassen hatten. Von Pflichten gegen die außerhalb des jüd. Landes wohnenden Fremdlinge ist nirgends die Rede. Sie blieben jederzeit für den Israeliten ein Gegenstand der Abneigung und des Hasses, nicht allein deswegen, weil sein Volk von frühen Zeiten an von den ausländischen Nationen so vieles zu leiden gehabt hatte, sondern vorzüglich darum, weil ihm alle ausländischen Völker wegen der Abgötterei, der sie ergeben waren, als von Gott verstoßene und dem Verderben aufbehaltene galten. Von diesem, den Israeliten beherrschenden engherzigen, abstoßenden Particularismus lag der Grund darin, daß ihnen die großen Grundsätze, auf welchen die Pflicht der allgemeinen Menschenliebe beruht, unbekannt blieben. Zwar hätten sie ihnen nicht fremd bleiben sollen. Zur Anerkennung der allgemeinen Bruderverwandtschaft aller Menschen hätten sie die beiden an der Spitze ihrer heiligen Bücher stehenden Kosmogonien führen sollen, welche die Ab-

kunft aller Menschen von einem einzigen, von Gott unmittelbar ins Dasein gerufenen Menschen so deutlich aussprechen, während die erste derselben durch die Lehre, daß Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen, das Bewußtsein der unveräußerlichen Würde des Menschen als Menschen und der ursprünglichen Gleichheit aller vor Gott in ihnen hätte erwecken sollen. Allein diese an sich so merkwürdigen Kosmogonien brachten auf den Geist der Israeliten die Wirkung nicht hervor, die man von ihnen hätte erwarten können. Nur selten und leise wird in den Schriften des A. T. auf ihren Inhalt angespielt. Auf die natürliche Würde des Menschen wird nur Ps. 8, 6, und auf die aus der gemeinschaftlichen Abkunft aller Menschen entspringenden sittlichen Folgen nur Hiob 31, 13—15 hingedeutet. Daher kam es, daß der Geist allgemeiner Menschenliebe dem israelitischen Volk jederzeit fremd blieb. Wahre Sympathie hatte der Jude nur gegen die Mitglieder seines Volks und des theokratischen Bundes, auf den er so stolz war. Der Fremdling (s. Fremde) blieb für ihn ein Gegenstand des entschiedensten Widerwillens, und vieles hielt er sich gegen ihn für erlaubt, was er gegen seine Volksgenossen als verboten erachtete. Dies war es, was den Juden den Vorwurf eines allgemeinen Menschenhasses zuzog und am meisten dazu beitrug, daß sie ihrerseits von andern Völkern verachtet und gehaßt wurden.

Das Christenthum erst hat die Schranken nicht blos des jüdischen, sondern jedes nationalen Particularismus gründlich durchbrochen und, wie Paulus (Eph. 2, 14) sagt, den Zaun niedergerissen, der die verschiedenen Völker der Erde voneinander trennte. Auf die Voraussetzung der Abstammung aller Menschen von einem ersten, von Gott geschaffenen Menschenpaar (Matth. 19, 8; Apg. 17, 26) gründet es die Bruderverwandtschaft, in welcher die Menschen unter sich stehen (Luk. 10, 19 fg.), eine Verwandtschaft, die das N. T. (Eph. 3, 13) sogar auf alle vernünftigen Geister der Schöpfung ausdehnt. Alle Menschen betrachtet es als ursprünglich gleich vor Gott, weil Gott der Gott aller ist (Röm. 3, 29), weil er alle mit seiner erbarmenden Liebe umfaßt (1 Tim. 2, 4; 2 Petr. 3, 9), weil er Christum zum Heil aller in die Welt gesandt hat (Joh. 3, 16; Kol. 1, 20; Eph. 1, 10), und weil seine Gerechtigkeit kein Ansehen der Person kennt (Röm. 2, 11; Eph. 6, 9). Gibt es auch keine Religion, welche den Menschen durch die Hervorhebung seiner Schwäche, Hinfälligkeit und sittlichen Unvollkommenheit tiefer demüthigte als das Christenthum, so gibt es auch keine, die ihn auf der andern Seite höher stellte und seine unveräußerliche Menschenwürde klarer ins Licht setzte. Es verkündigt ja, daß der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen und daher göttlichen Geschlechts ist (Jak. 3, 19; Apg. 17, 28), daß Gott auch nicht aufhört, die Bösen mit seinen Segnungen zu erfreuen (Matth. 5, 45), und das zarte Kind unter seinen väterlichen Schutz nimmt (Matth. 18, 10). Wie hoch das Christenthum den Menschen schon dadurch stellt, daß es den Sohn Gottes und Erlöser der Welt in menschlicher Natur erscheinen läßt, braucht kaum bemerkt zu werden.

Auf dieses dreifache Princip der Bruderverwandtschaft aller Menschen, ihrer Gleichheit vor Gott und ihrer unveräußerlichen Würde, gründet das Evangelium (Matth. 22, 39; vgl. 1 Kor. 13) das große Gebot der Nächstenliebe, ein Gebot, in welchem das Wort Nächster unzweifelbar in seiner allgemeinsten Bedeutung zu verstehen ist. Daß wir einen jeden Menschen, mit dem wir im Leben zusammengeführt werden und der Object unsers Handelns werden kann, als unsern Nächsten zu betrachten und gegen ihn die heilige Pflicht der Liebe auszuüben haben, hat Jesus in der Parabel vom barmherzigen Samariter auf eine unvergleichliche Weise dargethan. Ueberall in dem N. T. hat das Wort Nächster diesen allgemeinen Sinn, und wo in demselben von der Liebe gegen die andern schlechthin die Rede ist, da ist diese Liebe eine alle Menschen umfassende. Wohl erkennt es das Evangelium an, daß wir gegen diejenigen Personen, welche mit uns in einer besondern Verbindung stehen, auch besondere Pflichten der Liebe zu erfüllen haben. Deswegen unterscheidet es (2 Petr. 1, 7) von der Bruderliebe die allgemeine Liebe. Der Apostel Paulus sieht (Röm. 12, 4—6; 1 Kor. 12, 12 fg.) in allen Glaubensgenossen Glieder eines Leibes, von welchen jedes seine besondere Begabung und Bestimmung hat, und das ihm insbesondere verliehene Charisma zum Heil des gesammten Organismus in Anwendung bringen soll. Allein bei diesem Bestreben, das Wohl der ganzen christl. Gemeinschaft zu befördern, soll der Christ die ihm gegen alle und jeden Menschen obliegenden Liebespflichten nicht vergessen. Darum sagt der Apostel (Gal. 6, 10): „Lasset uns Gutes thun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen.“ Daß nun diese specielle

Liebe gegen den Glaubensgenossen so wenig als die Aeltern- und Kindesliebe oder die Liebe zu dem Freund und Wohlthäter der allgemeinen Menschenliebe Eintrag thun soll, versteht sich von selbst und wird in dem 2. Brief Petri (Kap. 1, 7) noch besonders betont, wenn es hier heißt: „Reichet dar in der brüderlichen Liebe allgemeine Liebe."

Durch nichts hat das Christenthum in der Welt größere und heilsamere Wirkungen hervorgebracht als dadurch, daß es die Grundsätze, welche der Lehre, daß alle Menschen ohne Unterschied der Nationalität, des Glaubens, der Bildung und des Ranges unsere Nächsten sind und Gegenstände unserer innigen, aufopfernden Liebe sein sollen, zur Grundlage dienen, so entschieden hervorgehoben und in das Bewußtsein der Menschheit eingeführt hat. Durch diese Grundsätze und das auf ihnen beruhende Fundamentalgesetz der allgemeinen Menschenliebe hat es den ganzen socialen Zustand der von ihm erleuchteten Völker gründlich umgewandelt, die Gesetzgebungen der Nationen gemildert, die Kriege menschlicher gemacht und lebhafte Sympathien für jeden Nothstand angeregt. Aus ihnen sind die unzähligen Anstalten der Wohlthätigkeit erwachsen, die mit jedem Tag sich vervielfältigen; die Abschaffung der Sklaverei, die Verbesserung der Gefängnisse, die Vorkehrungen zur Erleichterung des Loses der niedern Volksklassen, die Anstalten zur Verbreitung allgemeiner Bildung sind ihre Werke. Wie mächtig jene Grundsätze und dieses Gesetz noch immer fortwirken, davon zeugen die Fortschritte, welche die religiöse Duldung in den neuern Zeiten gemacht hat, die Abschaffung der Leibeigenschaft in Rußland und die Emancipation der Sklaven in den Vereinigten Staaten von Amerika. Allein noch weit entfernt sind wir von der Zeit, wo die christl. Principien der Humanität ihre volle Wirkung werden hervorgebracht haben. Diese Zeit wird erst dann eintreten, wenn die letzten Spuren des nationalen Particularismus werden verschwunden sein, wenn die Politik der sie bisjetzt noch immer beherrschenden Selbstsucht entsagt, und statt derselben das Gesetz der Liebe zur unverbrüchlichen Regel genommen haben wird, wenn der Geist wahrer Duldung alle christl. Kirchen und Genossenschaften durchdrungen haben und den vielen und schweren Nothständen der untern Volksklassen gründliche Abhülfe verschafft worden sein wird. **Bruch.**

Nacht, s. Finsterniß.

Nachteule, s. Eule.

Nachtgesicht, s. Sacharja (Buch).

Nachtwache. Die alten Hebräer theilten die Nacht in drei Nachtwachen ein, eine Abendnachtwache, eine mittlere und eine Morgennachtwache, die wahrscheinlich vom Sonnenuntergang bis zum Tagesanbruch berechnet wurden, sodaß durchschnittlich eine Nachtwache ungefähr 4 Stunden dauerte (vgl. 2 Mos. 14, 24; Richt. 7, 19; Kl. 2, 19, wo in der Reihenfolge der angeführten Stellen die drei hebr. Namen für die Nachtwachen angegeben sind). Die Wächter (s. d.) lösten sich am Schluß einer jeden durch Rufe ab. Seit der Besitzergreifung des jüd. Landes durch die Römer (im J. 63 v. Chr.) war die röm. Zählung der Nachtwachen, wenigstens im jüd. Heer unter den Herodäern (Apg. 12, 4), gebräuchlich geworden, nach welcher die Nacht in vier Nachtwachen eingetheilt war, sodaß auf eine Nachtwache ungefähr 3 Stunden kamen. Im röm. Heer waren daher die nächtlichen Wachtposten in vier Ablösungen eingetheilt und der Soldat stand 3 Stunden Wache (vgl. Zeiß, „Römische Alterthumskunde" [Jena 1842], S. 412; Vegetius, Institutiones rei militaris, III, 8 fg.). Die Evangelisten (Matth. 14, 25; Mark. 13, 35 fg., wo die griech. Namen für die vier Nachtwachen angegeben sind) halten sich gleichfalls an die röm. Eintheilung; Josephus überträgt („Alterthümer", V, 6, 5, wo er die Mannschaften Gideons um die „vierte" Nachtwache abmarschiren läßt) dieselbe sogar auf die ältern Zeiten Israels; die Talmudisten dagegen hielten sich an die altjüd. Eintheilung der Nacht in drei Nachtwachen, wahrscheinlich aus Abneigung gegen eine von den heidnischen Eroberern her eingedrungene Neuerung (vgl. Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang., ed. Carpzov [Leipzig 1675], S. 364). **Schenkel.**

Nadab. 1) Ein Sohn Aaron's, Bruder des Abihu (s. d.); 2) ein König des Zehnstämmereichs, Sohn Jerobeam's I., seit dem J. 954 v. Chr. nach gewöhnlicher Zeitrechnung (s. die „Chronologische Tabelle", „Bibel-Lexikon", Bd. 1). Er hielt an der Politik seines Vaters (s. Jerobeam I.) fest, die, seit dessen unglücklichem Krieg mit Abia, die allgemeinste Misstimmung hervorgerufen hatte. Anstatt diese Unzufriedenheit zu beschwichtigen, vermehrte er sie noch durch einen Krieg mit den Philistern gleich beim Beginn seiner Re-

gierung. Im Feldlager selbst bildete sich gegen ihn eine Verschwörung während der Belagerung der Stadt Gibbethon (s. d.), an deren Spitze Baësa, einer seiner Feldherren, stand. Er wurde von dem Usurpator niedergemacht, der, um sich den Besitz des Thrones zu sichern, alle noch am Leben befindlichen Mitglieder des Hauses Jerobeam's vertilgte. Seine Regierung hatte nicht viel länger als ein Jahr gedauert (1 Kön. 15, 25—32). Vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1864—69), III, 480 fg.; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" (Leipzig 1869), S. 171. Schenkel.

Nadabath, eine Ortschaft im Osten Judäas (1 Makk. 9, 37), vielleicht in der Nachbarschaft Jerichos (vgl. 1 Makk. 9, 38 fg. mit Jos. 2, 16. 22). Kneucker.

Nadel, die, wird zwar nirgends im A. T. namentlich angeführt, es ist aber häufig von Kleidern darin die Rede, von deren Bereitung und andern Hantierungen, wobei man den Gebrauch der Nadel voraussetzen darf. Das hebr. taphar (1 Mos. 3, 7) bedeutet zunächst „zusammenfügen" (bei Luther „zusammenflechten"), wird auch vom Nähen verstanden, daher Luther Hiob 16, 15 übersetzt: „Ich habe einen Sack um meine Haut genäht", wo aber vom Anlegen des Trauergewandes die Rede ist. Ein anderer hebr. Ausdruck, rakam (2 Mos. 35, 35), wird von einigen durch „sticken" erklärt und im span. recamare, ital. ricamare, franz. recamer wiedererkannt (so Meier, Fürst), während andere „weben", „wirken", besonders „buntwirken", darunter verstehen (so Gesenius, Hartmann, Maurer u. a.). Nach erstern bedeutet Rokem den Buntsticker, zum Unterschied vom Buntwirker (Hoseb). Erwägt man, daß beiderlei Arbeiten auf ägypt. Denkmälern vorkommen, daß im übrigen Alterthum die Kunst, zu sticken, besonders von Frauen geübt wurde, wie die lateinische Redensart „acu pingere" beweist, daß gestickte Kleider Phrygoniae genannt wurden, weil man die Kunst von den Phrygiern ableitete (Plinius, VIII, 48), und daß die Buntstickerei bis auf den heutigen Tag im ganzen Orient sehr beliebt und verbreitet ist, so können wir deren Kenntniß auch dem hebr. Alterthum zuerkennen. Dies setzt aber das Vorhandensein der Nadel voraus, wenn diese im A. T. auch nicht namentlich angeführt wird, was auch mit dem Webstuhl der Fall ist, dessen sich die Hebräer doch sicher bedient haben.

Im N. T. (Matth. 19, 24; Mark. 10, 25; Luk. 18, 25) kommt das Nadelöhr sprichwörtlich vor, womit nicht nur der Gebrauch der Nadel in jener Zeit, sondern auch ihre gleiche Beschaffenheit mit der unserigen bestätigt wird.

Der Talmud kennt schon das Handwerk der Schneider, deren Arbeit früher von den Frauen besorgt wurde (1 Sam. 2, 19; Spr. 31, 22), welche sich wol auch der Nadel bedienten. Der Talmud gedenkt auch der Haarnadeln, über deren Existenz und Gebrauch aber die Bibel keine Andeutung gibt. Roskoff.

Nadelöhr, s. Kamel und Nadel.

Naeman. 1) So (oder vielmehr Naʿamān) heißt ein Sohn Benjamin's (1 Mos. 46, 21). Derselbe Name erscheint 4 Mos. 26, 40 bei einem Sohn Bela's, der selbst ein Sohn Benjamin's ist; damit stimmt überein 1 Chron. 8, 3 f. (vgl. V. 7). An beiden Stellen ist Ard (dessen Name freilich 1 Chron. 8, 3 verdorben) ein Bruder Naeman's und Sohn Bela's, während 1 Mos. 46, 21 auch Ard wie Naeman unmittelbare Söhne Benjamin's sind. Im einzelnen sind dann noch weitere Abweichungen zwischen 4 Mos. 26, 38 ff. und 1 Chron. 8, 3 ff. Wir haben hier wieder Repräsentanten von Geschlechtern, heroes eponymi, die, je nach den verschiedenen Zeitverhältnissen oder den Ansichten der Berichterstatter, als Haupt- oder als Unterabtheilungen des Stammes angesehen und von Söhnen oder von weitern Nachkommen des Stammvaters abgeleitet wurden (s. Manasse).

2) Naeman war nach 2 Kön. 5 ein tapferer Feldhauptmann des Königs von Damaskus, der vom Aussatz befallen ward. Eine israelitische Sklavin gibt Naeman's Frau den Rath, dieser möge sich an den Propheten Elisa in Samaria wenden. Er geht darauf ein, nimmt große Geschenke und einen Brief seines Königs an den König von Israel mit, worin dieser gebeten wird, dem Aussätzigen Heilung zu verschaffen. Der König erschrickt über dies Verlangen, da er meint, der Damascener suche nach einem Vorwand zum Streit. Aber Elisa hört davon und läßt, um seine Wunderkraft zu zeigen, dem Naeman sagen, er möge sich siebenmal in den Jordan tauchen, dann werde er rein sein. Naeman, der, auf die Wasserfülle von Damaskus (s. d.) stolz, den Jordan verachtet, will nichts davon wissen und unwillig fortreisen. Auf Andringen seiner Diener versucht er es aber doch und ist sofort völlig geheilt. Nun begibt er sich zum Elisa, um ihn fürstlich zu belohnen, aber dieser nimmt nichts an. Der Geheilte bittet sich dann eine Last von

der Erde Samarias aus, um darauf dem Gott Israels (der eben nur auf israelitischem Boden verehrt werden kann) auch in Damaskus zu dienen; denn er verspricht, von jetzt an nur noch diesem Gott Opfer darzubringen; daher möge Jahve es ihm vergeben, wenn er an der Seite seines Königs den Götzentempel in Damaskus betrete. Elisa heißt ihn in Frieden gehen. In einem Nachspiel wird erzählt, daß Elisa's Bursche, Gehasi, dem Naeman nachläuft und ihm unter falschem Vorwand noch ein Geschenk ablockt, wofür der Prophet durch seinen Fluch ihn und seine Nachkommen mit dem Aussatz Naeman's belegt.

Einen tiefen Werth kann diese Geschichte so wenig beanspruchen wie die meisten Legenden von Elisa. Das Wunderthun ist hier ganz äußerlich gefaßt; gerade darauf wird ja besonderes Gewicht gelegt, daß Naeman trotz seines Unglaubens geheilt wird. Auch die Bekehrung zu Jahve ist blos äußerlich; ein solches Compromiß zwischen der Verehrung Jahve's und anderer Götter, wie es hier erlaubt wird, ist sicher nicht im Geist der besten Propheten des A. T., die auch nicht darauf eingegangen wären, daß der Gott Israels nur auf israelitischer Erde verehrt werden könnte. Auch das Strafwunder, das an Gehasi vollzogen wird, hat etwas Abenteuerliches.

Natürlich kann die Erzählung nicht geschichtlich sein. Wollte man den Naeman etwa durch eine Badecur geheilt sein lassen, so bliebe eben das Wichtigste, die Wunderheilung durch Elisa, weg; dazu hat es auch an sich nicht die geringste Wahrscheinlichkeit, daß sich ein vornehmer Damascener durch Baden im Jordan von einer so hartnäckigen Krankheit befreit hätte. An der Geschichtlichkeit Naeman's selbst zu zweifeln, hat man keinen Grund, aber ob er je mit Elisa in Berührung gekommen, und in welcher Weise, läßt sich durchaus nicht mehr ermitteln. Nöldeke.

Nägel werden in der deutschen Bibel in mannichfachem Sinn und für verschiedene Ausdrücke des Grundtextes erwähnt; für Stifte, um etwas zusammenzuhalten und zu befestigen (hebräisch **Masmer**, 1 Chron. 22, 3; Jes. 41, 7; Koh. 12, 11) oder zu tragen (hebräisch **Jated**, Jes. 22, 25; Ez. 15, 3), auch für Pfähle (2 Mos. 35, 18), bildlich für Personen, welche eine Menschenmenge zusammenhalten (Sach. 10, 4). Nagel steht in Luther's Bibelübersetzung auch für den Pflock des Webstuhls, woran die Fäden befestigt wurden (Richt. 16, 14), für den Zeltpflock (2 Mos. 27, 19; Richt. 4, 21), welchen „einschlagen" tropisch für „sich niederlassen", „bleiben" (Esra 9, 8; Jes. 22, 23), und „ausreißen" für das Gegentheil gebraucht wird (Jes. 33, 20). Das uralte hebr. Vav, das ursprünglich einen krummen Nagel bedeutet und nur in der Vielheit vorkommt, übersetzt Luther gewöhnlich durch „Knäufe" (2 Mos. 26, 32. 37; 27, 10 fg.; 38, 28) oder „Köpfe" (2 Mos. 36, 36. 38).

Die Nägel an den Fingern (chaldäisch ṭephar, Dan. 4, 30) sollte die Fremde, welche ein Hebräer unter den Gefangenen zu seinem Weib machte, beschneiden (2 Sam. 19, 15), was einige für ein Zeichen der Trauer erklären, da bei manchen orientalischen Volksstämmen lange Nägel als Zierde galten, welche die Trauernde zu beseitigen hatte. Wahrscheinlicher ist die Erklärung, wonach die erbeutete Frau aus der Fremde, als unrein betrachtet, alles, was möglich, von ihrer Person entfernen sollte. Ueber die Anwendung der Nägel bei der Kreuzigung (Luk. 24, 39; Joh. 20, 25) s. Kreuzigung. Roskoff.

Nahalal oder **Nahalol**, d. i. Trift, eine Levitenstadt Sebulons, wo die Kanaaniter wohnen blieben (Jos. 19, 15; 21, 35; Richt. 1, 30), vielleicht das heutige Dorf Malûl oder Maalûl mit Ruinen, südwestlich von Nazareth, westlich von Jâfa (Japhia). Vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), III, 700. Kneucker.

Nahaliel, s. Matthana.

Nahas (hebräisch nahaš, d. i. Schlange) kommt im A. T. mehrmals als Eigenname vor, nämlich 1) eines Königs der Ammoniter, von dessen Ueberfall Saul durch eine glänzende Waffenthat die israelitischen Brüder in Jabes-Gilead befreite (1 Sam. 11; über seinen Sohn und Nachfolger Hanun und David's Verhältniß zu ihm s. d.); 2) des Vaters oder der Mutter der Abigal oder Abigail, einer Schwester David's (ob 2 Sam. 17, 25 der Vater oder die Mutter gemeint sei, kann nicht sicher entschieden werden; in ersterm Fall wäre Nahas ein erster Mann der Mutter David's, in letzterm eine zweite Frau Isai's gewesen); 3) des Vaters eines gewissen Sobi von Rabbath-Ammon (2 Sam. 17, 27); 4) einer sonst unbekannten Stadt in Juda (1 Chron. 4, 11). Steiner.

Nahasson, eigentlich **Nahesson**, ein Stammhaupt von Juda, Sohn des Amminadab, des Schwiegervaters von Aaron, also Aaron's Schwager (2 Mos. 6, 23). Er erscheint bei der Einweihung der Stiftshütte (s. d.) in der Wüste als der erste Fürst, welcher die für den heiligen Dienst bestimmten Weihgeschenke (Gefäße und Opfergaben) darbrachte (4 Mos. 7, 12 fg.). Die Stiftshütte ist dabei freilich nicht in ihrer ursprünglichen Einfachheit vorausgesetzt. Schenkel.

Nahor. 1) Großvater Abraham's (s. d.), Sohn Serug's (s. d.), Vater des Therach (s. d.). Knobel denkt an die Ortschaft Chaura in der Landschaft Sarug (1 Mos. 11, 22 fg.); 2) ein jüngerer Bruder Abraham's, der sich mit seiner Nichte, der Tochter Haran's, Milka, verheirathete (1 Mos. 11, 29). Nach der Sage soll Nahor, gerade so wie Abraham's Sohn, Ismael (s. d.), und dessen Enkel, Jakob (s. d.), zwölf Söhne gezeugt haben, acht von der Milka, vier von seinem Kebsweib Reuma. Ohne Zweifel haben wir es mit der Zwölfzahl nicht genau zu nehmen (1 Mos. 22, 20—24). In einzelnen Horden scheinen die Nahoriden, d. h. die Nachkommen Nahor's, sich verstreut oder auch mit andern, vielfach nicht mehr nachweisbaren, Stämmen verbunden zu haben, meist jenseit des Euphrats (s. Bethuel, Bus, Maacha, Tebah, Uz u. s. w.). Mit Recht verzichten die Forscher darauf, aus solchen willkürlich zu einem Stammregister verbundenen Namen auf geschichtliche Thatsachen zu schließen. Vgl. v. Bohlen, „Die Genesis" (Königsberg 1835), S. 237. Schenkel.

Nahum. Unter dem Titel „Ausspruch über Ninive, Buch des Gesichtes Nahum's des Elkositen" haben wir eine Schrift in der Sammlung der zwölf oder kleinen Propheten. Die erste Hälfte der Ueberschrift bezeichnet in aller Kürze richtig den Inhalt des Büchleins, denn dieses beschäftigt sich allein mit dem Untergang Ninives. Der Prophet stellt den alten Satz von Gottes strafender Gerechtigkeit (2 Mos. 20, 5; 34, 6 f.) an die Spitze, denn als Rächer erweist sich Gott jetzt in der furchtbaren Staatsumwälzung; aber eben darin zeigt er sich auch als den gegen seine Treuen liebreichen, gnädigen Gott. Die Strafe trifft unabwendbar die Hauptstadt Assurs, während Juda jetzt ruhig aufathmen kann. Die Einnahme Ninives wird lebendig geschildert. Mit gewaltigen Worten macht Nahum es klar, wie diese Löwenhöhle ihr Schicksal verdient, sodaß die ganze Menschheit darüber erfreut ist.

Der Prophet weist an mehrern Stellen darauf hin, daß damals die Zerstörung der verhaßten Stadt noch nicht geschehen, sondern zukünftig ist. So haben wir Kap. 2, 14; 3, 5 ff. 11 f. durchweg Verbalformen, welche die Zukunft bezeichnen. Wo das einfache Perfect steht, beruht das auf der bei den Propheten beliebten Art, das Verkündete als schon geschehen darzustellen; so sicher ist ihnen das Eintreffen der Weissagungen. Die Schilderung der Erstürmung (Kap. 2, 4 ff.), welche ja Ninives Los endgültig entscheidet, kann daher auch nur die Vergegenwärtigung eines in Wirklichkeit noch nicht Geschehenen durch die prophetische Phantasie sein. Das Ganze ist somit eine Weissagung, ein „Gesicht", wie die Ueberschrift sagt. Nun hatte Nahum aber gewiß eine äußere Veranlassung, Ninives Untergang in nächster Nähe zu sehen, denn nur so erklärt sich die Glut seiner Darstellung, die Sicherheit seiner Erwartung. Die Stadt muß also, als er schrieb, schwer bedroht gewesen sein. Unter dieser Bedrohung läßt sich kaum die letzte Belagerung durch den Meder Kyaxares und den Chaldäer Nabopolassar (bei Ktesias: Arbakes und Belesys) denken, welche mit der Zerstörung endete (im J. 607 v. Chr.); denn damals war die Herrschaft der Assyrer sicher schon so weit eingeschränkt, daß deren völliger Untergang Juda keine Beruhigung mehr gewähren konnte (Kap. 2, 1), welches vielmehr von der Chaldäermacht in weit höherm Grad bedroht ward. Besser paßt der Feldzug des Phraortes gegen Ninive (Herodot, I, 102) oder der erste, durch den Skytheneinbruch vereitelte, des Kyaxares (Herodot, I, 103). Möglich wäre aber auch eine andere, uns unbekannte, Veranlassung, denn der gewaltige Verfall der assyrischen Macht bis zum Emporkommen der medischen (Herodot, I, 102), wird nicht ohne blutige Kriege geschehen sein, bei denen wol auch zuweilen die Hauptstadt bedroht erscheinen konnte. Für eine verhältnißmäßig frühe Datirung Nahum's spricht wol auch, daß er (Kap. 3, 8) auf die Zerstörung von No-Amon, d. i. das ägyptische Theben, aller Wahrscheinlichkeit nach als auf ein vor nicht sehr langer Zeit geschehenes Ereigniß hinweist. Vermuthlich bezieht sich dies nämlich auf eine Zerstörung Thebens durch den Assyrerkönig Esarhaddon, der Aegypten erobert hat (Abydenus bei Eusebius, Chron. arm., I, 54). War diese Hauptstadt der zweiten Großmacht jener Zeit

durch Assyrer gefallen, so konnte sie am besten der Assyrerstadt als Vorbild ihres eigenen Schicksals entgegengehalten werden. Auf alle Fälle muß man annehmen, daß Nahum's Erwartung für die nächste Zeit allerdings getäuscht ward, während sie freilich noch in demselben Jahrhundert aufs vollständigste erfüllt ist; denn von der medischen Zerstörung hat sich Ninive nie auch nur einigermaßen erholt.

Nahum zeigt gegen Ninive den glühenden Haß des israelitischen Patrioten und des streng sittlichen Mannes. Wie die Assyrer ihre Unterthanen behandelten, wissen wir aus dem A. T. und sehen wir aus den bildlichen Darstellungen ihrer Palasttrümmer, wir könnten das auch schon hinreichend aus der Analogie anderer Kriegerreiche des Orients erschließen. Da begreift es sich, daß Nahum beim Fall ihrer Hauptstadt alle Völker aufjubeln läßt. „Alle, die von dir hören, klatschen in die Hand über dich; denn über wen ist nicht beständig dein Unheil ergangen?!", so schließt er seine Schrift. Wie sollte da nun nicht Israel jauchzen, dessen eine Hälfte Assur vernichtet, dessen andere es aufs schwerste bedrückt und dem Untergang nahe gebracht hatte, das überdies noch seinen religiösen Gegensatz gegen die tyrannischen Götzendiener fühlte! Und dazu ist Ninive der Sitz aller Laster. Wir brauchen Nahum's Schilderung nicht für übertrieben zu halten; was wir wissen von den sittlichen Zuständen solcher Weltstädte (nicht blos in alten Zeiten!) und besonders Babylons, das gewiß nicht schlechter war als Ninive, genügt, um seine Worte über Ninive glaubhaft zu machen. Nur ist dabei nicht zu vergessen, daß derartige Schilderungen allerdings einseitig sind, daß ein hebräischer Prophet keinen Beruf hatte, auch die Lichtseiten an den blutigen Feinden hervorzuheben, ohne die sie es doch nie zu solcher Macht und solcher Bildung gebracht hätten.

Von Nahum's Person wissen wir nichts. Die Ueberschrift nennt ihn Häe'lḳōšī, d. i. höchst wahrscheinlich „der Mann aus dem Ort Elḳōš". Die Aussprache des Namens ist übrigens unsicher; die LXX geben ihn wieder durch τοῦ Ἐλκεσαίου, was man oft so misverstanden hat, als hätte sein Vater Ἐλκεσαῖος geheißen. Wo jener Ort gelegen, wissen wir nicht, denn der (sonst nie erwähnte) viculus Helkesii, dessen Ruinen sich Hieronymus in Galiläa zeigen ließ, ist sehr verdächtig; das Zeugniß der Pilgerführer im Orient war schon damals sehr wenig werth. Für die galiläische Heimat unsers Propheten hat nun Hitzig noch den Umstand geltend gemacht, daß dort der aus dem N. T. bekannte Ort Kapharnaum, Καπερναούμ (Kephar Nahūm), d. i. „Dorf Nahum's", liegt (wie da auch Kephar Ḥănanjā, d. i. „Dorf Hananja's", und ähnliche Ortsnamen vorkommen); daß aber dies Dorf nach dem Propheten benannt wäre, ist doch völlig unbeweisbar. Eusebius kennt die Lage von Nahum's Ort, den er verständigerweise in Palästina vermuthet, nicht (vgl. dessen Onomasticon u. d. W. Ἐλκεσέ bei de Lagarde, Onomastica sacra [Göttingen 1870], S. 257). Noch schwächer begründet ist die Annahme, Elkos sei das heutige Elḳûš, unweit des alten Ninive, denn wenn dieser Ort auch Anspruch darauf macht, die Heimat Nahum's zu sein, so hat er diesen Namen doch allem Anschein nach erst in neuerer Zeit angenommen. Daß man den Prediger wider Ninive in jenen Gegenden localisirte, ist sehr natürlich, und von da an ist nur noch ein Schritt zur Aneignung des Namens. Kein älterer arabischer oder syrischer Schriftsteller — auch nicht der Nestorianer Thomas von Marga, der so viele Ortschaften dieser Gegend nennt — scheint dieses Elḳûš zu erwähnen, und ebenso übergeht es der jüdische Reisende Benjamin von Tudela (im 12. Jahrh.), der sich doch zu Mosul die Synagoge Nahum's und in einem Ort Babyloniens dessen Grab zeigen ließ. Hüben und drüben haben wir also nur Speculationen auf die Leichtgläubigkeit der Pilger. Aus der Schrift selbst wird es übrigens wahrscheinlich, daß Nahum in Palästina lebte. Aus der Anrede an Juda (Kap. 2, 11), der wahrscheinlichen Hinweisung auf den Zug Sanherib's gegen Jerusalem (Kap. 1, 11), und dem Mangel jeder Anspielung auf das nördliche Reich scheint hervorzugehen, daß er ein Judäer war. Wie sehr man in Juda an dem letzten Geschick Ninives Antheil nahm, sehen wir ja aus Zeph. 2, 13 ff. Für einen Palästinenser spricht auch der rein hebräische Stil. Nun hat man freilich aus der in Kap. 2 hervortretenden Localkenntniß geschlossen, daß Nahum in der Gegend Ninives gelebt hätte; aber, bei Licht besehen, zeigt das Buch keine genauere Kenntniß der Stadt, als wir sie auch bei einem in Palästina Lebenden voraussetzen können; weiß doch Nahum auch über die Lage von Theben Bescheid, das er doch schwerlich selbst gesehen hatte. Noch weniger folgt daraus, daß er, wie es scheint, ein paar assyrische Würdenamen erwähnt.

So kurz das Buch ist, so genügt es doch, um Nahum als einen der Meister prophetischer Rede zu zeigen. Wenige Propheten sprechen so feurig, schildern so lebendig. Besonders beliebt scheint er geworden zu sein, als Babels Fall bevorstand und die verbannten Judäer neue Hoffnungen schöpften. Die sämmtlich anonymen prophetischen Schriften aus jenen Tagen, welche in das Buch Jesaja eingeschoben sind, wenden Nahum's und Zephanja's Worte wider Nineve auf Babel an, welches ihnen noch weit verhaßter war und dessen Untergang sie noch sehnlicher herbeiwünschten.

Der Eindruck von Nahum's Redegewalt wäre vielleicht noch stärker, wenn sein Buch nicht mehrere schlimme Textentstellungen erlitten hätte, von denen sich nur wenige mit einiger Sicherheit durch Conjecturen heben lassen. Stellen wie Kap. 1, 10ª sind nur äußerst gezwungen zu übersetzen und sind nach meinem Urtheil stark verderbt.

Die Aehnlichkeit der Ueberschrift mit der des Habakuk, welcher mit gleicher Kraft gegen die Chaldäer eifert wie Nahum gegen Nineve, deutet vielleicht darauf, daß die beiden kleinen Bücher schon früher zusammengestellt waren, ehe sie mit dazu dienen mußten, das große Buch der zwölf Propheten zu bilden.

Der Name Naḥūm (für Naḥḥūm) bedeutet „Tröster". Gesenius (im Thesaurus u. d. W.) bemerkt, daß sich der Name Νάουμος auch bei einem Mann aus der phönizischen Stadt Arados findet (vgl. Böckh, Corpus Inscriptionum Graecarum [Berlin 1825—58], Nr. 2526); doch könnte diese Form auch von der Wurzel NʿM (mit mittlerm ʿAin) kommen. Sehr unsicher ist die Lesart Naḥūm auf einer phönizischen Inschrift (Citiensis 3, 2), welche nur in sehr schlechter Abschrift bekannt ist. Nöldeke.

Nain, d. i. entweder „Anger", „Trift" oder „Anmuth", eine Stadt in Galiläa, bekannt durch die evangelische Erzählung von der Auferweckung eines Jünglings (Luk. 7, 11 fg.), wird von Hieronymus 2 röm. Meilen südwärts vom Berg Tabor angegeben. Der Ort ist zu allen Zeiten den Palästinapilgern bekannt gewesen, trägt auch heute noch seinen alten Namen, ist jedoch zu einem kleinen, nur von einigen Familien bewohnten Weiler herabgesunken, und liegt ziemlich dicht am nördlichen Fuß des Kleinen Hermon (Dschebel ed-Duhi), im nordöstlichen Theil der Ebene Jisreel, südöstlich von Nazareth, ganz nahe bei Endor (s. d.). Nicht darf damit verwechselt werden ein anderes Nain im südlichen Ostjordanland, welches Simon Bar Giorä befestigte (Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 9, 4). Vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 469; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, 1, 407. Kneucker.

Najoth oder **Newajoth** (Textlesart) bedeutet „Wohnungen" und bezeichnet ohne Zweifel die Gebäude des Prophetenseminars (nicht in, sondern) bei Rama (s. d.; 1 Sam. 19, 18. 19. 22. 23; 20, 1). Dies ergibt sich sowol aus der Uebersetzung des Chaldäers: „Haus der Gewöhnung, der Lehre", als auch aus 2 Kön. 6, 1 fg., wo von einer gemeinschaftlichen Wohnung der Prophetenschüler die Rede ist (s. Propheten und Samuel). Kneucker.

Name. Im Hebräischen stehen für diesen Begriff zwei Worte, von denen das eine zunächst Gedächtniß, Erinnerung, das andere Zeichen, Kennzeichen, bedeutet; die neutest. Gräcität gibt dieselben durch ὄνομα wieder. In dem Sinne, worin wir das Wort hier zu betrachten haben, bezeichnet dasselbe den sprachlichen Ausdruck für ein Individuum. Der Gebrauch, welchen der Hebräer von dem Begriff Name macht, ist ein sehr mannichfaltiger im Vergleich zu uns. So bezeichnet der Hebräer das Reden oder Handeln in Vertretung oder im Auftrag jemandes constant mit „in seinem Namen", sofern der Name des Betreffenden die Autorität ist, kraft welcher geredet oder gehandelt wird (1 Kön. 21, 8; Jer. 11, 21; 44, 16); so wird die Zugehörigkeit zu jemand durch „mit" oder „auf den Namen jemandes (als Besitzers) genannt werden" oder „den Namen jemandes über jemand nennen" (Jes. 43, 7; 1 Mos. 48, 6; Am. 9, 12) ausgedrückt; so wird Name häufig im prägnanten Sinne gebraucht in den Ausdrücken „sich einen Namen machen" (Jer. 32, 20; 2 Sam. 7, 23), „ewiger Name" (Jes. 63, 12), „Männer von Namen" (1 Mos. 6, 4; Hiob 30, 8), „zum Namen gereichen" (Jer. 13, 11), daher es nicht nothwendig ist, für das hebr. schem die besondere Bedeutung Ruhm oder Ruf zu statuiren; so steht Name auch für Nachkommenschaft, sofern dieselbe für das menschliche Bewußtsein durch den fortdauernden Namen repräsentirt wird (1 Sam. 24, 22; 5 Mos. 25, 7), und wird auf ähnliche Weise Name da gebraucht, wo wir die Person selbst nennen würden, letzteres z. B. in den Ausdrücken: „Gedächtniß des Namens jemandes" (2 Mos. 20, 24), „der Name Jahve's kommt von

fern" (Jes. 30, 27), „ein Haus bauen dem Namen des Ewigen" (1 Kön. 3, 2; 8, 17). Die Person wird also hier als dem subjectiven Bewußtsein gegenwärtig angeschaut. Dieser Sprachgebrauch hat die Ausleger verleitet, den Begriff Namen, da, wo vom Namen Gottes die Rede ist, durch Wesen oder gar durch Vollkommenheit Gottes zu umschreiben. Eine Vergleichung der verschiedenen Stellen zeigt aber deutlich, daß in solchen Fällen eine wirkliche, charakteristische Benennung Gottes gemeint ist, sei es Jahve (Ez. 6, 3; 5 Mos. 28, 58; Hos. 12, 6; Am. 9, 6; Ps. 82, 19) oder Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's (2 Mos. 3, 15), oder der Heilige Israels (Jes. 12, 6; 54, 5; Ez. 39, 7), oder Jahve der Heerscharen (Jes. 18, 7; Jer. 15, 16). Wo (wie z. B. 1 Mos. 12, 8; 2 Mos. 20, 7; 2 Sam. 6, 2; Ps. 20, 2; 102, 22) ein Gottesname als Apposition (im Genitiv) dabeisteht, da enthält diese eben den betreffenden Namen. Häufiger aber werden die obigen Namen vorausgesetzt. So besonders in den Ausdrücken: Gottes Namen verkündigen (2 Mos. 9, 16), seinem Namen Ehre geben (Ps. 115, 1), seinen Namen lieben, fürchten, entheiligen (Ps. 5, 12; 61, 6; 3 Mos. 20, 3), seinen Namen kennen lernen (Jes. 52, 6), seinem Namen danken (Ps. 138, 2; 140, 14), ihn rühmen (Ps. 74, 21), wo mitunter schon der unmittelbare Context zeigt, welcher Name gemeint ist. In diesen Namen ist aber zugleich das besondere Verhältniß ausgedrückt, worin Gott zu Israel, im Unterschied von den Heiden, als deren Bundesgott steht. Daraus erklärt es sich, wenn Gott um etwas gebeten wird „um seines Namens willen" (Jes. 48, 9; Jer. 14, 7; Ps. 23, 3). Aus den obigen Gesichtspunkten, in Verbindung mit den bekannten Redefiguren, wird eine Reihe von Ausdrücken und Stellen verständlich, welche vielfach gar keine oder nur eine sehr künstliche Erklärung, die dem Begriff Namen Gewalt anthat, gefunden haben. Dahin gehören insbesondere die folgenden: Durch deinen Namen (durch Anrufung des Namens Jahve oder eines andern Gottesnamens) hilf mir (Ps. 54, 3) oder zertreten wir unsere Widersacher (Ps. 44, 6); die Gerechten werden deinem Namen danken (im Dankgebet mit Aussprechen eines Gottesnamens; Ps. 140, 14); gebet Jahve die Herrlichkeit seines Namens (durch Anbetung mit Aussprechen des Jahvenamens; Ps. 96, 8); dein Name (Jahve) währet immerdar (im Bewußtsein des Menschen; Ps. 135, 13); der Name des Gottes Jakob's (Gott Jakob's) schütze mich (indem er angerufen wird; Ps. 20, 2) oder der Name Jahve's ist ein fester Thurm (Spr. 18, 10); seinem Namen ein Haus bauen (sofern der Tempel Haus Jahve's heißt; 2 Sam. 7, 13); mein Name ist in (auf) ihm (dem Engel), d. h. derselbe trägt als Repräsentant Gottes dessen Namen (2 Mos. 23, 21); beim Namen Jahve's (Jahve) schwören (sodaß dieser Name beim Schwören ausgesprochen wird; Jer. 44, 26); ich will harren auf deinen Namen (darauf, daß die Bedeutung deines Namens durch Erweisung deiner Gnade meinem Bewußtsein offenbar werde; Ps. 52, 11); sie sollen meinen Namen (Jahve) auf die Kinder Israels legen (durch den ausgesprochenen Wunsch, daß Jahve sie segne; 4 Mos. 6, 27); im Namen Gottes, d. h. im Bekenntniß zu seinem Namen (Jahve), das Panier schwingen, die Hände aufheben, wandeln (Ps. 20, 6; 63, 5; Sach. 10, 12); seinen Namen (im Gebet) anrufen (1 Mos. 12, 8); mein Name (meine Person, wie sie in den charakteristischen Gottesnamen zum Ausdruck kommt) ist gefürchtet unter den Heiden (Mal. 1, 14); sich vergreifen an dem Namen Gottes (durch thätliche Verleugnung seines Sittengesetzes, an welches der Name Jahve als Bezeichnung des Bundesgottes erinnert; Spr. 30, 9); unsere Hülfe ist im Namen Jahve's (knüpft sich für unser Bewußtsein an diesen Namen des Bundesgottes; Ps. 124, 8); wir segnen euch im Namen Jahve's (durch Aussprechung dieses Namens, welcher an das Bundesverhältniß zwischen Gott und Israel erinnert; Ps. 129, 8). Es ist hier also immer ein gedachter oder ausgesprochener Gottesname, an den sich das Bewußtsein um charakteristische Merkmale der Gottesidee knüpft, gemeint. Unter den Prädicaten, welche dem Namen Gottes beigelegt werden, ist besonders das Prädicat „heilig" zu bemerken (Ps. 111, 9; Ez. 36, 21). Der allgemeinen Bedeutung von heilig zufolge wird damit ausgesagt, daß die Vorstellung von Gott, wie sie der betreffende Gottesname ausdrückt, nur den Begriff des Vollkommenen (Normalen, Reinen, im Gegensatz zum cultisch und ethisch Verkehrten oder Unreinen) in sich faßt. Den Namen Gottes (Jahve) entheiligen, heißt daher, ihm durch Worte oder Handlungen diesen Charakter für das Bewußtsein benehmen (3 Mos. 20, 3; Ez. 36, 21; Jer. 34, 16).

Mit dem alttest. Gebrauch des Ausdrucks stimmt der neutestamentliche in seinen Grundzügen überein. So finden sich insbesondere hier die schon erwähnten oder ver-

wandten Redeweisen: über jemand einen Namen nennen, d. h. ihn als Angehörigen jemandes bezeichnen (Apg. 15, 17; Jak. 2, 7); einen Namen (durch Aussprechen dieses Namens im Gebet) anrufen (Apg. 9, 14; Röm. 10, 13; 1 Kor. 1, 2); einen Namen fürchten (Apg. 11, 18), offenbaren oder kundthun (Joh. 17, 6. 26), verherrlichen oder preisen (2 Theff. 1, 12; Apg. 19, 17); auf den Namen jemandes (dessen Offenbarung für das Bewußtsein) hoffen (Matth. 12, 21); an den Namen jemandes (sofern derselbe die charakteristische Bezeichnung seiner Person ist) glauben (vgl. Joh. 1, 12 mit 3, 18; 1 Joh. 3, 23); ihn (als Ausdruck des Glaubens oder Bekenntnisses) nennen (2 Tim. 2, 19), ihn (im Bewußtsein oder im Glauben) festhalten (Offb. 2, 13); Name im Sinne von Person (Apg. 1, 15; vgl. 18, 15 mit 5; Offb. 3, 4; 11, 13) oder mit prägnanter Bedeutung (Würdenamen; Eph. 1, 21; Phil. 2, 9; Hebr. 1, 4). Aber der Gebrauch ist ein reicherer und vielseitigerer geworden. So hat namentlich der Ausdruck „im Namen Gottes oder Christi" eine sehr weite Bedeutung bekommen. Er bezeichnet nicht allein die Thätigkeit im Auftrag oder in Vertretung derselben (Mark. 11, 9; Joh. 5, 43; Jak. 5, 10; Matth. 7, 22), sondern auch das Reden oder Handeln in der Kraft derselben, sodaß die Urheberschaft ideell den genannten Namen (Personen) zukommt (Luk. 10, 17; Apg. 3, 6; 4, 7. 10; Jak. 5, 14), das Thun in ihrem Sinn und Geist, wobei der Name als die ideelle Autorität gedacht ist, unter welcher dasselbe geschieht (1 Kor. 5, 4; 2 Theff. 3, 6), im Glauben an sie oder im Bekenntniß zu ihnen (Apg. 4, 12; 1 Kor. 6, 11; Joh. 20, 31; 17, 11), oder es ist auch die Dependenz der religiösen Thätigkeit von ihnen (vom Standpunkt des vorstellenden Subjects angesehen), welche damit bezeichnet wird (thun, danken, bitten im Namen Jesu; Kol. 3, 17; Eph. 5, 20; Joh. 14, 13). Daneben findet sich auch öfters der Ausdruck „auf den Namen" (in Beziehung auf den Namen), sei es zur Angabe des subjectiven Grundes einer Handlung (auf den Namen eines Propheten hin; Matth. 10, 41) oder der Richtung, welche dieselbe nimmt (sich versammeln in Bezug auf den Namen Christi; Matth. 18, 20), oder auch des Glaubens und Bekenntnisses, mit welchen dieselbe geschieht; letzteres in dem Ausdruck „getauft werden auf den Namen" (Matth. 28, 19; Apg. 8, 16; 1 Kor. 13, 15). Seltener steht statt dessen „auf dem Namen" zur Bezeichnung des ideellen Grundes, worauf sich die Handlung stützt (Apg. 2, 38; Röm. 5, 14; Matth. 18, 5). Der Name Gottes oder Jesu, um den es sich dabei handelt, wird nicht minder wie im A. T. häufig im Genitiv hinzugesetzt und ist daher nicht für den Genitiv des Besitzes zu halten, sondern vertritt unsern Nominativ. Dies gilt insbesondere auch für die Stelle Matth. 28, 19, wonach die Taufe geschehen soll in Beziehung auf den Namen Vater, Sohn und Heiliger Geist als Inhalt des Glaubens oder Bekenntnisses der zu Taufenden (gewöhnlich erklären die Ausleger hier mit falscher Auffassung des Genitivs: „auf die Person oder das Wesen des Vaters u. s. w."; vgl. meine Schrift „Die Idee Gottes als des Vaters" [Göttingen 1865], S. 62 fg.). Es ist also auch hier an wirkliche Bezeichnungen Gottes und Jesu zu denken. Die neutest. Bezeichnung für Gott im Unterschied vom A. T. ist aber „der Vater" (Joh. 12, 28; 17, 11; Röm. 8, 15; Eph. 4, 6; vgl. auch meine eben angeführte Schrift), für Jesus bald dieser Name selbst, bald Christus (Messias), bald Jesus Christus, bald Herr, bald Herr Jesus, seltener das Wort (Joh. 1, 12; Offb. 19, 13). Sehr häufig wird der betreffende Name nicht genannt, sondern als bekannt vorausgesetzt, was insbesondere da der Fall ist, wo von „seinem, deinem, meinem Namen" die Rede ist.

Eine besondere Erklärung bedarf der Gebrauch von Namen noch in folgenden Ausdrücken: den Namen Gottes heiligen (Matth. 6, 9), d. h. den Namen Vater, sofern er das eigenthümlich christl. Verhältniß des Menschen zu Gott ausdrückt, durch ein entsprechendes Verhalten bewahrheiten; viele werden kommen auf meinem Namen (Christus; Matth. 24, 5), d. h. auf meinem Namen fußend, sofern sie sich für Messiasse ausgeben; jemand aufnehmen auf meinem Namen (Matth. 18, 5), d. h. auf den Namen Christus hin, sofern er als sein Jünger sich nach diesem Namen benennt; meinen Namen (Christus) tragen vor Heiden (durch Verkündigung desselben; Apg. 9, 15); wegen des Namens Christi etwas thun oder erleiden (Matth. 10, 22; 19, 29; Röm. 1, 5), d. h. so, daß das Verhältniß zu diesem Namen der Grund des Thuns oder Leidens ist; jemand ermahnen durch den Namen Christi (1 Kor. 1, 10), sodaß dieser Name die Ermahnung begründet; Vergebung der Sünden empfangen durch den Namen Christi (Apg. 10, 43), sofern diese Vergebung für das Bewußtsein vermittelt ist durch den Namen Christus; wer euch tränkt in dem Namen, daß ihr Christi (Angehörige) seid (Mark. 9, 41), d. h. weil ihr Christi Angehö-

rige (Christen) heißt; jemand taufen in dem Namen des Herrn (Apg. 10, 48), d. h. in Beziehung zu diesem Namen. Wittichen.

Nanaea, s. Menî.

Naomi (eigentlich Noʻomi, d. i. die Liebliche, Huldreiche) war die Ehefrau des Elimelech von Bethlehem. Dieselbe wanderte während der Richterzeit mit ihrem Gatten und ihren beiden Söhnen, Mahlon und Chiljon, aus Juda aus und zog in das Moabiterland. Als hier nacheinander ihr Mann und ihre Söhne starben, zog sie mit ihren Schwiegertöchtern Orpa und Ruth zurück nach Juda. Hier wußte sie es (Ruth 2, 22) durch kluge und umsichtige Benutzung der Umstände zu ermöglichen, daß Ruth die Ehefrau eines „von Vermögen starken" Mannes, aus dem Geschlecht Elimelech's, mit Namen Boas, ward, der dann seinerseits in das von Elimelech hinterlassene Erbgut eintrat. Der Naomi ward auch noch das Glück beschieden, aus dieser Verbindung einen Sproß begrüßen zu können, der den Namen Obed (s. d.) erhielt, und welcher der Stammvater des Davidischen Herrscherhauses werden sollte (s. auch Ruth). Schrader.

Naphat Dor, s. Dor.

Naphtali. Der Stamm Naphtali, im nördlichen Theil Palästinas ansässig, gehörte zu demjenigen Theil Israels, dessen Hauptstamm Ephraim war (im Gegensatz zur südlichen Hälfte des Volks mit dem Hauptstamm Juda), und er wird daher mythologisch vom gemeinsamen Stammvater Jakob durch eine Sklavin Rahel's, der Stammmutter Ephraim's, der der Name Bilha beigelegt wird, abgeleitet (1 Mos. 35, 25; 30, 5). Das Gebiet Naphtali's lag von der nordwestlichen Küste des Sees von Tiberias, die Ebene Genezareth einschließend, nach Norden zu, sodaß es westlich von Ascher, östlich vom Jordan und nördlich vom Durchbruch des Leontes (Nahr el-Kasimiye) begrenzt wurde (Josephus, „Alterthümer", V, 1, 22). Es ist also im wesentlichen das Binnenland vom obern Galiläa, einem bisjetzt wenig durchforschten Theil Palästinas, was zur Folge hat, daß von den Jos. 19, 32—39 genannten Ortschaften Naphtalis nur wenige sicher identificirt sind. Das ganze Land ist gebirgig und es heißt wie im A. T. (Jos. 20, 7) Gebirge Naphtalis, so noch jetzt wenigstens ein Theil, Elǵebl, im Norden und Westen, specieller Ǵebl Safed in der Nähe dieser neuern Stadt; es hat nach Robinson („Palästina" [Halle 1841—42], III, 638 fg. u. a.) eine reichliche Vegetation und ist wohlbebaut (s. Galiläa). Die bisher wieder gefundenen Städte des Districts sind Kedes, Harama, jetzt Râme, Hukkôk, das heutige Jakûk, Jiron, das heutige Jaron, Hazor, jetzt Tell Hazûr; der Name von Kinnereth haftet noch heute, obwol die Stadt verschwunden ist, an der Genezarethebene an der Westseite des Sees, und Hammath dürfte mit Recht in den warmen Quellen von Emmaus, eine halbe Stunde südlich von Tiberias, wiedererkannt sein. Weiter ist das Wiedererkennen der Jos. 19, 32 fg. genannten Ortschaften bisjetzt nicht gediehen. Zu den im Buch Josua genannten Orten gesellen sich aber aus der spätern Geschichte des Landes noch Tiberias, Magdala, Kapernaum und Giskala (Elǵis) sowie die heutigen Hauptflecken des Landes, Safed (das zuerst in der Bulgata Tob. 1, 1 erwähnt wird) und Tibnin, mit dem aus den Kreuzzügen bekannten Castell Toron (Robinson, a. a. O., III, 648).

Der Stamm Naphtali gilt für einen edeln und reichgesegneten (5 Mos. 33, 23), und im Segen Jakob's wird (1 Mos. 49, 21) an ihm schlanke Gestalt und poetische Begabung gerühmt, der wir vermuthlich manche einzelne Lieder des (nicht dramatischen) Hohenliedes verdanken, Lieder, deren geographische Sphäre das Nordland und der Libanon ist, wie HL. 4, 7. 12, im Gegensatz zu andern, die im Süden wurzeln. Geschichtlich wissen wir von den Naphtaliten, daß sie ihr Gebiet nicht ganz zu erobern vermochten, sondern unter den Kanaaniten sich ansiedelten, von denen sie sich einige Städte (Beth-Schemesch und Beth-Anath) fronpflichtig machten, sowie daß von Naphtali der Barak war, welcher den Kampf gegen Jabin, den König von Hazor, führte (Richt. 4, 6), an dem sich Naphtali betheiligte (Richt. 5, 18, von wo die Nachahmung Ps. 68, 28 stammt). Auch in Gideon's Kampf gegen Midjan und Amalek war der Stamm verwickelt (Richt. 6, 35; 7, 23).

Seiner Lage nach war indeß der Stamm allen nördlichen Invasionen zuerst ausgesetzt, und so sehen wir 1 Kön. 15, 20 schon unter Baësa die Damascener Kinnereth, Ijjon und Abel erobern, und 2 Kön. 15, 29 unter Pekach ganz Naphtali von Tiglath-Pileser in das Exil führen, worauf sich auch Jes. 8, 23 bezieht.

In der systematischen und künstlichen Bearbeitung der ältesten Geschichte der Stämme finden wir 4 Mos. 1, 43; 2, 29 Naphtali mit 53400 waffenfähigen Männern berechnet,

während sie sich 4 Mos. 26, 51 auf 43400 vermindert haben. Die erste wie die zweite Zahl, letztere ebenfalls ein Glied einer Systematik, in der ein deutlicher Schematismus herrscht, ist natürlich viel zu hoch gegriffen.

Die geographischen Bestimmungen Knobel's (zu Jos. 19, 33) über Jabnel als Yammune, nordwestlich von Baalbeck, und über Lakkum als das Gebirge Lukkâm, das noch weiter nach Norden liegt (vgl. Istachri in der Bibliotheca geographica Arabum, ed. de Goeje [Leyden 1870 fg.], I, 56), vermag ich mir nicht anzueignen. Merx.

Naphtuchim, die vierte unter den sieben Volksgruppen, welche in der Völkertafel 1 Mos. 10, 13. 14 (wiederholt 1 Chron. 1, 11. 12) als Abkömmlinge Mizraim's, d. h. Aegyptens, aufgeführt werden. Der Name kommt sonst in der Bibel nicht vor, ist auch in andern, namentlich ägypt. Quellen bisjetzt nicht gefunden worden; da ebenso wenig die alten Uebersetzungen etwas Brauchbares bieten, so kann man ihn geographisch noch nicht mit Sicherheit unterbringen. Geleitet von einigen späten Targumim, welche die Bewohner von Pentaschönum, einer Stadt ostwärts von Pelusium gegen den Mons-Casius hin, darunter verstehen, hat zuerst Bochart (Geographia sacra [Frankfurt a. M. 1674], IV, 9) und dann J. D. Michaelis die Naphtuchim mit dem Namen der ägypt. Göttin Nephthys zusammengebracht, sofern dieser nach Plutarch (De Is. et Osir., Kap. 38) auch die äußersten Grenzen der Erde, d. h. Aegyptens, bezeichnen soll, und hat demgemäß die Naphtuchim als die Völkerschaft bestimmt, welche die Wüste zwischen Asien und Aegypten in der Nachbarschaft des Sirbonischen Sees bewohnte. Aber diese, von den meisten Neuern angenommene Vermuthung ruht auf keinem sichern Ueberlieferungsgrund, ist sprachlich nicht haltbar (da das ch sich nicht erklärt), und hat besonders die Ordnung der Namen im Text gegen sich. Da im Text der Name zwischen die Libyer und Patrusim, d. h. Südägypter, geordnet ist, so ist weit annehmbarer die von Knobel („Die Völkertafel der Genesis" [Gießen 1850], S. 287) aufgestellte und von Ebers („Aegypten und die Bücher Mose's" [Leipzig 1868], I, 112 fg.) weiter begründete Vermuthung, daß die Mittelägypter darunter zu verstehen seien, insofern Na-ptah „die (Leute) des Ptah" oder Phtah, des Hauptgottes von Memphis und der Heptanomis, bedeuten kann. Aber auch dies ist nur eine etymologische Combination, für welche ein Quellenbeleg bisjetzt nicht beigebracht ist. Die Naphtuchim wären in diesem Fall die einzige unter den sieben Volksgruppen, welche nach der von ihr verehrten Gottheit benannt wären, man müßte denn mit Ebers folgerecht die weitere Annahme verbinden, daß auch die Patrusim oder Oberägypter nicht von Petores, d. h. Südland, sondern von Pa-Hathor, d. h. Land der Hathor, der Hauptgöttin des Thebaischen Nomos, benannt wären, und so Naphtuchim und Patrusim zusammen die Bewohner der beiden heiligen Tempeldistricte von Memphis und Thebe bezeichnen. Die Bestätigung dieser Hypothese bleibt abzuwarten. Dillmann.

Narcisse, so ist das hebr. habaṣṣelet zu deuten, während Luther es Jes. 35, 1 mit Lilie, HL. 2, 1 mit Rose übersetzt hat. Hasselquist hat die Narcisse in der Ebene Saron beobachtet, Tristram (The natural history of the Bible [London 1867], S. 476 fg.) auch im Gebirgsland (s. Lilie). Furrer.

Narcissus. Der Name desselben besitzt im N. T. nur indirecte Bedeutung, insofern nach Röm. 16, 11 unter seinem Gesinde Christen sind, die Paulus grüßen läßt. Da aber der ganze Abschnitt zweifelhafter Natur ist (s. Römerbrief), so ist nicht einmal ausgemacht, ob Narcissus in Rom oder Ephesus oder sonstwo zu suchen. Um so weniger Anlaß ist, ihn mit Neander („Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel" [5. Ausg., Gotha 1862], S. 347) für den aus Sueton (Vita Claud., Kap. 28), Plinius und Tacitus (Annal., XII, 57) bekannten Freigelassenen des Kaisers Claudius zu halten, abgesehen davon, daß dieser schon, gleich im Anfang der Regierung Nero's (Tacitus, Annal., XIII, 1), also etwa vier Jahre vor Abfassung des Römerbriefs, hingerichtet wurde. Und überlebt hat ihn sein Hauswesen doch schwerlich. Die Tradition macht auch ihn zu einem der 70 Jünger und zum Bischof von Athen oder Paträ. Holtzmann.

Narde. Unter diesem Namen begreift man ein besonders im Alterthum hochgeschätztes, wohlriechendes Salböl, das von dem Strauch Nardostachys jatamansi gewonnen wird, einem nur in Indien heimischen Gewächs, zur Familie des Baldrians (der Valeriana) gehörig. Heute noch gedeiht diese Pflanze wild in den Provinzen Nepal und Bhotan am Südabhang des Himalaja. Aus der fingerlangen faserigen Wurzel sprossen

mehrere von grasartigen Wurzelblättern umgebene Schafte, 1—2 Fuß hoch, mit eigenen lanzettförmigen Blättern und purpurrothen Blütenbüscheln geziert. Der Wohlgeruch wohnt hauptsächlich der bitter schmeckenden Wurzel inne, die daher häufig mit den anhängenden Wurzelblättern zu Markte gebracht wird. Aus ihr zieht man den aromatischen Stoff. Im Morgenland hält man sehr viel auf Wohlgerüche. Noch jetzt wird im Libanon vornehmen Gästen Rosenöl auf das Haupt gegossen oder Weihrauch in ihrer Gegenwart verbrannt, ebenso in Aegypten (Lane, Manners and customs of the modern Egyptians [London 1845], I, 279 fg.). Nardenöl durchduftete schon den Königssaal Salomo's, dem ohne Zweifel die kostbare Spezerei nebst andern ind. Producten durch die Ophirflotte zukam (HL. 1, 2). Die Geliebte wird (HL. 4, 13. 14) einem Paradiesgarten verglichen, in dem Nardensträucher nebst andern aromatischen Pflanzen der Tropen ihre Wohlgerüche aushauchen. Damit ist freilich nicht gesagt, daß Salomo eine Treibhausanlage mit derartigen Gewächsen besessen habe.

Den theuern Gast möglichst zu ehren, soll eine Frau ein ganzes Pfund (Litra, à 12 Unzen) flüssiger (πιστική) Narde über Jesus ausgegossen haben, im Werth von circa 300 Franken, sodaß das ganze Haus durchduftet wurde (Mark. 14, 3 fg.; Joh. 12, 3 fg.). Der Ausdruck pistike wird auch etwa als „unverfälscht" erklärt. Was der eigentliche Sinn dieses offenbar den Kaufleuten geläufigen Kunstausdrucks gewesen, können wir nicht mehr mit voller Bestimmtheit nachweisen. Es ist leicht möglich, daß die Evangelisten auch die Unverfälschtheit hervorheben wollten, da sehr viel verfälschte, mit andern aromatischen Oelen gemischte Narde in den Handel kam (Plinius, XII, 26; XIII, 2; Dioscorides, De materia medica, I, 6, 75). Zur Herstellung unechter Narde dienten vorzüglich die Wurzeln der syr. Narde (Andropogon nardus; vgl. Strumpf, „Systematisches Handbuch der Arzneimittellehre" [Berlin 1845—53], I, 243), welche z. B. Kotschy unter der Flora der Umgebung Aleppos auf sonnigem trockenem Boden wiedergefunden. Vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), III, 1717; Endlicher, Genera plantarum (Wien 1831—41), S. 351; Oken, „Allgemeine Naturgeschichte" (Stuttgart 1833—41), III, 789. Furrer.

Narr, s. Thor.

Nase. Der hebr. Ausdruck bedeutet eigentlich das Hervorragende, also den vorstehenden Theil des Gesichtes bei Menschen und Thieren, und wird in der Mehrzahl von den Nasenlöchern gebraucht (1 Mos. 2, 7; 7, 22). Die Nase ist das Organ des Riechens (Ps. 115, 6; Am. 4, 10), aber auch des Athmens (1 Mos. 2, 7; Jes. 2, 22), daher der Athem als Hauch der Nase (der Nasenlöcher) bezeichnet wird (Ez. 15, 8; Kl. 4, 20). Aus dem letztern Ausdruck erklärt es sich, warum im Hohenlied (Kap. 7, 9) der Duft der Nase der Geliebten gepriesen wird, da also dabei an den Athem zu denken ist. An der Nase trugen die Hebräerinnen als Schmuck Ringe (1 Mos. 24, 47; Jes. 3, 21; Ez. 16, 12), welche in der durchbohrten mittlern oder seitigen Nasenwand befestigt wurden und bis über den Mund hingen. Bei Thieren dienten Nasenringe zur Bändigung (Jes. 37, 29; vgl. Spr. 10, 22; Hiob 40, 24; Ez. 19, 4). Das Abschneiden der Nase (und Ohren) scheint eine grausame Strafe bei Kriegsgefangenen gewesen zu sein (Ez. 23, 25); eine verstümmelte Nase schloß vom Priesterthum aus (3 Mos. 21, 18). Das Emporheben der Nase erscheint (Ps. 10, 4) als Zeichen des Hochmuthes (wie in unserm Ausdruck Hochnäsigkeit). Da der Zorn des Menschen sich auch im Schnauben der Nase kundgibt, so hat das hebr. Wort für Nase zugleich die Bedeutung Zorn (vgl. Ps. 18, 9, wo der Zusammenhang der Begriffe deutlich erhellt). Aussagen derart kommen aber auch von Jahve vor. Wenn Jahve zürnt, so steigt Rauch in seiner Nase auf, wobei wol an Gewitterwolken gedacht ist (vgl. Ps. 18, 9 mit Hiob 41, 12); wenn ihm Opfer dargebracht werden, so steigt der Rauch in seine Nase (5 Mos. 33, 10). Solche Aussagen sind ursprünglich nicht poetischer Natur, sondern gründen sich darauf, daß Jahve in der ältesten Zeit in menschlicher Gestalt (ätherischem Leib), als potenzirter Mensch, vorgestellt wurde. Wittichen.

Nasenring, s. Schmuck.

Nasiräer, bei Luther gewöhnlich „Verlobte" Gottes, einmal auch nach dem Vorgang der Vulgata Nasaräer (Am. 2, 11. 12), waren unter dem Volk des Alten Bundes eine eigenthümliche Art heiliger Personen, welche, nicht durch Geburt und nicht durch Amt, sondern durch ein freiwilliges Gelübde Gott zu eigen geweiht, diese ihre besondere Gottangehörigkeit in einer bestimmten Weise zu leben ausprägen sollten und ausprägten. Ob-

wol nicht sehr häufig erwähnt, waren sie doch eine nicht unwichtige Erscheinung; die nöthigen Aufklärungen über sie sind aber nicht blos aus dem Gesetz, sondern auch aus den gelegentlichen Notizen in den übrigen Büchern zu entnehmen.

Das Gesetz handelt sehr ausführlich von ihnen 4 Mos. 6, 1—21. Wenn jemand, Mann oder Weib, in den Stand eines Gottgeweihten einzutreten gelobt, so soll er die ganze Zeit seines Gelübdes hindurch 1) keinen Wein und anderes berauschendes Getränk, keinen daraus bereiteten Essig, auch keine frischen oder getrockneten Trauben und keinerlei aus den Traubenbeeren und deren Bestandtheilen bereitete Speisen und Säfte, überhaupt also gar nichts, was vom Weinstock kommt, genießen, 2) das Haar seines Hauptes frei wachsen lassen, ohne daß ein Schermesser darüber kommt, und 3) wegen eines Todten, und wäre es einer seiner nächsten Verwandten, Aeltern oder Geschwister, sich nicht verunreinigen (4 Mos. 6, 2—8). Sollte dennoch durch einen plötzlichen Sterbefall eine solche Verunreinigung über ihn kommen, so wäre damit sein Weihestand gebrochen: er müßte sein Haupt scheren, durch ein Brand- und Sündopfer von Tauben sich vom Priester sühnen und sein Haupt neu weihen lassen, die gelobte Weihezeit aber wieder von vorn anfangen, nachdem er zugleich (zur Buße für die Verzögerung der Lösung seines Gelübdes) Gott ein jähriges Lamm als Schuldopfer dargebracht habe (4 Mos. 6, 9—12). Hatte er aber seine Weihezeit glücklich und ohne Anstoß zu Ende geführt, so sollte seine feierliche Ausweihung am Heiligthum stattfinden. Ein Sünd- und ein Brandopfer von je einem Lamm (ersteres für die in der Weihezeit etwa begangenen Verfehlungen) bildeten die Einleitung dazu; der Hauptact bestand in einem Dankopfer von einem Widder sammt Zubehör, nebst einem Korb mit Ungesäuertem, Kuchen von Feinmehl mit Oel geknetet und Fladen mit Oel bestrichen. Zugleich mit diesem Dankopfer hatte er auch sein Haupthaar, nachdem er es im Vorheiligthum abgeschoren, auf dem Altar Gott zu opfern. Und von dem Fleisch der Dankopfermahlzeit wollte Gott außer den gewöhnlichen Antheilen auch noch den gekochten Bug des Widders sammt einem Kuchen und Fladen durch die Ceremonie des Webens aus den Händen des Nasiräers für sich (d. h. seinen ihn vertretenden Priester) entgegennehmen, um ihn dadurch in auszeichnender Weise zu ehren und als den Seinen anzuerkennen. Nach diesen Darbringungen, bei dem heiligen Tischmahl, durfte der nun Ausgeweihte auch wieder Wein trinken (4 Mos. 6, 13—21).

Dieses Gesetz bespricht demnach die äußere Seite des Nasiräats und die daran sich knüpfenden gottesdienstlichen Gebräuche; über den letzten Sinn und Zweck derselben spricht es sich aber nicht näher aus, und setzt im Gegentheil schon seiner Fassung nach (4 Mos. 6, 2) dasselbe als etwas (natürlich nicht von Aegypten her, sondern aus dem israelitischen Volksleben) Bekanntes voraus. Vergleicht man sodann damit die Nachrichten über die geschichtlich bekannt gewordenen Nasiräer, so ergibt sich weiter, daß das Gesetz auch nicht alle im wirklichen Leben vorkommenden Formen des Nasiräats erschöpft. Es berücksichtigt blos solche Personen, welche sich auf eine bestimmte Zeit verlobten, Simson aber (Richt. 13 fg.) und Samuel (1 Sam. 1, 11 fg.) waren Nasiräer auf Lebenszeit; auch hatten diese sich nicht selbst dazu geweiht, sondern waren schon vor der Geburt dazu verlobt; bei Samuel wird in der Verlobungsformel nur das Haargelübde, nicht die Enthaltung von Wein ausdrücklich erwähnt (vgl. auch Richt. 13, 5); bei Simson enthält sich schon die Mutter während der Schwangerschaft des Weins und außerdem jeder unreinen Speise (Richt. 13, 4. 14); Simson hat mit Todten genug zu thun (z. B. Richt. 14, 19), ohne daß dadurch seine Weihe hinfällig wird. Im wirklichen Leben hatte sich also die Sache doch mannichfacher gestaltet, als man nach 4 Mos. 6 erwartet, und das Gesetz selbst erscheint demnach eher wie ein in einem gewissen Zeitpunkt der Geschichte gemachter Versuch, ein unabhängig von ihm entstandenes und großgewachsenes Institut gesetzlich zu regeln, weshalb auch seine einzelnen Bestimmungen nicht starr dogmatisch, sondern nach ihren geschichtlichen Zusammenhängen und in ihrem geschichtlichen Fluß aufzufassen sein werden. Dies vorausgesetzt, werden wir uns die Sache in folgender Weise vorzustellen haben.

Obwol das Eigenthümliche des Nasiräerlebens zumeist in Enthaltungen besteht, wird das Nasiräat doch nicht zu den Entsagungsgelübden (issâr) gerechnet, sondern heißt ein Gelübde positiver Art (néder), denn in der Hauptsache geht es doch auf eine positive Leistung, die Verlobung der ganzen Person an Gott, von welcher jene Enthaltungen nur Kennzeichen oder auch Folgen sind. Auf der andern Seite ist dasselbe aber auch nicht zu verwechseln mit solchen Verlobungen von Personen, in deren Folge diese wie eine Sache

in den Besitz Gottes oder seines Heiligthums übergingen, aber dann auch nach einem bestimmten Tarif loskaufbar waren (3 Mos. 27, 2 fg.). Vielmehr ist beim Nasiräer, mag er durch sich selbst oder die Aeltern verlobt sein, die Selbstthätigkeit gewahrt, und zwar in der bestimmten Richtung, daß er sich als einen nasîr, d. h. als einen aus der gemeinen Welt für Gott Ausgesonderten oder Geweihten, halte und diesen seinen Charakter durch bestimmte Leistungen bethätige (weshalb auch das Gesetz [4 Mos. 6, 2. 6. 12] nicht im Passiv von seinem hinnasêr, d. h. ausgesondert sein, sondern im Activ von seinem hassîr, d. h. Aussonderung bethätigen, Weihestand halten, redet). Als solche Leistungen werden im Gesetz drei namhaft gemacht; auch in den geschichtlichen Beispielen erscheinen dieselben, wenn nicht alle drei beisammen, so doch die eine oder andere davon, als ganz wesentlich; trotz aller Abweichungen des wirklichen Lebens im einzelnen müssen diese doch bald allgemeiner als die drei hauptsächlichsten gegolten haben. Deutlich handelte es sich dabei nicht um eine mönchische Ascese. Daß man sich aus dem geschlechtlichen, häuslichen, geselligen und bürgerlichen Leben ganz zurückziehe und eben damit sich den Boden zu einer ersprießlichen Thätigkeit entziehe, ertrug der gesunde Sinn des höhern Alterthums noch nicht; vielmehr bestand in unserm Fall die Aussonderung aus den gemeinen Menschen nur darin, daß man gewisse Seiten oder Theile der gewöhnlichen Lebensweise mied. Derartiges ließe sich freilich gar mancherlei denken, z. B. kein festes Haus bewohnen, kein Oel salben, kein Fleisch essen, keine feine Kleidung tragen u. s. w., wie uns ja wirklich von den Rekabäern (Jer. 35, 6. 7), Johannes dem Täufer (Mark. 1, 6), und Jakobus dem Gerechten (Eusebius, „Kirchengeschichte", II, 23, 3) derartiges gemeldet wird. Daß aus den vielen möglichen und denkbaren allmählich die drei genannten Leistungen sich herausgebildet haben, muß auf geschichtlichen Gründen beruhen, die wir nicht weiter verfolgen können. Zu ihrer Erläuterung mag Folgendes dienen. Am leichtesten verständlich ist die dritte derselben. Wenn schon der gewöhnliche Israelit vor jeder levitischen Verunreinigung sich hüten soll, so mußte natürlich der im besondern Sinne Gottgeweihte doppelt sich dazu gedrungen fühlen; daß diese seine Weihe sogar den Verwandtschaftspflichten vorgehe, war bei ihm ähnlich wie bei der levitisch heiligsten Person des Volks, dem Hohenpriester (3 Mos. 21, 11). Sonderbarer erscheint uns dagegen die rigorose Meidung alles dessen, was vom Weinstock kommt. Da indeß in den geschichtlichen Beispielen immer nur die Enthaltung vom Wein und berauschenden Getränk hervorgehoben ist, so wird ohne Zweifel dies auch der eigentliche Kernpunkt der Sache gewesen und das Weitere nur als eine folgerichtige Steigerung davon zu verstehen sein. Dabei scheint es sich aber doch keineswegs nur um den rein ethischen Zweck der Bewahrung steter Nüchternheit und Besonnenheit des Geistes gehandelt zu haben (wie beim Priester während des heiligen Dienstes, 3 Mos. 10, 9), sondern auch um die Erhaltung der ungebrochenen Körperkraft. Dafür spricht außer der Analogie des Haargebots auch der Widerwille, den wir noch später bei unverdorbenern Naturvölkern der Wüste gegen den Wein finden (worauf Ewald und Vilmar aufmerksam gemacht haben). Bei den halbisraelitischen Rekabäern erscheint dieser Widerwille im Zusammenhang mit der Abneigung gegen Acker- und Weinbau und das ganze ansässige Leben; ebenso bei den Nabatäern (s. d.) nach dem Zeugniß des Diodor (XIX, 94), und den Arabern hat Mohammed mit seinem Weinverbot nur eine ältere Sitte gesetzlich gemacht. Aehnlich wie in unsern Jahrhunderten viele auf den Kaffee, Thee und Taback, so sahen damals manche der einfacher gebliebenen Völker und Menschen auf den Wein als auf etwas die gesunde Frische und Naturkraft von Geist und Körper Schädigendes hin. Unter dem Einfluß solcher Anschauungen lag es nahe genug, daß einer, der als Gottgeweihter sich rein, gesund und von den Schäden der Ueberverfeinerung unberührt erhalten wollte, die Früchte des Weinstocks ganz mied. Auf keinen Fall darf (mit Hengstenberg, Keil, Oehler) der Nichtgenuß der Weintrauben, unter Berufung auf Hos. 3, 1, als ein Sinnbild der Enthaltung von den die Heiligung gefährdenden „deliciae carnis" aufgefaßt werden, denn der Gesichtspunkt des Sinnbildes hat hier gar keine Stelle; wollten dem Nasiräer sämmtliche deliciae carnis verboten werden, so hätte er diese in Wirklichkeit, nicht blos sinnbildlich zu meiden gehabt.

Zum Verständniß des Verbots des freien Haarwuchses genügt es nicht, mit Hengstenberg daran zu erinnern, daß im gewöhnlichen Leben Sitte und Anstand die Stutzung des Haares vom Mann verlangte, daß also einer, der es lang trug, sich dadurch als

ein von der Welt Ausgesonderter darstellte, denn weder würde dies auf die Nasiräerin Anwendung leiden, noch wäre damit erklärt, warum aus den mancherlei Sitten der gewöhnlichen Tracht gerade diese herausgegriffen wurde. Zutreffender ist es, wenn man (wie Ewald u. a.) darin unter Bezugnahme auf die bekannte Forderung der Unversehrtheit alles dessen, was der Gottheit geweiht wird, den Gedanken ausgedrückt findet, daß der Nasiräer nach dem Eintritt in seine Weihe auch seinem Leibe nach sich als der Gottheit heilig und unantastbar halten, also keine Veränderung daran vornehmen solle, ähnlich wie manche alte Araber während der Weihezeit und die Moslems während der Pilgerfahrt Haare und Nägel nicht schnitten (vgl. Weil, „Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre" [Stuttgart 1843], S. 298 fg.; Sura, II, 192; Hamâsa, S. 2 fg.), und ebenso die Brahmanen der Inder im Einsiedlerleben (Manu, VI, 6). Dabei ist aber jedenfalls noch mit in Betracht zu ziehen die Bedeutung des Kopfes, als des hervorragendsten der Körpertheile, und des Haares, allerdings nicht als „Bildes der Lebensblüte und damit der Heiligkeit" (Bähr), wohl aber als Zeichens der körperlichen Lebenskraft und als Schmuckes des menschlichen Leibes. Wir wissen aus vielen Zeugnissen (gesammelt z. B. bei Knobel zu 4 Mos. 6, 17), daß man unter den Heiden den Göttern theils bei allerlei Anlässen den Schmuck des Hauptes, das Haar, geradezu opferte, theils in kritischen Lagen oder bei gefährlichen Unternehmungen das Haar wachsen zu lassen gelobte, und es dann nach glücklicher Ueberstehung der Gefahr mit andern Opfern als Dankesgabe darbrachte (vgl. z. B. Diodor, I, 18 über eine ägypt. Sitte; Homer, Ilias, XXIII, 140 fg. über Peleus und Achilles). Mit solchen Anschauungen und Gebräuchen muß auch die Bedeutung des Haarwuchses im Nasiräerthum zusammenhängen. Von der Uebernahme der Weihe an unangetastet von menschlicher Pflege Gott zu Ehren in seiner vollen Naturkraft wachsend, wurde gerade dieses Haar, und je länger die Gelübdezeit dauerte desto mehr, das sichtbare Hauptabzeichen des gottgeweihten Standes, das Sinnbild der Nasiräerwürde, daher es im Text des Gesetzes (4 Mos. 6, 7) geradezu heißt: „Die Weihe seines Gottes ist auf seinem Haupt", und (Kap. 6, 18) die Rede ist von seinem „Weihehaupt" und (Kap. 6, 19) von dem „Abscheren seiner Weihe" (néser). Bei Simson erscheint es gar wie der Sitz und Träger seiner ganzen riesigen Nasiräerkraft, und nach dem Gesetz wurde es bei der Ausweihung des Nasiräers im Dankopfer mit geopfert. Viel zu künstlich und im A. T. ohne alle Begründung ist dagegen die auf Grund von 1 Kor. 11, 2 fg. von Baumgarten versuchte und von Vilmar weiter gebildete Erklärung des langen Haares als eines Zeichens der Dienstbarkeit und Abhängigkeit von der höhern Macht.

Sämmtliche drei äußere Leistungen des Nasiräers erklären sich somit genügend aus der Idee eines aus dem gemeinen Volk ausgesonderten und während seiner Weihezeit gottheiligen Menschen, als Folgen oder äußerliche Ausprägungen derselben. Neuerdings hat man zwar (Oehler in Herzog's „Real-Encyklopädie") darauf Gewicht gelegt, daß alle drei ihr entsprechendes Seitenstück beim Hohenpriester haben, sofern auch ihm die Verunreinigung durch einen Todten und der Genuß des Weins im Dienst untersagt und auch bei ihm von einer „Weihe" auf seinem Haupt die Rede ist (3 Mos. 21, 12, wo das Salböl auf seinem Haupt, 2 Mos. 29, 6 u. a., wo die goldene Stirnplatte an seinem Kopfbund so heißt), und hat daraus erschlossen, daß es sich beim Nasiräer um die Verwirklichung der Idee des priesterlichen Lebens, und um die freie Aneignung dessen, was dem Priester kraft des auf der Abstammung ruhenden Berufs auferlegt war, handle. Aber die Analogien erklären sich zur Genüge aus dem beiderlei Personen zukommenden Charakter der Gottgeweihtheit; daß diese auch beim Nasiräer priesterliche Art habe, folgt nicht daraus. Wie wenig hätte auch z. B. Simson seiner Aufgabe entsprochen, wenn diese in der Idee eines priesterlichen Lebens zusammenzufassen wäre!

Fragen wir nämlich jetzt nach dem Sinn und Zweck eines solchen Nasiräergelübdes, so muß allerdings zugegeben werden, daß damit möglicherweise nur die Erreichung irgendeines dem Gelobenden wünschenswerthen Gutes beabsichtigt werden konnte. In diesem Fall würde dasselbe seinem Zweck nach sich nicht von jedem andern Gelübde unterscheiden; wie diese wäre es eben auch ein besonders kräftiges Mittel, die göttliche Erhörung zu gewinnen und sich selbst zum Ringen nach dem erstrebten Gut anzutreiben und zu stärken. Und wenigstens in der spätern Zeit, wo das gesetzliche Formwesen vorherrschte, wurde gewiß das Nasiräat, dann meist nur auf eine kurze Zeitfrist, von vielen in diesem Sinne

übernommen. Allein schon für die Fälle, wo man eine lange oder gar die ganze Zeit des Lebens hindurch sich demselben unterzog, will ein solcher untergeordneter Zweck nicht als genügend erscheinen, sondern da kann es nur Selbstzweck oder wenigstens doch nur Mittel für die Erringung der größten und höchsten Güter, sei es des einzelnen oder des großen Ganzen, gewesen sein. In der That, obgleich das ganze Volk und jeder einzelne in ihm sich als Eigenthum Gottes fühlen und gestalten sollte, so muß doch das Bewußtsein davon und der auf die Lösung dieser Aufgabe gerichtete Trieb des Geistes in einigen sich stärker geregt haben als in andern, und das Nasiräatsleben konnte dann eine der mannichfaltigen Formen werden, in welchen dieser Geistestrieb sich äußerte, als eine Art Selbstzwang, sich tiefer in Gott einzuleben und die eigenen Kräfte durch das gottgeweihte Leben zu stärken und ausschließlicher auf den Dienst seiner Sache zu verwenden. In einem solchen Sinne faßt wenigstens der Prophet Amos (Kap. 2, 11 fg.) die Sache auf, wenn er das Aufstehen von Nasiräern auf eine göttliche Erweckungsthat zurückführt und sie geradezu mit den Propheten zusammenstellt, auch zugleich solche Erweckung von Nasiräern und ihr Wirken als eine Wohlthat für die Gemeinde erscheinen läßt. Und in Simson und Samuel liegen sichere geschichtliche Beispiele einer tief in des Volkes Wohl und Wehe eingreifenden Wirksamkeit von Nasiräern vor, an denen man zugleich, ebenfalls beispielsweise, verschiedene Richtungen erkennen kann, in welchen der Gotteigene wirken mochte. Während bei dem einen, Simson, seine Weihe sich in einem unaustilgbaren Trieb zur Bekämpfung der Volksfeinde, in Heldenmuth und Riesenkraft äußerte, so wird bei Samuel seine Gebetskraft, sein nachhaltiger feuriger Eifer, seine rücksichtslose Strenge und Entschiedenheit, womit er als Prophet und Richter Gott und seinem Volk diente, wenigstens mit aus seinem Weihestand abzuleiten sein. Je nach Persönlichkeit und Beruf, je nach den Strebungen und Bedürfnissen der Zeit mögen so in verschiedener Weise Nasiräer an der Lösung der großen dem Volk gesteckten Aufgaben mitgearbeitet haben, und jedenfalls war das Nasiräat da, wo es als Selbstzweck übernommen wurde, ein gewaltiges Förderungsmittel der Entschiedenheit und Kraft im Dienste Gottes oder auch des innern Lebens seines Trägers.

Leider wird dasselbe in der Bibel zu selten erwähnt, als daß man ein Bild seiner Ausbildung und geschichtlichen Entwickelung entwerfen könnte. Daraus, daß gegen den Ausgang der Richterzeit hin nacheinander zwei der größten Nasiräergestalten, welche das Volk je hatte, hervortraten, hat man (Ewald), gewiß nicht mit Unrecht, geschlossen, daß das Nasiräat damals in seiner Blüte stand, und so auch ein Vorläufer für das neu sich regende Prophetenthum und die große Erhebung unter den ersten Königen wurde. Wogegen in der mittlern Königszeit, um das J. 800, dasselbe sich schon stark abgenutzt hatte, sodaß Amos über den Spott klagt, den das Volk mit den Nasiräern treibe, indem es sie Wein zu trinken veranlasse. Wie tief aber das Institut einst sich im Volk eingelebt hatte, sieht man am besten aus den Spuren, die es im Sprachgebrauch hinterlassen hat; den Weinstock, der im Sabbat- und Jobeljahr frei, unbeschnitten wachsen durfte, nennt selbst die Gesetzessprache (3 Mos. 25, 5. 11) einen Nasiräer, und das volle Kopfhaar einer fürstlichen Frau konnte man (Jer. 7, 29) ihren néser, d. h. ihre Weihe, nennen. Von nasiräischen Frauen sind uns übrigens aus der alten Zeit keine geschichtlichen Beispiele bekannt, denn die am Heiligthum Dienenden (2 Mos. 38, 8; 1 Sam. 2, 22) haben mit diesem Gelübde nichts zu thun. In Kl. 4, 7, wo die deutsche Bibel „Nazaräi" hat, sind doch wahrscheinlicher nicht Nasiräer, sondern Fürsten zu verstehen, wie 1 Mos. 49, 26, wo die letztere „Nasir" hat.

In der Zeit nach der Verbannung kam mit den übrigen gesetzlichen Formen auch das Nasiräat, und zwar unter beiderlei Geschlechtern, wieder zur Uebung (z. B. 1 Makk. 3, 49 und bei Josephus), natürlich nun streng nach dem Buchstaben der Vorschrift. Da aber das Gesetz auf manche der dabei sich erhebenden Fragen (z. B. über das Minimum der Dauer einer Gelübdezeit) keine Antwort gibt, so unternahmen es die Ausleger, wie die übrigen Gesetze so auch das Nasiräerrecht casuistisch weiter zu bilden; die Summe dieser neuen Satzungen ist im talmudischen Tractat Nasir zusammengestellt. Wir bemerken daraus nur Folgendes. Ein Nasiräatsgelübde von weniger als dreißig Tagen wurde als solches nicht anerkannt. Um über die Abweichungen der Simson- und Samuel-Geschichte vom Gesetz wegzukommen, unterschied man das lebenslängliche und das zeitweilige, ebenso das gesetzliche und das Simson-Nasiräat, bei welchem letztern die Verunreinigung durch Todte

erlaubt gewesen sei. Als veranlassend zum Nasiräergelübde treffen wir bei Josephus und im Talmud fast nur rein persönliche oder häusliche Interessen, z. B. den Wunsch von Eheleuten, Kinder zu bekommen, oder Krankheit, oder Antritt einer Reise, oder irgendeine Noth des Lebens (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 15, 1), sodaß es meist kaum eine größere Bedeutung als sonst ein Eigenthums- oder Opfergelübde gehabt zu haben scheint. Ja, es kam jetzt sogar auf, daß wohlhabendere Juden sich eine fromme Pflicht daraus machten, Aermern die Kosten der zur Ausweihung aus dem Nasiräerleben nöthigen Opfer zu bestreiten (Josephus, „Alterthümer", XIX, 6, 1; Mischna, Nasir, II, 5, 6), um so den niedrigern Klassen die Uebernahme des Gelübdes zu erleichtern; daraus erklärt sich, was Paulus bei seiner Rückkehr von seiner dritten Bekehrungsreise nach Jerusalem auf Anlaß der christl. Gemeindevorsteher für vier ärmere Brüder that (Apg. 21, 23—26). Wie gewöhnlich das Nasiräat damals wurde, sieht man auch daraus, daß im gemeinen Leben die Versicherungsformel in Gebrauch kam: „Ich will Nasiräer werden, wenn das und das der Fall ist" (Mischna, Nasir, V, 5, 6), und daß nach dem Talmud gerade solche fast scherzweise gesprochenen Worte viel als Handhabe benutzt wurden, um den Mann zum Nasiräat zu zwingen. Andererseits treffen wir aber auch in Männern wie Johannes der Täufer und Jakobus der Gerechte (Eusebius, „Kirchengeschichte", II, 23, 3) solche, die das Nasiräat äußerst ernst und streng nahmen, und dabei über die ascetischen Forderungen des Gesetzes in freier Weise noch hinausgingen, man kann sagen, in halbessäischer Weise. Die Essäer (s. d.) selbst freilich als blose Fortbildner des Nasiräats anzusehen (Graetz u. a.), ist höchst unpassend; ihre Grundsätze und ihre Ascese führen doch auf andere Ursprünge.

Ueber die Haarschur des Apostels Paulus (vorausgesetzt, daß wirklich von ihm und nicht von Aquila die Rede ist, wie noch immer manche annehmen) zu Kenchreä vor seiner Rückreise nach Jerusalem (Apg. 18, 18) ist man jetzt so ziemlich wenigstens darin einig, daß sie nicht mit einem eigentlichen Nasiräatsgelübde von ihm zusammenhängt; als Schur der Ausweihung hätte sie müssen am heiligen Ort vorgenommen werden, und gegen eine Schur wegen eingetretener Verunreinigung spricht schon der Wortlaut des Textes; auch ist bei seinen bekannten Ansichten vom Gesetz und den gesetzlichen Formen kaum anzunehmen, daß er ein Nasiräatsgelübde auf sich nahm. Da aber andererseits nach dem Text der Zusammenhang dieser Schur mit einem Gelübde außer Zweifel ist, so empfiehlt sich am meisten die Annahme, daß es sich dort nicht um ein gesetzliches, sondern um ein bloses Privatgelübde (votum civile) handelt, mit welchem nach einer auch unter den Heiden vielverbreiteten Sitte eine Haarschur verbunden war, sei es bei der Uebernahme des Gelübdes und zum Zeichen dieser, sei es nach geschehener Lösung desselben. In Verbindung mit Apg. 18, 21 ließe sich allerdings die Annahme vertheidigen, daß er damals in Kenchreä das Gelübde that, zum kommenden Fest in Jerusalem sein zu wollen. Ueber das Nasiräat kann außer den bekannten archäologischen Werken auch noch verglichen werden ein besonderer Aufsatz von Ed. Vilmar, „Die symbolische Bedeutung des Naziräergelübdes" in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1864, S. 438 fg. Dillmann.

Nathan, ein hebr. Mannesname, abgekürzt aus Jonathan oder Nathanael, und viel gebräuchlich. Männer dieses Namens werden z. B. erwähnt 1 Chron. 2, 36; 2 Sam. 23, 36; Esra 8, 16; 10, 39. Auszuzeichnen sind der Prophet dieses Namens und ein Sohn David's.

1) Nathan, einer der besten und einflußreichsten Propheten unter David und im Anfang der Herrschaft Salomo's. Ueber seine Herkunft ist uns nichts überliefert; aus der Priesterwürde, die dem Sabud, dem Sohne Nathan's (1 Kön. 4, 5), beigelegt wird, hat man (unter der Voraussetzung, daß dieser, sein Vater, derselbe mit dem Propheten sei) schließen wollen, daß er dem Stamm Levi angehörte; andererseits hat man die Stelle 1 Chron. 2, 36, wo in dem judäischen Geschlecht Scheschan ein Nathan und von diesem ein Sohn Sabud vorkommt, benutzt, um wahrscheinlich zu machen, daß er zum Stamm Juda gehörte, und dafür auch angeführt, daß heutzutage in dem Dorf Hulhul, unweit Hebron, sein Grab gezeigt wird (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], I, 360); beides ist unsicher. Wo Nathan zum ersten mal erwähnt wird (2 Sam. 7), erscheint er nicht blos als ein hochangesehener Berather des Königs David, sondern zugleich als ein in den Willen und Plan Gottes tief eingeweihter Prophet. Es war etwa nach Umlauf des ersten Drittels von David's Herrschaft über Gesammtisrael (2 Sam. 7, 11. 12), als

dieser ihm sein Vorhaben, Gott ein festes und seiner würdiges Heiligthum zu bauen, aussprach. Menschlicherweise und aus demselben frommen Gefühl heraus, aus dem es entstanden war, konnte zwar Nathan dieses Vorhaben billigen; daß er dennoch die Ausführung als eine bedenkliche oder wenigstens vorerst entbehrliche Neuerung widerrieth (2 Sam. 7, 1—7), welche der bisherigen Einfachheit des Gottesdienstes Eintrag thun und die Veräußerlichung desselben sowie die Ueberwucherung des priesterlichen Elements fördern könnte (s. „Bibel-Lexikon", I, 587), daran erkennen wir eben den tiefer und weiter blickenden Gottesmann altmosaischen Geistes. Daß er aber doch ein volles und richtiges Verständniß der neuen Zeit, die durch David angebrochen war, hatte, bezeugte er zur Genüge, als er bei derselben Gelegenheit und mit der einfachen Wendung, daß nicht er Gott, sondern Gott ihm ein festes Haus gründen werde, dem David im Namen Gottes die beständige Dauer seines Hauses und Thrones zusagte (2 Sam. 7, 8—17), und damit die große Verheißung aussprach, welche für die geschichtliche Stetigkeit der Davidischen Dynastie, wie für die Ausbildung der messianischen Hoffnung im Volk, so wichtig geworden ist. Die Echtheit dieser seiner Aussprüche zu bezweifeln, haben wir keinen Grund; wenn auch die 2 Sam. 7, 5—17 ihm in den Mund gelegte Rede durchaus die Farbe der Darstellung des Historikers trägt und manches einzelne darin erst von diesem so bestimmt formulirt sein mag, so setzen doch nicht blos spätere Zeugnisse, wie 1 Kön. 8; Jes. 55, 3; Ps. 89; 132, sondern selbst schon David-Lieder (2 Sam. 22, 51; 23, 5) derartige prophetische Zusagen als an David geschehen voraus; eine Unmöglichkeit, daß die Propheten über und an David so sprachen, liegt nicht vor, und daß Nathan einer der bedeutendsten unter diesen in jener Zeit war, bestätigt sich auch sonst.

Denn war es eins der sichersten Kennzeichen echter Prophetenwürde, die göttliche Wahrheit nicht blos da, wo sie gern gehört wurde, sondern auch wo sie dem Sinn und Gelüste der Menschen, zumal der Mächtigen, entgegentrat, geltend zu machen, so trifft das nun gerade bei Nathan wieder in hervorragender Weise zu in der zweiten Erzählung, die wir über seine Wirksamkeit haben (2 Sam. 12; vgl. Ps. 51, 2). Nach David's tiefem Fall, als sein gegen Uria verübtes Doppelverbrechen ruchbar geworden war, war er es, welcher die Sache des beleidigten Rechts gegen den König führte; mit kühnem Freimuth stellte er den königlichen Verbrecher zur Rede, mit bewundernswürdiger Weisheit wußte er durch sein Gleichniß vom reichen und armen Mann in dem Missethäter das ertödtete Rechtsgefühl, die eingeschläferte sittliche Kraft wieder zu wecken; mit unerbittlicher Strenge deckte er ihm die Größe des von ihm gegebenen Aergernisses und die ernste Sühne auf, welche nach den ewigen Gesetzen der Gerechtigkeit Gottes durch Verheerungen in seinem eigenen Hause von ihm gefordert werden müsse und werde, aber mit wahrhaft evangelischer Bereitwilligkeit wurde er nach der aufrichtigen gründlichen Buße David's der Dolmetscher göttlicher Gnade und Vergebung. Vermöge des Edelsinnes des Königs erlitt denn auch das Vertrauen, das Nathan bei ihm genoß, keine Einbuße, und der Prophet hatte die Genugthuung, den rechtmäßigen Sohn aus David's Ehe mit Bathseba, den die Aeltern Salomo benannt hatten, mit dem höhern Namen Jedidjah, d. i. Geliebter Gottes, zu belegen, und in diesem Namen ein Unterpfand der wiedergewonnenen göttlichen Gnade zu geben. Daß Nathan die Erziehung des Salomo übernahm, folgt zwar nicht aus 2 Sam. 12, 25, sofern die gewöhnliche Auffassung jener Stelle („und er that ihn unter die Hand des Propheten Nathan") schwerlich richtig ist; aber aus der Art, wie später Nathan mit Entschiedenheit für die Thronfolge Salomo's einstand (1 Kön. 1), ist doch mit Sicherheit zu schließen, daß er von seinem prophetischen Standpunkt aus diesen Salomo als den befähigtsten unter David's Söhnen ansah, und bei seiner Vertrautheit mit David ist es sehr wahrscheinlich, daß er gerade auf die Ausbildung dieses Sohnes entscheidenden Einfluß geübt hatte.

Seine Vermittelung der Thronfolge Salomo's ist nämlich die dritte und letzte That, welche von diesem Propheten uns gemeldet wird (1 Kön. 1). Wir finden ihn da, im Alter David's, noch im vollen Vertrauen dieses Königs, welcher in allen wichtigen Fragen nicht leicht etwas ohne seinen Rath zu beschließen gewohnt war (1 Kön. 1, 27. 32. 38), zugleich als Führer der theokratischen Partei im Volk und am Hof, welcher mit Umsicht und Festigkeit den schon in der Ausführung begriffenen Thronraub Adonia's (des Erwählten der mehr weltlich gesinnten Partei) rückgängig zu machen und dem Salomo die Thronfolge zu sichern wußte. Wie wichtig dieses sein Eingreifen für die ganze folgende Ent-

wickelung des israelitischen Reichs wurde, zeigt jeder Blick auf Salomo's Regierung und deren Bedeutung. Daß er Salomo bei seiner Thronbesteigung heilverheißende Ansprachen entgegenbrachte und Salomo zunächst sich von ihm auch leiten ließ, ist sehr wahrscheinlich, obgleich nichts ausdrücklich darüber überliefert ist. Ueberhaupt fehlen von da an alle weitern Nachrichten über ihn, und namentlich wissen wir jetzt nicht mehr, ob er noch bis zum Beginn des Tempelbaues, im vierten Jahr Salomo's (1 Kön. 6, 1), oder gar bis zu seiner Vollendung, im elften Jahr (1 Kön. 6, 38) lebte, und wie er sich zu dieser Frage jetzt stellte. Aber welche Dankbarkeit ihm Salomo bewahrte, dafür würde die Uebertragung von zwei Ministerstellen an Nathan's zwei Söhne zeugen (1 Kön. 4, 5); nur kann, daß der hier genannte Nathan der Prophet war, blos mit überwiegender Wahrscheinlichkeit, nicht mit Sicherheit, behauptet werden.

Daß Nathan selbst über die Regierung David's und Salomo's Erzählungsschriften geschrieben habe, würde man aus 1 Chron. 29, 29 und 2 Chron. 9, 29 nicht mit Recht schließen. Die Analogie anderer Quellenanführungen in der Chronik spricht vielmehr dafür, daß jener spätlebende Historiker mit solchen Citaten nur Abschnitte seines großen ausführlichen Quellenbuchs im Auge hat, welche man zu seiner Zeit mit Grund oder Ungrund als theilweise aus der Feder dieses oder anderer Propheten herrührend betrachtete, und welchen zuletzt auch schriftliche Aufzeichnungen, sei es von den betreffenden Propheten selbst, sei es von ihren Schülern, zu Grunde gelegen haben mögen.

2) Nathan hieß auch einer der in Jerusalem geborenen Söhne David's (2 Sam. 5, 14; 1 Chron. 14, 4; nach 1 Chron. 3, 5 wäre er auch Sohn der Bathseba und älterer Bruder des Salomo gewesen, was aber zu 2 Sam. 12, 24 nicht stimmen will). Wahrscheinlich ist es derselbe Königssohn, und nicht der Prophet, dessen Geschlecht von einem Propheten aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer (Sach. 12, 12) erwähnt wird, und zwar in diesem Fall als eins der bedeutendsten Seitengeschlechter des judäischen Königshauses. Auch in dem Davidischen Stammbaum Jesu (Luk. 3, 31) wird er erwähnt.

Dillmann.

Nathanael. Dieser Name wird 4 Mos. 1, 8; 2, 5 einem Stammfürsten von Issaschar beigelegt und begegnet uns dann noch mehrfach in den spätern Geschichtsbüchern des A. T. (1 Chron. 2, 14; 15, 24; 24, 6; 26, 4; 2 Chron. 17, 7; 35, 9; Esra 10, 22; Neh. 12, 21. 36) und in den Apokryphen (3 Esra 1, 9; 9, 22; Jud. 8, 1; vgl. auch Josephus, „Alterthümer", VI, 8, 1). Im N. T. erscheint er einzig und allein, aber um so bedeutungsvoller, im vierten Evangelium. Am Eingang desselben steht (Kap. 1, 46—52) Nathanael als der letzte unter den fünf Jüngern, die Jesu zufallen, und im Anhang (Kap. 21, 2) als dritter unter den sieben Jüngern, denen die letzte Offenbarung des Auferstandenen zutheil wird. Namentlich ist er durch das ehrenvolle Zeugniß, welches ihm aus dem Mund des Herzenskündigers zutheil wird (Kap. 1, 48) und zu den größten Erwartungen in Bezug auf die geistige Bedeutung gerade dieses Jüngers berechtigt (Kap. 1, 51: μείζω τούτων ὄψῃ), zu einer bekannten Figur der biblischen Geschichte geworden. Um so unbegreiflicher, daß die Synoptiker für ihn, der zu den Vertrautesten Jesu gehört haben muß, keinen Raum haben. Daher leugneten schon die Kirchenväter (Chrysostomus, Gregor von Nyssa, Augustin, Gregor der Große) seine Apostelschaft. Epiphanius macht ihn zu einem der Emmausjünger, Abdias zu einem Jünger im weitern Sinn und dauernden Genossen des Philippus. Erst die apokryphische Schrift vom Urtheil des Petrus (Judicium Petri oder Duae viae) sieht einen Apostel in ihm. Darauf wird man zunächst freilich geführt durch seine zweimalige Erwähnung mitten unter lauter bekannten Jüngern im vierten Evangelium. Da nun aber die synoptischen Apostelverzeichnisse ihn nicht aufführen, hat man allerhand Versuche gemacht, ihn mit dem einen oder andern der synoptischen Namen zu combiniren. Herkömmlicherweise denkt man (so noch Hoekstra in der Theologisch Tijdschrift, Jahrg. 1867, S. 413 fg.; Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867 fg.], II, 222, 311 fg.) in dieser Beziehung an Bartholomäus, weil dieser Apg. 1, 13 gleich hinter den, auch im vierten Evangelium auftretenden Philippus und Thomas, Matth. 10, 3 zwischen beiden, Luk. 6, 14 und Mark. 3, 18 hinter Philippus genannt wird. Dazu kommt, daß der Name Bartholomäus kein eigentlicher Personenname, sondern ein sogenanntes Patronymicum zu sein scheint, sodaß, wie Simon der Bar-Jona (Matth. 16, 17), so Nathanael der Bar-Tolmai wäre (Meyer, „Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes" [5. Aufl., Göttingen 1869], zu Joh. 1, 46). Aber an sich

könnte man auch an den Mark. 3, 18 = Matth. 10, 4 genannten Simon von Kana denken, weil Nathanael aus Kana ist (Joh. 21, 2). Ein Fortschritt über das blose Rathen war es auf jeden Fall, als Hilgenfeld („Das Evangelium und die Briefe Johannis" [Halle 1849], S. 271, und „Die Evangelien, nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung" [Leipzig 1854], S. 244) auf Matthäus hinwies, welcher im synoptischen Bericht, ähnlich wie hier, als an fünfter Stelle berufener Apostel erscheint und dessen Name (aus Mattan und Jah, also Jahve's Geschenk) seiner Bedeutung nach mit Nathanael stimmt. Es wäre somit nach Scholten (Het evangelie naar Johannes [Leyden 1864], S. 276) der Judenapostel, welcher in seinem Evangelium, weil er sich an der Geburt Jesu in Nazareth ärgerte, eine solche in Bethlehem gesetzt hat (Matth. 2, 1), dabei aber mit Ueberwindung seiner Zweifel in Jesus sofort den König Israels (Matth. 2, 2 = Joh. 1, 50) proclamirt, eingeführt als der „Israelit sonder Falsch und Tadel" (Joh. 1, 48), welcher sein Vorurtheil unter dem Eindruck der Majestät Christi begräbt. Aber wie sollte gerade der judenchristl. Evangelist im vierten Evangelium zu dieser Ehre gelangen und durch die Verheißung Kap. 1, 51. 52 sogar über alle andern Berufenen hinausgestellt werden?

Strauß („Das Leben Jesu für das deutsche Volk" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 417) und Volkmar („Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis" [Leipzig 1870], S. 176) haben daher mit dem Zöllner Matthäus den Zöllner Zachäus combinirt, welchen Jesus vom Feigenbaum herabruft (Luk. 19, 4. 5) wie er den Nathanael darunter hervorruft, und welchen er als „Sohn Abraham's" (Luk. 19, 9) wie den Nathanael als „wahrhaftigen Israeliten" begrüßt. Aber in Wahrheit vermeidet der vierte Evangelist die gemischte Gesellschaft der Zöllner überhaupt, ähnlich wie er aus seinem idealisirten Lebensbild auch die Besessenen und die Aussätzigen ausschließt. Viel näher liegt es, von Matthäus statt auf Zachäus vielmehr auf Matthias überzugehen, wie Hilgenfeld (Novum testamentum extra canonem receptum [Leipzig 1866], IV, 105, und in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", XI, 450) später that. Wenn Grimm in seiner Abhandlung „Ueber den Namen Matthäus" (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1870, S. 723 fg.) recht hat, würde auch nur Matthias, nicht aber Matthäus der Wortbedeutung von Nathanael entsprechen. Sonach wäre der später hinzugekommene Ersatzapostel, dessen Name auch in gnostischen Kreisen Bedeutung erlangte, gleich von vornherein in das Gefolge Jesu eingetreten. Dann aber bereitet, da auch Judas Ischarioth, den Matthias nach Apg. 1, 15 fg. zu ersetzen hat, mehrfach genannt wird, die Joh. 6, 70 ausgesprochene Zwölfzahl Schwierigkeit. Richtig ist jedenfalls, daß Nathanael eine vom Evangelisten für seinen schriftstellerischen Zweck künstlich und wohlbewußt vollzogene Umsetzung eines wirklichen Namens darstellt. Späth hat deshalb (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", XI, 168 fg., 309 fg.) auf den Lieblingsjünger Johannes hingewiesen, und Rovers (in der Theologisch Tijdschrift, Jahrg. 1868, S. 653 fg.) ist ihm gefolgt.

Wenn der vierte Evangelist den Namen Nathanael auf die letzte Höhe des berufenen Jüngerkreises stellt, will er damit jedenfalls den eigentlichen Normaljünger, in dessen Zutritt die ganze Scene der Apostelberufung gipfelt, charakterisiren. Wie nämlich Petrus sofort mit einem bezeichnenden Namen geziert wird, so ist auch Nathanael als ein Ehrenname anzusehen und bedeutet den „von Gott Gegebenen", d. h. unter allen, die dem Sohn vom Vater gegeben sind (vgl. diesen, dem vierten Evangelium eigenthümlichen, emphatischen Ausdruck Kap. 6, 39; 10, 29; 17, 2. 6. 9. 11. 24), den Vornehmsten (Späth, a. a. O., XI, 127 fg., 327), damit aber auch recht eigentlich den Freund und Liebling Jesu. Die Identificirung mit dem ungenannten Lieblingsjünger liegt also immerhin nahe. Das Joh. 15, 14—16 so nachdrucksvoll hervorgehobene Freundesverhältniß zwischen dem Meister und seinen Jüngern gipfelt dann in der Freundschaft zwischen Jesus und ihm. In demselben Verhältniß, wie nach Kap. 1, 18 der Eingeborene, der an des Vaters Busen ist (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός), zu Gott, steht der Lieblingsjünger nach Kap. 13, 23 (ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ) zu Christus (Späth, a. a. O., XI, 182, 195). Mit Recht erinnert deshalb Späth (a. a. O., XI, 324, 329) an den alttest. Typus der Freundschaft, Jonathan, nur ist der Name Nathanael nicht eine sonst nirgends vorkommende gräcisirte Form des andern, sondern war, wie oben gezeigt, dem spätern Judenthum geläufig und über die Mittelform Elnathan (Esra 8, 16) hinweg mit Jonathan so gut identisch wie z. B. Eliam in 2 Sam. 11, 3 mit Ammiel in 1 Chron. 3, 5. Dagegen hat Späth (a. a. O., XI, 178, 311) die ganze Stellung des Nathanael vortrefflich charakte-

risirt aus einer Analyse der Berufungsscene. Nachdem nämlich am ersten Tag Andreas und Petrus in Jesu Nachfolge getreten und die Aufnahme des letztern durch ein feierliches Wort Jesu ausgezeichnet worden ist, führt am zweiten Tag Philippus dem Herrn den Nathanael zu, während seine eigene Berufung fast nur wie eine Einleitung zum eigentlichen Tagesereigniß erscheint. Eine nähere Betrachtung ergibt, daß dieser zweite Tag im Verhältniß der Steigerung zu dem ersten steht. Andreas nämlich erscheint am ersten Tag als Werkzeug und Mittelperson, welche das Herzukommen des Petrus veranlaßt; dieselbe Stellung nimmt Philippus für den zweiten Tag bei Nathanael ein. Beide „finden" (Joh. 1, 42. 46) die beiden Hauptjünger. Aber den Andreas läßt der Evangelist von Jesus nur zulassend angenommen werden, Philippus hingegen folgt einem ausdrücklichen Ruf Jesu, seine Erwählung prägt sich also entschiedener aus. Dadurch nun, daß Philippus über den den Petrus rufenden Andreas gestellt erscheint, rückt auch die durch Philippus vermittelte Aufnahme Nathanael's über die des Petrus hinauf, und wir erhalten eine förmliche Proportion: wie Andreas mit seinem ungenannten Begleiter zu Philippus, so verhält sich Petrus als der von einem auf Probe gekommenen Johannesjünger Gerufene zu Nathanael, dem Verbundenen eines, den der Gottessohn selbst einer Einladung zur Nachfolge gewürdigt hat. Ebenso einleuchtend ist aber bei dieser absichtsvollen, künstlerischen Anlage der Berufungsscenen auch die weitere Proportion: wie der schwächere Bruder, Andreas, sich zu dem Mann verhält, dessen Bedeutung Jesus durch den Petrusnamen selbst anerkennt, so verhält sich der durch seine Erwählung höher stehende Philippus wieder zu Nathanael, dessen Aufnahme der zweite Tag recht eigentlich gewidmet ist. Es sind also zwei Gruppen von Jüngern, die eine gipfelnd in Petrus, dem die zwei Johannesjünger zugefallen sind, die andere bestehend aus Nathanael, dem höhern Gegenbild des Petrus, und Philippus, der noch den Johannesjüngern nahe steht. Gewiß wäre auch eine solche Stellung der Bedeutung des Hauptjüngers im vierten Evangelium ganz angemessen. Nur tritt schon hier das Bedenken hervor, daß dieser Lieblingsjünger, wie er auch sonst nie genannt wird, von jeher in dem andern Jünger gefunden werden wollte, welcher Joh. 1, 41 stumm neben Andreas steht. Jedenfalls erscheint Nathanael in jeder Beziehung über Petrus hinausgestellt. Was zwar in beiden gleicherweise den Glauben entzündet, das ist das übermenschliche, seine göttliche Natur bekundende Wissen Jesu, vermöge dessen er zwei, zum ersten mal vor ihn tretende Menschen sofort erkennt als solche, die ihm der Vater gegeben, und auf welche er, als auf die Seinen, schon längst sein Augenmerk gerichtet hat. Wenn er nun aber dem Simon nur sagt, er werde dereinst ein Felsenmann sein und heißen (Joh. 1, 43: σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς), so wird Nathanael schon jetzt als ein echter Israelit (Joh. 1, 48) bezeichnet, dem das Herz des Sohnes Gottes und Königs in Israel verlangend entgegenschlägt.

In einer zweiten Beziehung muß Petrus noch völliger hinter Nathanael zurücktreten. Der Evangelist kennt das Bekenntniß des Petrus, auf welches Matthäus die Namengebung folgen läßt, aber während er diese auf den ersten Empfang verlegt, spart er jenes auf bis Kap. 6, 68. 69, bei welcher Gelegenheit denn auch der Ausdruck freudiger Ueberraschung (Matth. 16, 17) verloren geht, an seine Stelle sogar der bittere Hinweis auf den Verrath (Kap. 6, 70) tritt, welcher bereits im Kreis der Zwölfapostel keimt; vollends aber bei seinem ersten Auftreten erscheint Petrus noch ganz auf dem Standpunkt seines Bruders stehend; er theilt dessen jüdisch beschränkte Erwartung von dem gefundenen „Messias" (Kap. 1, 42). Nathanael dagegen, überwältigt von dem Eindruck der Göttlichkeit dieses alles durchdringenden Blickes, bricht in das Bekenntniß aus: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist Israels König" (Kap. 1, 50). Was Petrus erst viel später bezeugt (Kap. 6, 69), was der noch schwächere Thomas erst nach der Auferstehung jubelnd bekennen kann (Kap. 20, 28), das bringt ihm Nathanael gleich bei der ersten Begegnung entgegen; während auch Philippus blos bei dem von Mose und den Propheten angemeldeten Josephssohn stehen bleibt (Kap. 1, 46), bezeugt Nathanael seinen Glauben an Jesu Gottessohnschaft und, als der echte Israelit, an den wahren König Israels in Worten, welche überdies denen des synoptischen Petrus (Matth. 16, 16) einfach nachgebildet, zugleich aber so sicher unhistorisch sind, als eine Entwickelung und Fortbildung in dem Eindruck, den die Jünger von der Person Jesu gewannen, anzunehmen ist. Daher denn auch die Verheißung, womit Jesus Joh. 1, 51. 52 sein Bekenntniß begrüßt, als eine Nachbildung jener Worte erscheint, womit Christus Matth. 16, 17—19 das Petrusbekenntniß beantwortet.

So betrachtet ist allerdings die Nathanaelscene nur zu begreifen als Umsetzung einer großen Erfahrung, welche die Gemeinde im Verlauf ihrer Entwickelung zu machen hatte, in die geschichtliche Form eines Erlebnisses Jesu. Möglich ist allerdings, daß jene Erfahrung der kleinasiat. Kirche angehört, unser Bild mithin zur Darstellung bringt, wie sich für das fortgeschrittene christl. Bewußtsein der Uebergang vom judenchristlichen zu jenem hellenistisch freien Johannes vermittelte, der das jüd. Vorurtheil ebenso mit der höhern Erkenntniß vertauscht, wie der Prophetismus des Apokalyptikers sich verklärt „zu dem hellen Schauen des Geistesmenschen, welches alsbald den Gottessohn in Jesus erkennt und bestimmt ist, der gewichtigste Zeuge des Größten zu werden, was es für die Menschheit an Offenbarung geben kann".

Letztere Seite an der Sache würde aber eine mindestens gleich einleuchtende Erklärung finden, im Fall, daß der zuletzt berufene Nathanael sich schließlich als ein Symbol des Paulinismus enthüllen sollte. Dem Apostel der Visionen (vgl. Apg. 26, 16) scheint Joh. 1, 51. 52, dem angefochtenen „Israeliten" in 2 Kor. 11, 22 dagegen Joh. 1, 48 zu gelten, und das arg jüdisch klingende, ablehnende Wort „was kann aus Nazareth Gutes kommen?" (Joh. 1, 47) — ein Anstoß im Munde des Nathanael, mit welchem auch Späth (a. a. O., XI, 174, 320) kaum fertig wird — dient trefflich zur Kennzeichnung des aus jüd. Vorurtheil zur christl. Geistesfreiheit sich hindurchringenden Paulus. Die Metamorphose des Saulus in den Paulus erschiene somit als zuvorgesehen von dem Herzenskündiger, und in dem Jünger, welchen Christus schon gesehen, da er noch „unter dem Feigenbaum war" (Joh. 1, 49. 51), wäre das „auserwählte Gefäß" (Apg. 9, 15), der „von Mutterleib an Ausgesonderte" (Gal. 1, 15), abgebildet in seinem frühern Zustand, da er noch unter dem unfruchtbaren Feigenbaum (Matth. 21, 19) vergeblich suchte, was er dann infolge seines Bruchs mit dem darin abgebildeten Judenthum bei Christus fand. Dabei wäre jedenfalls zu berücksichtigen, daß ihm nur der Anhang (Joh. 21, 2) Kana zur Heimat gibt. Holtzmann.

Natur. Die Unterscheidung zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem oder Natur und Offenbarung (s. d.), welche in der kirchl. Dogmatik ausgebildet wurde, findet sich in der Bibel nirgends mit Bestimmtheit ausgesprochen oder ihrem Weltbild zu Grunde gelegt. Die Bibel stellt vielmehr alle Welterscheinungen ohne weiteres unter den Gesichtspunkt des Uebernatürlichen, sofern die Welt (s. d.) lediglich eine Creatur Gottes und schlechterdings von ihm abhängig ist. Eben weil ihr nur die religiöse Betrachtungsweise eignet, darum unterscheidet sie auch nicht zwei Seiten, eine wunderbare und eine naturgesetzliche, an den Erscheinungen; dieselben haben für sie nur insoweit Interesse, als sie durch die göttliche Ursächlichkeit bedingt sind. Eine gesetzliche Ordnung und Einrichtung der Welt ist damit weder gefordert noch ausgeschlossen, das Wunder (s. d.) aber als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt, über welches sich zu verwundern, keine Veranlassung vorhanden ist. Im A. T. findet sich kein Ausdruck, welcher dem Begriff „Natur" entsprechend wäre. Im N. T. hat insbesondere Paulus sich dieses Begriffs in verschiedenem Sinne bedient. Röm. 2, 14 stellt er die „Natur" (φύσις) dem Gesetz oder den Vorschriften des positiven Gesetzes (τὰ τοῦ νόμου) gegenüber; an dieser Stelle ist ihm die Natur, d. h. die dem Menschen als solchem innewohnende Gewissensfunction, ebenso sehr ein Ausdruck des göttlichen Willens als das positive Gesetz; das natürliche Sittengesetz ist ihm die innere dem Menschen immanente Gottesoffenbarung. An andern Stellen, wie Gal. 2, 15; 4, 8, bezeichnet Paulus mit dem Begriff Natur überhaupt das Eigenthümliche, die Wesensbeschaffenheit, die innere Realität einer Sache gegenüber dem Zufälligen, künstlich Gemachten, dem blosen Schein. Die heidnischen Götter sind gar nicht wirkliche (φύσει), sondern nur Scheingötter; die beschnittenen Juden dagegen sind als solche wirkliche (φύσει) Juden, keine blosen Scheinjuden. So redet der Apostel auch von einer „Vorhaut von Natur" (Röm. 2, 27: ἐκ φύσεως ἀκροβυστία), d. h. einem Heidenthum, welches, wenn es verbunden ist mit innerer lebendiger Sittlichkeit, vor dem blos überlieferten Judenthum in sittlicher Beziehung unbedingt den Vorzug verdient. Die Juden sind von Natur (κατὰ φύσιν), d. h. ihrer ursprünglichen Berufung nach, für das Reich Gottes bestimmt, während die Heiden erst infolge des Unglaubens der Juden, also in Gemäßheit eines geschichtlichen Vorgangs, zum Eintritt in das Gottesreich eingeladen wurden (Röm. 11, 21 fg.). Unter Natur versteht der Apostel 1 Kor. 11, 14 auch das angeborene Anstands- oder Schicklichkeitsgefühl. In heilsgeschichtlicher Bedeutung heißt ihm (Eph. 2, 3) Natur das,

was der Mensch an sich ist, ohne Zuthun der göttlichen Hülfe oder Gnade, und insofern ist jeder Mensch von Natur ein Sünder und der göttlichen Strafgerechtigkeit verfallen. Die Luther'sche Uebersetzung „natürlicher Mensch" zu 1 Kor. 2, 14, „natürlicher Leib" zu 1 Kor. 15, 44, ist unrichtig. Der Apostel bezeichnet an den betreffenden Stellen das „Seelische" im Menschen als ein niedereres Element im Gegensatz zu dem höhern „Geistigen". Der Jakobusbrief (Kap. 3, 7) bedient sich des Ausdrucks „Natur" überhaupt von der charakteristischen Beschaffenheit eines Dinges oder Geschöpfes. In diesem Sinne ist 2 Petr. 1, 4 von einer „göttlichen Natur" die Rede, deren die Christen sollen theilhaftig werden. Es ist damit die Behauptung aufgestellt, daß der wiedergeborene Mensch bis zum Antheil am Wesen der Gottheit gelangen kann (vgl. dagegen Apg. 17, 28, nach welcher Stelle der Mensch an sich Antheil am göttlichen Wesen hat). Von der sogenannten „göttlichen Natur Christi" ist die Stelle 2 Petr. 1, 4 nicht zu verstehen. Schenkel.

Nazarener. Von dem galil. Städtchen Nazareth (s. d.), in welchem Jesus erzogen und bis zu seinem öffentlichen Auftreten ansässig gewesen (ja, wenn seine neuesten Biographen recht haben, auch geboren) war, führt derselbe in allen vier Evangelien und in der Apostelgeschichte den Beinamen des Nazareners (Ναζαρηνός, Ναζωραῖος). Der erste Evangelist, welcher es liebt, überall Weissagungen des A. T. von dem Messias als in Jesu erfüllt aufzuzeigen, weiß auch darin, daß dieser Nazarener genannt wurde, eine prophetische Vorhersagung eingetroffen. Jes. 9, 1 nämlich wird der in Zukunft zu erwartende theokratische König ein Reis (hebräisch Nezer) vom Stamm Isai's genannt, um ihn dadurch als Nachkommen David's zu bezeichnen. Von dem historischen Sinne dieser Stelle absehend, und sich lediglich an die Sprachverwandtschaft der Namen haltend, findet nun jener (Matth. 2, 23) in der Niederlassung des mit seinen Aeltern aus Aegypten zurückgekehrten Jesus in Nazareth das von den Propheten Gesagte erfüllt, daß er Nazarener genannt werden werde. Dieser Name des Nazareners wird nun Jesu bei seinen Lebzeiten nur von solchen Juden beigelegt, die außerhalb seines engern und weitern Jüngerkreises stehen. So von einem Besessenen in Kapernaum (Mark. 1, 24; Luk. 4, 34); von dem blinden Bartimäus in Jericho (Mark. 10, 47; Luk. 18, 37); von den Häschern (Joh. 18, 5. 7); von der Magd des Hohenpriesters (Matth. 26, 71; Mark. 14, 67); in der Ueberschrift des Kreuzes (Joh. 19, 19). Nach Jesu Tod finden wir denselben Beinamen in dem Munde der nach Emmaus wandernden Jünger (Luk. 24, 19); in den von Petrus in Jerusalem und Cäsarea an ungläubige Juden, beziehungsweise Heiden, gehaltenen Reden (Apg. 2, 22; 4, 10; 10, 38). „Im Namen Jesu Christi des Nazareners" heilt derselbe Apostel den Lahmen an der Thür des Tempels (Apg. 3, 6). Mit den Worten: „ich bin Jesus der Nazarener", gibt sich der Auferstandene dem Saulus in der Nähe von Damaskus zu erkennen (Apg. 22, 8). Mit demselben Beinamen bezeichnet Paulus Jesum in seiner Vertheidigungsrede vor Agrippa (Apg. 26, 9). Ist kein Grund vorhanden, an den bisher herausgehobenen Stellen in der Bezeichnung Jesu als des Nazareners etwas anderes zu sehen als die einfache nähere Kenntlichmachung und Unterscheidung seiner Person von andern desselben (sehr verbreiteten) Namens, so wird vielleicht in Beziehung auf Joh. 19, 19 eine Ausnahme zu machen sein, da schon Joh. 1, 47 dem Nathanael, als ihm von Philippus mitgetheilt wird, daß sie den von Mose und den Propheten Angekündigten in der Person Jesu von Nazareth gefunden hätten, die spöttische Frage in den Mund gelegt wird: „Aus Nazareth, kann da etwas Gutes sein?" Es ist also möglicherweise in der von den Juden dem Pilatus an die Hand gegebenen Kreuzesüberschrift auch in der Zubenennung Jesu nach dem kleinen unbedeutenden galil. Landstädtchen, welches im A. T. nicht einmal genannt, noch weniger mit dem Messias in Beziehung gesetzt wird (vgl. Joh. 7, 41 fg.), das Moment einer verächtlichen Nebenbeziehung enthalten (Matth. 27, 37; Mark. 15, 26 wird der Beiname „der Nazarener" auf der Kreuzesüberschrift nicht erwähnt). Wenn dagegen die falschen Zeugen gegen den Stephanus von diesem behaupten, er habe gesagt, daß „Jesus, dieser Nazarener" den Tempel zerstören werde (Apg. 6, 14), so ist in deren Mund ohne Zweifel diese Bezeichnung eine verächtliche, und soll die Discrepanz der prätendirten messianischen Würde Jesu mit seiner obscuren Herkunft fühlbar machen. Daß in der gesammten neutest. Briefliteratur Jesus niemals nach seinem Heimatsort zubenannt wird, ist um so selbstverständlicher, da es für die Gläubigen nur Einen Jesus gab, der für sie Interesse hatte, und den mit einem Gentilnamen näher kenntlich zu machen, kein Bedürfniß vorhanden war, da jeder von jenen dessen einstmalige vaterländische Stadt

kannte. Wurde so Jesu der Name des Nazareners theils von Christen gegenüber nichtgläubigen Juden, theils von eben diesen selbst beigelegt, so wurde seitens der letztern dieselbe Bezeichnung von dem Stifter der Sekte auch auf die Mitglieder dieser übertragen. Während nämlich die Christen sich untereinander anfänglich nur mit dem Namen „Jünger", „Gläubige", „Brüder" bezeichnen, und ihnen der Christenname zuerst von Heiden beigelegt wird (Apg. 11, 26), sind es die Juden gewesen, welche nicht ohne despectirliche Nebenbeziehung ihre Jesum von Nazareth für den Messias haltenden Landsleute Nazarener nannten. Dies geht hervor aus Apg. 24, 5, wo der für den Hohenpriester Ananias und die Aeltesten in Cäsarea vor dem Procurator Felix plaidirende Redner Tertullus den Paulus als „den Vorsteher der Sekte der Nazarener" bezeichnet. Dies ist übrigens die einzige Stelle des N. T., wo der Name Nazarener als Bezeichnung der Christen vorkommt. Daß die letztern im apostolischen Zeitalter diesen Namen zur Selbstbezeichnung von den Juden adoptirt haben sollten, ist weder nachweisbar noch an sich wahrscheinlich. Auch die sogenannten apostolischen Väter und die ältesten Kirchenväter thun fast nirgends der Christen als Nazarener Erwähnung (doch vgl. Tertullian, Adv. Marc., IV, 8). Vielmehr verschwindet der Name bis gegen Ende des 4. Jahrh. beinahe völlig aus der Kirchengeschichte. Erst um das J. 400 taucht er zuerst wieder auf, aber jetzt nicht mehr als Bezeichnung der Christen oder auch nur der Judenchristen überhaupt, sondern einer bestimmten Partei der letztern. Und zwar sind es die Kirchenväter Hieronymus und Epiphanius, die uns eine verhältnißmäßig ziemlich genaue Schilderung der zur damaligen Zeit schon für eine häretische Sekte geltenden Nazarener geben. Das helle Schlaglicht, welches von diesen patristischen Nachrichten über die in Rede stehende Sekte auf die Verhältnisse des Urchristenthums zurückfällt, wird es angemessen erscheinen lassen, daß auch in einem „Bibel-Lexikon" die hervorstechendsten Merkmale dieser spätern Nazarener etwas näher dargelegt werden.

Was zunächst die Wohnsitze der Nazarener anlangt, so lebten dieselben zur Zeit der gedachten Kirchenväter zu Beröa in Syrien (mit diesen vornehmlich war Hieronymus näher bekannt, sogar befreundet, sodaß sie ihm die Erlaubniß ertheilten, das von ihnen gebrauchte Evangelium abzuschreiben), in Peräa, bei Pella in der Dekapolis, zu Kokaba in Basanitis. Ebenfalls in den Ostjordanländern zerstreut hielt sich ihrem größern Theil nach die mit den Nazarenern verwandte Sekte der Ebjoniten auf. Das Gemeinschaftliche beider war das Festhalten an der Beobachtung des ihnen als Juden überkommenen mosaischen Gesetzes neben ihrem christl. Bekenntniß, eine Zurückhaltung von dem Apostel Paulus und dessen Briefen, eine Lehre von der Person Christi, in welcher die menschliche Seite desselben principiell und vorwiegend betont wurde, und eine mehr oder weniger sinnlich-chiliastische Eschatologie. Indeß trotz dieser gemeinsamen Grundanlage waren die Differenzen zwischen Nazarenern und Ebjoniten nicht unerheblich, und zwar erscheinen die erstern in allen Punkten als die gemäßigtere und dem Heidenchristenthum näher stehende Partei. Denn, wenngleich sie sich fürs erste, was sie selbst als gläubig gewordene Juden anlangt, zur Befolgung des Gesetzes für verpflichtet erachteten, so war es doch keineswegs das durch pharisäische Zuthaten verengte mosaische Gesetz, dem sie sich unterordneten. Vielmehr läßt uns Hieronymus, der mit ihrer Auslegung des A. T. sich sehr vertraut zeigt, darüber nicht im Zweifel, daß die Nazarener die Gesetzesinterpretation der Pharisäer als eine verwerfliche und auf die Täuschung der Einfältigen berechnete in der Schrift des Alten Bundes selbst verurtheilt fanden, und deshalb in der schärfsten Form zurückwiesen und verabscheuten (vgl. Hieronymus zu Jes. 9, 1; 8, 14; 29, 20). Bei dieser ihrer schroff antipharisäischen Richtung ist es erklärlich genug, daß die von ihnen bekämpften Gegner, die Pharisäer, ihrerseits die Nazarener als Minäer (hebräisch Minnim, d. i. Abtrünnige, Ketzer) verdammten (Hieronymus in seinem 89. Brief an den Augustin), ja, ihre dreimalige tägliche Verfluchung erwirkten (Epiphanius, Adv. haer., XXIX, 9).

Der verschiedenartigen Stellung, welche diese beiden judenchristl. Sekten dem Gesetz gegenüber einnahmen, entsprechend ist die Stimmung, welche sie den Heiden gegenüber an den Tag legten. Während die Ebjoniten die Befolgung des Gesetzes für absolut nothwendig zur Seligkeit erachteten, konnten sie folgerecht auch die Heiden nicht von seinem Dienst dispensiren, sondern mußten die unbedingte Unterwerfung derselben unter alles das, was sie für von Mose geboten ansahen, fordern (Hieronymus zu Jes. 1, 12). Weit milder dachten in diesem Punkt die Nazarener, die bei ihrer nur relativen Gebundenheit an das

Gesetz dasselbe auch nur von ihren Stammesgenossen befolgt wissen wollten, ohne von gläubig gewordenen Heiden das Nämliche zu verlangen (Hieronymus zu Jes. 1, 12). Daß sie freilich von den letztern ein Minimum von gesetzlich geregeltem Leben, wie es die Juden von den Proselyten des Thores beanspruchten, gefordert haben würden, wenn sie sich überhaupt je mit der Heidenmission befaßt hätten, was nach allen Anzeichen nicht der Fall gewesen war, ist an sich wahrscheinlich genug, wenngleich es von unsern patristischen Gewährsmännern nicht ausdrücklich bezeugt ist. Daß aber die Nazarener, wenn sie auch nie einen Beruf in sich spürten, selbst praktisch den Heiden das Evangelium zu vermitteln, wenigstens theoretisch die Heidenmission in freierer Form, als wie sie ihren ebjonitischen Stammverwandten zulässig dünkte, billigten, geht aus ihrem Verhältniß zum Apostel Paulus hervor. Während nämlich die Ebjoniten den großen Heidenapostel als einen Abtrünnigen und Uebertreter des Gesetzes verabscheuten (Hieronymus zu Matth. 12, 2; Epiphanius, Adv. haer., XXX, 16), finden wir die Nazarener dem Paulus gegenüber in einer mildern und versöhnlichern Stimmung verharrend. Freilich lehnten auch sie dessen Briefe, die ja auch nicht für die Gläubigen aus der Beschneidung bestimmt und zudem in einer ihnen unzugänglichen Sprache verfaßt waren, ab, allein andererseits ist es für die Nazarener sehr charakteristisch, daß sie mit einem gewissen freudigen Wohlgefallen die Jesajanische Weissagung Kap. 9, 1 fg. durch den jüngsten der Apostel, den Paulus, in Erfüllung gesetzt ansahen (Hieronymus zu Jes. 9, 1 fg.). Ohne sich also mit dem Paulinischen Lehrbegriff in innerer Uebereinstimmung zu wissen, ohne für ihre eigene Person den geringsten Beruf in sich zu spüren, in die Fußstapfen des Heidenapostels zu treten, können sie sich doch des Eindrucks der großartigen, durch jenen herbeigeführten Erfolge nicht erwehren und müssen der Realität der Thatsachen einen gewissen Tribut der Anerkennung zollen. Eine ähnliche Differenz, wie sich in den bisher besprochenen Punkten zwischen den Nazarenern und Ebjoniten herausstellte, läßt sich nun auch in derer beiderseitigen Christologie nachweisen. Ist die Lehre von der Person Christi überall nur die objective Kehrseite der soteriologischen Anschauungen, so spiegelt sich auch das verschiedenartige Verhalten der Nazarener und Ebjoniten zum Judenthum und zum Gesetz in deren Christologie ab. Denn wenn die letztern Jesum für den natürlichen Sohn Joseph's und der Maria hielten und seine Erzeugung durch den Heiligen Geist nicht zugestanden (Epiphanius, Adv. haer., XXX, 2, 34), so ist dies offenbar nur ein Ausdruck für diejenige Anschauung von der Person Christi, welche ihn als reines Product des nationalen und particularen Judenthums auffaßt und als solches festzuhalten gesonnen ist. Wenn uns dagegen auf der andern Seite von den Nazarenern berichtet wird, sie hätten Christum für den Sohn Gottes, geboren von der Jungfrau Maria, gehalten (Hieronymus in seinem 89. Brief an den Augustin; De haereticis, Kap. 9), so werden wir in diesem Bekenntniß eine Formel für die dem Bewußtsein jener aufgedrungenen geistig freien und vollendeten Repräsentation der prophetischen Seite des Judenthums durch Jesum anzuerkennen haben. In diesem Sinne spricht der bei der Taufe Jesu auf diesen herabgekommene und Ruhe findende „volle Quell des Heiligen Geistes“ im Evangelium der Nazarener zu Jesus: „Mein Sohn, in allen Propheten habe ich dich erwartet, daß du kämest, und ich in dir Ruhe fände; denn du bist meine Ruhestätte, du bist mein erstgeborener Sohn, der du regierst in Ewigkeit“ (Hieronymus zu Jes. 11, 1).

Daß die Gottessohnschaft Christi, wie sie die Nazarener bekannten, nicht die metaphysische des innerhalb des Heidenchristenthums unter Einfluß hellenischer Philosophie fortgebildeten orthodoxen Lehrsystems war, sondern darunter lediglich die für ein judenchristl. Bewußtsein allein zugängliche theokratische verstanden werden darf, gewinnt noch dadurch an Gewißheit, daß Epiphanius an einer Stelle (Adv. haer., XXIX, 7) nicht zu wissen bekennt, ob auch die Nazarener Christum für einen blosen Menschen gehalten und die Geburt aus der Jungfrau geleugnet hätten. Denn so wenig Werth dieser sonst ganz isolirt dastehende Zweifel auch an sich haben mag, so zeigt er uns wenigstens so viel, daß einem an die nicänische Orthodoxie gewöhnten Auge die auf der Grundlage jüdisch-theokratischer Gottessohnschaft aufgebaute, Jesum wesentlich als Menschen auffassende, Christologie der Nazarener sich kaum von der ebjonitischen unterschied. Nicht mit gleicher Klarheit wie über die bisher erörterten Punkte sind wir über die eschatologischen Ansichten der Nazarener unterrichtet. Dies kommt daher, daß Hieronymus, so oft er auch die Ansichten der Judenchristen über die messianische Endzeit mittheilt, doch meistens die Vor-

stellungen der Nazarener von der der Ebjoniten nicht genau unterscheidet, sondern sie unbestimmt als Behauptungen der „Halbjuden" oder „unserer Judaisirenden" anführt. Trotzdem wird aus dem Umstand, daß dieser Kirchenvater die crassesten particularistischen Hoffnungen von der knechtischen Dienstbarkeit der Heiden unter dem im Tausendjährigen Reich zu glänzender Herrschaft gelangten Gottesvolk, von der aus den überall her zusammengebrachten heidnischen Schätzen zu unternehmenden pomphaften Wiederaufrichtung des ganzen jüd. Opfercultus in dem herrlich neuerbauten Tempel des vom Himmel herabgelassenen Jerusalems, ausdrücklich nur den Juden und Ebjoniten zuschreibt (Hieronymus zu Jes. 66, 20), nicht ohne Grund zu schließen sein, daß die Nazarener ihr Zukunftsbild mit für die Heiden günstigern und den levitisch-ceremonialen Gesetzesdienst nicht so in den Vordergrund stellenden Zügen werden ausgestattet haben, wie dies jene thaten. Was nun schließlich den Schriftkanon anlangt, dessen sich die Nazarener bedienten, so hatten sie sowol wie die Ebjoniten außer dem A. T. nur Ein Buch, welches mit einer unserer jetzigen kanonischen neutest. Schriften wenigstens seiner Grundsubstanz nach sich ziemlich deckte. Dies war das Evangelium des Matthäus. Epiphanius berichtet (Adv. haer., XXIX, 9), die Nazarener besäßen das Evangelium nach Matthäus ganz vollständig (πληρέστατον) in hebr. Sprache. Hieronymus meldet (Catal. vir. illustr., Kap. 3), daß er das hebr. Original des Matthäusevangeliums in der Bibliothek zu Cäsarea Stratonis gefunden habe, und daß die Nazarener in der syr. Stadt Beröa, welche jenes Buch besäßen, ihm die Erlaubniß ertheilt hätten, dasselbe abzuschreiben. Freilich finden sich nun neben diesen Aeußerungen beider Kirchenväter, welche die Uebereinstimmung dieses judenchristl. Evangeliums mit unserm Matthäusevangelium hervorheben, andere Zeugnisse, welche sowol Differenzen zwischen diesen beiden Schriften als auch noch Unterschiede zwischen dem von den Nazarenern und dem von den Ebjoniten gebrauchten „Hebräerevangelium" hervortreten lassen, aus denen die einfachere praktische Richtung der Nazarener erschlossen werden kann (s. Apokryphen des Neuen Testaments).

Ueberblicken wir nun das aus Hieronymus und Epiphanius über die Nazarener in Obigem kurz Zusammengestellte, so drängt sich sehr bald der Gedanke auf, daß wir es hier nicht mit einer „Häresie" zu thun haben, trotzdem, daß Hieronymus die Gemeinschaft jener Judenchristen eine „verruchte Ketzerei" (haeresis sceleratissima) nennt, sondern, daß nichts anderes vor unsern Augen steht als das älteste Christenthum der jerusalemitischen Muttergemeinde selbst. Denn daß nach Jesu Vorbild die zwölf Apostel mitsammt der Urgemeinde das mosaische Gesetz zu beobachten fortfuhren, bedarf keiner Belege. Ebenso wenig, daß man in diesem Kreis, wenn auch vereinzelte Proselyten und Heiden unter der Garantie der Befolgung der wesentlichsten gesetzlichen Vorschriften in die christl. Gemeinschaft aufgenommen wurden, zu einer eigentlichen selbständig betriebenen Heidenmission keinen Beruf in sich wahrnahm. Wie diese letztere von Paulus in Angriff genommen wurde, fand sie wenigstens anfänglich von seiten der Gemeinden Judäas, welche hörten, daß ihr einstmaliger Verfolger den Glauben verkündige, den er früher zerstörte, eine freudige Zustimmung (Gal. 1, 23. 24). Freilich verfehlten die Vorfahren der Ebjoniten, d. h. vom Pharisäismus zur christl. Gemeinde übergetretene Juden, nicht, alsbald einen Misklang in die zunächst noch vorhandene Harmonie zu bringen, indem sie die Beschneidung der von Barnabas und Paulus bekehrten Heidenchristen verlangten (Apg. 15, 1 fg.; Gal. 2, 4). Allein zunächst waren doch nicht blos die Urapostel, sondern es war auch noch die Majorität der Urgemeinde in Jerusalem insoweit ganz nazarenisch gesinnt, als sie die eigenthümliche Begabung des Paulus zum „Evangelium der Vorhaut" auf Grund der von ihm dargelegten Erfolge anerkannte und ihm unter der Voraussetzung der Trennung der Missionsgebiete die Hand der Gemeinschaft reichte (Gal. 2, 7 fg.; ob noch außerdem gewisse Abmachungen über von den bekehrten Heiden zu übernehmende mosaische Verpflichtungen stattfanden, darüber s. Apostelconvent). Somit hatte sich Paulus durch langjährige Arbeit und großartige erzielte Resultate wenigstens eine theoretische Anerkennung und Zulassung seines Wirkens für die Zukunft verschafft. Wie wenig praktische Befähigung auf seiten der irenisch Gesonnenen in der Urgemeinde vorhanden war, sich mit Sicherheit auf heidnischem Territorium zu bewegen, zeigt der Vorfall in Antiochia, den Paulus von Petrus berichtet (Gal. 2, 11 fg.). Desto mehr fühlten die Vorläufer der Ebjoniten als frühere Pharisäer, denen von alters der Trieb zur Proselytenmacherei innewohnte (Matth. 13, 15), den Beruf in sich, die von Paulus bekehrten Heidenchristen durch Unterstellung

unter das Gesetz erst zu wahren legitimen Mitgliedern des Gottesvolks zu machen. So in der galatischen und in der korinthischen Gemeinde. Bei diesen ihren Bestrebungen scheinen sie wenigstens an Jakobus, dem Bruder des Herrn, und einem nicht unbedeutenden Bruchtheil der Muttergemeinde einen gewissen Rückhalt gehabt zu haben (Gal. 2, 11; 2 Kor. 3, 1; 5, 16). In dem Maße, als die Heidenwelt massenweise durch Paulus dem Israel Gottes hinzugefügt, dagegen von dem Volk der Verheißung verhältnißmäßig wenige gläubig wurden, als ferner aus den heidenchristl. Gemeinden nicht die vortheilhaftesten Berichte über deren sittliche Verhältnisse (man denke an die Unzucht, Theilnahme an Götzenopfermahlen u. s. w. in Korinth) nach Jerusalem gelangten, wurde die Verstimmung in der Muttergemeinde gegen Paulus immer größer, obgleich es zu einem eigentlichen Bruch zwischen letzterm und seinen jerusalemischen Collegen nicht kam, da ersterer sich wenigstens bis zuletzt von seiner für die judäischen Heiligen betriebenen Collecte eine ausgleichende und versöhnende Hebung der Differenzen versprach (2 Kor. 9, 12 fg.). Freilich ging diese Hoffnung nicht in Erfüllung. Denn wenn auch bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem der erneute Hinweis auf seine Erfolge auf die immer noch vorhandene nazarenisch-irenische Richtung daselbst, zu der gewiß die meisten Häupter der Muttergemeinde gehörten, wiederum ihres Eindrucks nicht verfehlte (Apg. 21, 19 fg.), so sah ihn bereits die größere Mehrzahl derselben als den an, der die Juden zum Abfall bringe vom Gesetz Mose's (Apg. 21, 21). Wäre freilich die Mittheilung, welche dem Paulus seitens der ihm freundlicher gesonnenen Brüder wurde, daß alle die Tausende von Gläubigen aus den Juden „Eiferer für das Gesetz" seien (Apg. 21, 20), buchstäblich zu nehmen, so müßte in der Folge ein nicht unerheblicher Rückschlag zu Gunsten des Paulus in den Kreisen der jüd. Hauptstadt erfolgt sein, was anzunehmen um so unbedenklicher ist, da der Märtyrertod des großen Heidenapostels, und der Fortbestand und Fortschritt seines Werks ihm bei den billiger denkenden Judenchristen wenigstens diejenige Anerkennung sichern mußte, welche wir bei den spätern Nazarenern angetroffen haben.

Finden wir somit schon im jüd. Urchristenthum die durch die Nazarener und Ebjoniten des 4. Jahrh. vertretenen, über die Geltung des mosaischen Gesetzes und die Wirksamkeit des Paulus auseinandergehenden Richtungen wieder, so läßt sich wenigstens eine analoge Verwandtschaft zwischen der Christologie jener Sekten mit der judenchristlichen und judaistischen der apostolischen Zeit aufzeigen. Daß Petrus, der Repräsentant der Nazarener in der Urkirche, wenn er Jesum als den „von Gott durch Zeichen und Wunder erwiesenen Mann", den Gott durch seine Auferweckung zum Herrn und Christ gemacht habe (Apg. 2, 22. 36), den derselbe Apostel mit Vorliebe als den gerechten und heiligen „Knecht" (παῖς) Gottes darstellt (Apg. 3, 13. 14. 26; 4, 27. 30), wesentlich eine Christologie auf anthropologischer Grundlage gibt, liegt auf der Hand. Freilich finden wir im apostolischen Zeitalter noch nicht das spätere Dogma der Nazarener von der Erzeugung Jesu durch den Heiligen Geist aus der Jungfrau (Meyer, „Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus" [5. Aufl., Göttingen 1864], S. 58 fg. Anm.). Allein eine geneigte Stimmung hierfür, d. h. für die Auffassung Jesu als einer über das gewöhnliche Nationaljudenthum hinausragenden geistigen Größe, werden wir bei dem gemäßigten und freiern Judenchristenthum mit um so mehr Grund voraussetzen dürfen, als wir das „Erkennen Christi nach dem Fleisch" (2 Kor. 5, 16), d. h. die Anschauung von Christus als dem national-particularen Davidssohn, der sich nur innerhalb der engsten Schranken des Gesetzes und der Beschneidung bewegt, als ein charakteristisches Merkmal der schroffsten judaistischen Gegner des Paulus antreffen, die mit diesem andern Jesus (ἄλλος Ἰησοῦς, 2 Kor. 11, 4) an der Spitze einer, die Kephaspartei an rigorosem Gesetzeszelotismus weit überbietenden andern Partei standen und als Parole die Angehörigkeit zu diesem unter jener beschränkten Kategorie aufgefaßten Christus ausgaben (1 Kor. 1, 12; 2 Kor. 10, 7). Hier haben wir also schon ganz die Christologie der spätern Ebjoniten vor uns, welche nach Epiphanius (Adv. haer., XXX, 34) deshalb einen solchen Werth auf die Beschneidung legten, um Christus nachzuahmen, der ja ebenfalls beschnitten war, und dem man in allem gleich werden müsse, weil der Jünger nicht über seinen Meister sein durfte (Tertullian, De praescript. adv. haeret., Kap. 48 Anh.; Origenes, De principis, IV, 22). Haben wir also im apostolischen Zeitalter den wesentlichsten Grundzügen nach eine zweifache Auffassung von Christi Person, die der spätern der Nazarener einerseits und der der Ebjoniten andererseits entsprechend ist, so wollen wir uns hinsichtlich der Lehre von den letzten Dingen nur mit der Andeutung begnügen, daß

man in den eschatologischen Reden Jesu im Matthäusevangelium einerseits, in der Apokalypse des Johannes andererseits, abgestufte eschatologische Anschauungen antrifft. In jedem Fall ist, wenn wir alles zusammenfassen, das spätere nazarenische und ebjonitische Judenchristenthum in der apostolischen Zeit in zwei Richtungen bereits so vollständig präformirt, daß man allen Grund hat, jene spätern Genossenschaften nicht für erst im 2. Jahrh. neu entstandene häretische Sekten, sondern im wesentlichen für wohl conservirte Ueberreste des apostolischen Zeitalters anzusehen, von denen die Nazarener mit Unrecht in den Ketzerkatalog hineingekommen sind, trotz alledem, was Hieronymus (in seinem 89. Brief an Augustin) gegen den hierin viel billiger und unparteiischer urtheilenden Augustin bemerkt. Dieser an sich schon so nahe liegende Schluß, daß sich die Nazarener sammt ihren engherzigen Genossen ziemlich unverändert von den Zeiten der Apostel her bis ins 4. und 5. Jahrh. erhalten haben, gewinnt noch an Bündigkeit, wenn uns die Kirchengeschichte gewisse Zeugnisse an die Hand gibt, daß es durch die dazwischenliegenden Jahrhunderte hindurch immerwährend ein milderes und freieres, und dem gegenüber ein schrofferes und engherzigeres Judenchristenthum gegeben hat, welches dieselben Züge einmal der Judenchristen und der Judaisten des apostolischen Zeitalters und damit zugleich auch der Nazarener und Ebjoniten, wie sie uns Hieronymus und Epiphanius darstellen, an sich trägt. Freilich unter dem Namen der Nazarener wird die deren mildere Richtung repräsentirende judenchristl. Partei von keinem der ältern Kirchenväter charakterisirt, wohl aber ist diese gemeint, wenn Justinus Martyr (Dialog. c. Tryph., Kap. 47) von solchen Judenchristen redet, welche ihren heidenchristl. Brüdern die volle Anerkennung und Gemeinschaft zu gewähren geneigt seien, ohne von ihnen die Unterwerfung unter das mosaische Gesetz zu beanspruchen. Ebenso ist an keine andern als die Nazarener zu denken, wenn Origenes (Contra Celsum, V, 61; die Angabe desselben, daß beide ebjonitische Sekten die Briefe des Paulus abgelehnt hätten, findet sich ebendaselbst, V, 65) von der einen Klasse seiner „zweifachen Ebjoniten" erwähnt, sie hätten die Geburt Christi von der Jungfrau zugestanden, sowie er auf der andern Seite die Ebjoniten im engern Sinne im Auge hat, wenn er als ihr Bekenntniß angibt, Christus sei auf dieselbe Weise geboren wie die übrigen Menschen.

Auch Eusebius kennt zwei Arten von Ebjoniten, deren Christologie er ganz ebenso unterscheidet, wie wir bisher die nazarenische von der ebjonitischen im engern Sinne haben differiren sehen. Auch er berichtet von der Ablehnung der Paulinischen Briefe seitens der beiderlei Ebjoniten, wobei er freilich („Kirchengeschichte", III, 27) die voreilige und jedenfalls ungenaue Consequenz zieht, daß auch beide den Apostel Paulus einen Apostaten des Gesetzes genannt hätten. Diese Belegstellen möchten ausreichen, um uns erkennen zu lassen, wie durch die ersten christl. Jahrhunderte hindurch sich ununterbrochen zwei voneinander zu unterscheidende judenchristl. Richtungen hindurchziehen, bei denen, wenn sie auch unter dem gemeinsamen Namen der Ebjoniten zusammengefaßt werden, doch unverkennbar die differirenden Merkmale der später als Nazarener und Ebjoniten unterschiedenen Sekten hervortreten, sodaß wir es nur als zufällig anzusehen berechtigt sind, wenn für die gemäßigte Partei der Ebjoniten nicht auch der Name Nazarener ausdrücklich angegeben wird. Es kann sich also nicht mehr fragen, wann innerhalb der ersten christl. Jahrhunderte die Nazarener und Ebjoniten entstanden sind, da wir uns überzeugten, sie hätten als zwei mehr oder weniger divergirende Richtungen von Anfang des Christenthums an existirt, sondern nur das bedarf noch der Erörterung, von wann an sie als zwei bestimmt sich voneinander unterscheidende selbständige Parteien sich constituirt haben. Seitdem man sich allgemein von dem mythischen Bericht mehrerer Kirchenlehrer, welche einen gewissen Ebjon als Stifter der Sekte der Ebjoniten angeben, losgesagt, auch in der Angabe des Origenes und Eusebius, welche den Namen derselben von der Armseligkeit ihrer Gesetzesauffassung oder Christologie deuteten, nichts als einen spöttischen Witz dieser Kirchenlehrer erkannt hat, mußte man sich die Frage beantworten, in welchem Sinne die Ebjoniten die Armen (denn der hebr. Name Ebjonim bedeutet „Arme") genannt seien, und von wem sie diesen Namen empfangen haben? Den Armen (Ebjonim) war laut prophetischer Weissagung die Verkündigung der frohen Botschaft bestimmt (Jes. 61, 1); mit der Aufgabe, jenen das Evangelium zu verkünden, wußte sich Jesus betraut (Luk. 4, 18), ihnen verhieß er das Himmelreich (Luk. 6, 20; Matth. 5, 3 u. a.; s. auch Arme, Armuth). Der Aufforderung Jesu, auf allen irdischen Besitz zu verzichten um des Reiches Gottes willen,

kam die Urgemeinde durch den Verkauf ihrer Güter und die Einführung einer Art von Gütergemeinschaft nach (Apg. 2, 45; 4, 34—37). Paulus nennt (Gal. 2, 10) die judäischen Christen schlechtweg „die Armen"; im Jakobusbrief werden (Kap. 2, 5) die Gläubigen als „die Armen der Welt, die Reichen im Glauben und Erben des Reichs" gekennzeichnet. Bei diesem Gewichtlegen auf das Moment der Armuth, die als leibliche nach außen hin vornehmlich die jüd. Christen charakterisirte, ist es sehr wohl möglich, daß den letztern neben dem Namen der Nazarener auch der der Ebjoniten von den Juden beigelegt worden sei, ebenso wie jener nicht ohne spöttische und verächtliche Nebenbeziehung. Allein gewisser ist, daß schon die alten Judenchristen keine Veranlassung fanden, diesen Namen abzulehnen, sondern, daß sie sich selbst mit einem gewissen Selbstgefühl als die Ebjonim (Armen) benannten. Wird es im hohen Grade wahrscheinlich, daß schon frühzeitig sämmtliche Judenchristen sich lieber mit dem Namen Ebjonim als Nazarener nennen hörten und sich auch selbst so nannten, so begreift sich, wie sie auch jahrhundertelang nur unter diesem Namen nach auswärts hin bekannt waren, und daß nur die genauer Unterrichteten von einer doppelten Art der Ebjoniten wußten. Nur eine innere Angelegenheit der palästinensischen und syr. Judenchristen war es, wenn ein Theil von ihnen allein den Namen Ebjoniten fortführte, während ein anderer auf denselben resignirend die Benennung Nazarener annahm. Als die Zeit, in der dies geschehen sei, wird man nicht schon die der Zerstörung Jerusalems, mit welcher die Auswanderung der dortigen Judenchristen nach Pella in Verbindung stand, anzusehen haben. Vielmehr trat nach allen Anzeichen erst in der Zeit des Aufstandes des Bar-Cochba und der Erbauung der Aelia Capitolina auf den Ruinen Jerusalems eine Spaltung innerhalb des Judenchristenthums ein, infolge deren bisher nur divergirende Richtungen zu Parteien mit selbständigerm Lehrbegriff und abgeschlossenerer Organisation sich gestalteten. Durch ein Decret des Hadrian nämlich, welches allen Juden den Zutritt zu der neuerbauten Hauptstadt Palästinas auf das strengste untersagte, wurden auch die Judenchristen als beschnittene Juden von derselben fern gehalten (Eusebius, „Kirchengeschichte", IV, 6; Tertullian, Adv. Jud., Kap. 15). In Aelia bildete sich eine heidenchristl. Gemeinde, zu welcher ein Theil der von Pella zurückgekehrten Judenchristen, natürlich der freiern Richtung angehörig, unter Aufgebung der mosaischen Gesetzesbeobachtung überging (Epiphanius, De mensuris et ponderibus in seinen Opera, II, 15; Sulpicius Severus, Hist. sacra, II, 31). Allein ein nicht unbeträchtlicher Theil der Judenchristen blieb in Peräa zurück. Und während die streng judaistische Abtheilung dieser aus ihrem eigentlichen Mutterlande ausgeschiedenen und isolirten Judenchristen sich theils in noch schroffern und engherzigern Formen abschloß, theils anderweitige Wandlungen einging, wird die mild denkende, hierdurch ebenfalls zu einer abgesonderten Partei gewordene, sich auch als solche bezeichnet und den Namen Nazarener adoptirt haben, der in dieser engern Begrenzung zuerst denjenigen Kirchenvätern bekannt wurde, die hinreichende Gelegenheit fanden, diese sowie die verwandte ebjonitische Sekte, welche beide nie der kath. Kirche beigetreten waren, genauer in ihrer Einheit und in ihren Unterschieden kennen zu lernen. Wenn nicht blos die Ebjoniten, sondern auch die Nazarener jetzt in den Ketzerkatalog hineinkamen, so verdankten die letztern dies allein dem Umstand, daß sie von der unter dem sollicitirenden Einfluß des paulinisch-heidenchristlichen und hellenisch-philosophischen Princips fortschreitenden kirchl. Entwickelung überholt, und auf demjenigen Standpunkt stehen geblieben waren, und mehr und mehr durch die Isolirung verkümmernd sich verfestet hatten, auf dem sie die urchristl. Zeit zurückgelassen hatte.

Aus der reichhaltigen Literatur führen wir nur an die grundlegende Abhandlung von Gieseler, „Ueber die Nazaräer und Ebioniten" im „Archiv für alte und neue Kirchengeschichte" (Leipzig 1813—22), IV, 279—330; Schliemann, „Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus" (Hamburg 1844), S. 445 fg.; Uhlhorn, „Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus" (Göttingen 1854), S. 383 fg.; Ritschl, „Die Entstehung der altkatholischen Kirche" (2. Aufl., Bonn 1857), S. 152 fg., 249 fg.; Baur, „Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte" (Leipzig 1865—67), I, 1, 144 fg.; „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", I, 287 fg.; Lipsius, „Zur Quellenkritik des Epiphanios" (Wien 1865), S. 122 fg.; Nitzsch, „Grundriß der christlichen Dogmengeschichte" (Berlin 1870), I, 37 fg. Klöpper.

Nazareth. In dem kaum zwei Stunden breiten Hochland, das zwischen den Ebenen Jisreel im Süden und el-Battauf im Norden sich ausdehnt, liegt, idyllisch in kleiner

Thalmulde verborgen, das heutige Städtchen en-Nasira, das alte Nazareth. Terrassenweise ziehen sich die Gassen desselben an der nordwestlichen Halde hinauf (s. die Abbildung). Ueber dem Häuserkranz ragen an einzelnen Stellen senkrechte, aber unaufhaltsam zerbröckelnde Felsabsätze empor, während zu den Füßen des Städtchens und in seinem Innern Oelbaumgruppen, schmächtige Palmen oder kleine buschreiche Gärten das monotone Gelb der Felsen und Häuser unterbrechen. Im Thalgrund rieselt eine Quelle, die einzige der ganzen Thalmulde. Darum wandern abends Frauen und Mädchen mit hohen Krügen auf Schulter oder Kopf, Wasserträger mit Ziegenfellschläuchen auf dem Rücken zu diesem Brunnen hinunter und die heimkehrenden Heerden löschen da ihren Durst. Unfern der Quelle breitet sich die große Dreschtenne des Städtchens aus, wo nach der Ernte mit Rindern bespannte Dreschschlitten über die weite Kreisfläche der Garben hinfahren. Das Ganze ordnet sich zu einem Bild, über dem heute noch der Duft geheiligter Vorzeit lagert, obschon das schlanke Minaret der Moschee, die Kreuze auf den hochgebauten Kirchen und Klöstern der griechischen und röm. Christen, die in deutschem Stil gebaute Kirche der Protestanten, die Feigencactushecken lebhaft an das Schaffen späterer Jahrhunderte erinnern.



So beschränkt die Aussicht im Städtchen ist, so großartig entfaltet sie sich auf dem nur wenige hundert Fuß über den Häuserreihen erhabenen Hügelrücken. Nach Westen schweift der Blick dort oben über niedrige Vorberge zum „großen Meer" und dem stolzen in dasselbe vorragenden Karmel (s. d.). Südwärts lagert die weite Ebene Jisreel gleich einem grünen See von Bergen umrandet. Im Osten steigt die mit jungem Wald bedeckte Pyramide des Tabor auf, an deren Fuß, zwei Stunden von Nazareth entfernt, die alte Karavanenstraße nach Damaskus sich hinzieht. Gegen Norden erheben sich über der freundlichen Ebene el-Battauf die Ketten der obergalil. Berge, unter ihnen wie ein König der gewaltige Hermon am Horizont thronend. Vom Hermon bis zu den Bergen Samariens, vom blauen Meer bis zu den hochragenden Berghäuptern Gileads, welch ein weites vom Zauber großer Erinnerungen verklärtes Rundbild!

In Nazareth verlebte Jesus seine Jugendtage (Matth. 4, 13; Mark. 1, 9; Luk. 2, 39 fg.); hier bereitete er sich in aller Stille und Einfachheit auf seinen Weltberuf vor (Luk. 2, 52; Matth. 3, 13). In der dortigen Synagoge empfing er den ersten öffentlichen Unterricht. Es war ein bescheidenes Städtchen (Joh. 1, 47), dessen Name Josephus nie erwähnt, während er doch sonst eine Menge untergalil. Ortschaften genannt hat. Als Verkündiger des Evangeliums kehrte Jesus auch einmal zu seiner Jugendheimat und seinem Vaterhaus zurück (Mark. 6, 1 fg.; Luk. 4, 16 fg.), aber die Kleinstädter verstanden den hohen Geist ihres

Mitbürgers nicht. Ja, nach Lukas (Kap. 4, 29) wollten sie den kühnen Wahrheitsprediger sogar über eine der uns bekannten Felsterrassen herabstürzen, und Epiphanius versichert (Adv. haer., I, 136; vgl. Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 905), daß bis zur Herrschaft Konstantin's keine Christen in Nazareth haben wohnen dürfen.

Aus den gründlichen Untersuchungen über die Form des Namens Nazareth geht hervor, daß die Form Nazara mindestens ebenso häufig im Gebrauch war als die uns jetzt geläufige. Von Nazara leitet sich der Ausdruck „Nazarener" am einfachsten ab, ebenso das arab. en-Naṣira. Hitzig (in den „Heidelberger Jahrbüchern", Jahrg. 1871, S. 50 fg.) hält Nozrat für die älteste Form, und deutet den Ausdruck als „Göttin des Gelingens, des Sieges", wie ja denn nicht selten im Semitischen der Name einer Gottheit auf eine ihr geweihte Ortschaft übergegangen ist. Andere erklären das Wort von nésĕr, d. i. Sproß, Gesträuch. Vgl. Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" (Zürich 1867 fg.), I, 318 fg.; II, 421 fg., sowie das Hauptwerk über Nazareth von Tobler, „Nazareth in Palästina" (Berlin 1868). Furrer.

Nea, genauer **Neʿa** (Jos. 19, 13), wol einerlei mit dem südwärts von Jiphta-El (s. Jephtahel) liegenden Neʿiel (Negiel; Jos. 19, 27), zu Sebulon gehörig, aber an der Grenze der beiden Stammgebiete Sebulon und Ascher und vielleicht, gemäß einer Andeutung des Onomasticon, am östlichen Abhang des Karmel gelegen. Kneucker.

Neapolis, d. i. Neustadt, war der Name einer am Strymonischen Busen gegenüber der Insel Thasos gelegenen Hafenstadt, welche der Apostel Paulus auf seiner zweiten Missionsreise berührte (Apg. 16, 11), um sich dann nach dem 12 röm. Meilen entfernten Philippi zu begeben. Die Stadt, deren alter Name Datos war (Strabo, VII, 330), gehörte zu Thrazien, bis sie unter Vespasian zu der röm. Provinz Macedonien geschlagen wurde (Sueton, Vita Vespas., Kap. 8; Dio Cassius, XLVII, 35; Ptolemäus, III, 13, 9). Krenkel.

Nebajoth, s. Nabatäer.

Neballat, nach dem Exil von Benjaminiten bewohnt und zusammen mit Lod, d. i. Lydda (s. d.), erwähnt (Neh. 4, 34. 35), ohne Zweifel das heutige Beit Nebâla, nicht ganz eine deutsche Meile nordostwärts von Ludd gelegen (vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 239). Kneucker.

Nebo. 1) Berg Nebó, die Spitze oder höchste Kuppe des Gebirges Abarim (s. d.), anderwärts des Gebirges Pisga, auf welche Mose vor seinem Tode stieg, um von dort das Land der Verheißung, das er nicht betreten sollte, wenigstens mit Augen zu sehen. Aus der vergleichenden Betrachtung der Stellen, in denen die Namen der Kuppe Nebo und der Gebirge Abarim oder Pisga erwähnt werden (5 Mos. 34, 1; 32, 49; 3, 17; 4, 49; Jos. 12, 3; 13, 20; 4 Mos. 21, 20; 23, 14), geht hervor, daß Abarim oder Pisga (letzteres mag der nördliche Theil gewesen sein) östlich vom Jordan, gegenüber Jericho und der Nordspitze des Salzmeeres, lag, von dem es heißt, es habe unter den ihm östlich gelegenen Abhängen des Pisga (ăšdot happísga, 5 Mos. 3, 17) gelegen. Einen einzelnen Berg dieses Höhencomplexes herauszufinden, den man für den Nebo in Anspruch nehmen könnte, ist bisjetzt nicht gelungen. Robinson erklärte („Palästina" [Halle 1841—42], II, 556) sein Suchen für vergeblich, obwol er so reiste, daß er die Jericho gegenüberliegenden Berge von allen Seiten sah, unter denen aber keiner sich durch eine beherrschende Lage auszeichnete. Mit Recht verwirft er auch die Annahme Seetzen's (in der „Monatlichen Correspondenz zur Beförderung der Erd- und Himmelskunde" [Gotha 1800—13], XVIII, 431), Burckhardt's („Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], II, 630) und Irby's und Mangles' (Travels in Egypte [London 1844], S. 464), die den Dschebel Attarus südlich vom Wadi Zerka Maîn bei Machärus für den Nebo nahmen, denn diese Kuppe liegt nicht Jericho gegenüber, und nicht 6 Meilen westlich von Hesbon, wie Eusebius (im Onomasticon u. d. W. Nabau) sagt.

Das Dunkel glaubte indeß de Saulcy aufhellen zu können, der, durch eine Lautähnlichkeit verführt, das auf dem nordwestlichen Ufer des Salzmeeres gelegene Vorgebirge Feschha (Ras el fešha) mit Pisga zu identificiren wagte, dadurch aber alle angeführten Texte in eine heillose Verwirrung brachte, die sein eigener Herausgeber Warren bemerklich macht (vgl. Narrative of a Joureny round the Dead Sea, ed. Warren [London 1853], II, 77), und die Knobel (zu 4 Mos. 21, 11) zu dem Gedanken brachte, anzunehmen, daß der Name Pisga von der Ostseite des Todten Meeres auf die Westseite übertragen sei.

Robinson beschreibt (a. a. O., II, 489) das Vorgebirge Feschha, meidet aber jene irrige Combination (s. Pisga). Zu Eusebius' Zeit hieß der Strich zwischen Livias und Hesbon Phasgo. In seiner zweiten Reise glaubt de Saulcy (Voyage en Terre Sainte [Paris 1865], I, 289) den Berg im Dschebel Nebâ jenseit des Jordans wiedergefunden zu haben. Er hat demnach die ältere Combination selbst aufgegeben.

2) Nebo, eine Stadt in Moab (4 Mos. 32, 3. 38), den Rubeniten gegeben, aber (Jes. 15, 2; Jer. 48, 1. 22) von Moabitern bewohnt. Eusebius (im Onomasticon u. d. W. Nabor) legt die Ruinen 8 Meilen südlich von Hesbon (s. „Bibel-Lexikon", IV, 185, Z. 14).

3) Nebo, eine Stadt in Juda (Neh. 7, 33; Esra 2, 29; 10, 43). Der etymologische Sinn des Namens ist Gipfel, Höhe, und daher nicht aus seinem Vorkommen auf einen Cultus des Nebo zu schließen.

4) Nebo (Jes. 46, 1), der Name eines Götzen der Chaldäer, den man gewöhnlich für Mercurius hält und als göttlichen Boten oder Sprecher (nabi') ansieht (Gesenius, „Uebersetzung des Propheten Jesaia mit einem philologisch-kritischen und historischen Commentar" [Leipzig 1820—21], II, 342). Bei den Mandäern ist er das dritte Gestirn und weiser Schreiber (Norberg, Onomasticon Codicis Nasaraei Adami [Lund 1817], S. 95). Mit Recht hat indeß Chwolson („Die Ssabier und der Ssabismus" [Petersburg 1856], II, 162) Bedenken gegen die semitische Deutung des Namens erhoben, weil die damit zusammengesetzten chaldäischen sich einer einleuchtenden Etymologie aus Mitteln der semitischen Sprachen nicht fügen wollen (s. Nebukadnezar, Nebusaradan, Nabopolassar u. a.). Hierzu kommt, daß der Gott bei den Ssabiern Nebuk mit pers. Endung, nicht Nebo, heißt und auch in Armenien verehrt wurde. In seiner Eigenschaft als Mercurius war ihm der Mittwoch geweiht (Chwolson, a. a. O., u. a.). Merx.

Nebukadnezar, Sohn und Nachfolger des Nabopolassar, Königs von Babylonien, fiel in die Zeit, in der nach dem Sturze der assyr. Macht durch die Eroberung Ninives um das J. 606 v. Chr. Medien und Babylonien neben Lydien als die asiat. Großmächte hervortraten und in der zunächst zwischen Aegypten und Babylonien um Syrien, Phönizien und Palästina ein Kampf entstand, der für das Reich Juda verhängnißvoll und von weltgeschichtlicher Bedeutung werden sollte.

König Josia von Juda hatte durch seine scharfe religiöse Reaction einen Gärungsstoff in das Volk geworfen, der zu Parteiungen führte, die, zumal bei unbedeutenden und haltlosen Königen und bei von außen drohenden Gefahren, die Kraft des Reiches lähmen mußten. Die nächste Gefahr drohte von Aegypten. Als König Necho zur Eroberung Syriens heranzog, trat ihm Josia entgegen, aber in der unglücklichen Schlacht bei Megiddo (Magdalos, Herodot, II, 159) im J. 608 v. Chr. tödtlich verwundet, starb er in Jerusalem. Zwar wählte nun das Volk den zweiten, mit der Hamutal gezeugten Sohn des Josia, den dreiundzwanzigjährigen Joahas, zum König, aber nach drei Monaten setzte Necho an dessen Stelle den ältern, mit der Zebudah gezeugten Sohn des Josia, den fünfundzwanzigjährigen Jojakim, ein, der nach 2 Kön. 23, 34 eigentlich Eljakim hieß und Jer. 22, 11; 1 Chron. 3, 15 Sallum genannt wird. Joahas wurde als Gefangener nach Aegypten abgeführt. Jojakim war nur ägypt. Vasall und den Aegyptern tributpflichtig; er regierte elf Jahre (2 Kön. 23, 30—37). Doch wendete sich die Sachlage bald. Als Necho weiter vordringend sich in den nächsten drei Jahren Syrien unterworfen hatte, wandte er sich von Damaskus aus im J. 605 v. Chr. dem Euphrat zu. Da er somit die aufstrebende chaldäisch-babylonische Macht bedrohte, ward ihm der Erbprinz Nebukadnezar entgegengesandt, der durch die siegreiche Schlacht bei Karkemisch (Circesium) den Necho zurückwarf und Syrien unter seine Botmäßigkeit brachte. Der Tod des Vaters im J. 605 v. Chr. hemmte den Siegeslauf des Erbprinzen, sodaß dieser zur Thronbesteigung nach Babylon zurückkehrte und das bedrohte Reich Juda verschont blieb (vgl. Jer. 25, 1—3; 36, 1. 9. 22; Josephus, „Alterthümer", X, 6, 1).

Es war deutlich, daß sich das für Juda bedrohliche Gewitter vorläufig nur verzogen habe, und daß Nebukadnezar, der, mit Medien in Frieden (seine Gattin Amytis war die Tochter des med. Königs Kyaxares; vgl. Duncker, „Geschichte des Alterthums" [Berlin 1855—60], I, 487), zunächst von Medien nichts zu fürchten hatte, seine Eroberungsplane weiter über Syrien hinaus gegen Aegypten richten werde. Man fühlte in Jerusalem, daß von dem neuen Eroberer nur eine neue Knechtschaft zu erwarten sei, aber uneinig war man, welche Haltung man anzunehmen habe. Während die große Mehrzahl des Volks

die Selbständigkeit über alles setzte und, sich an Aegypten anlehnend und von dorther Hülfe hoffend, den Widerstand bis aufs Messer wollte, fühlte eine Minderheit das Vergebliche des Widerstandes und fand, vom religiösen Standpunkte aus, im Propheten Jeremia (s. d.) den beredtesten und thatkräftigsten Vertreter. Im Hinblick auf das sündige Volk überzeugt, daß ein schweres göttliches Strafgericht über dasselbe hereinbrechen müsse, weissagte dieser unausgesetzt, Verfolgung und Lebensgefahr nicht achtend, daß aller Widerstand vergeblich sein und Nebukadnezar das Reich Juda zerstören und das Land verheeren werde, eröffnete aber auch die frohe Perspective, daß nach 70 Jahren die Chaldäer ihr Schicksal erreichen, und daß einstens Gott mit seinem Volk einen neuen Bund der Wahrheit schließen werde, der nicht wieder gebrochen werden würde.

Nach einigen Jahren nahm Nebukadnezar seinen Eroberungsplan wieder auf. Nachdem er eine Stadt nach der andern niedergeworfen, drang er um das J. 600 v. Chr. in Judäa ein; Jojakim mußte sich unterwerfen und ihm tributpflichtig werden (Josephus, „Alterthümer", X, 6, 1). Wenn dieser nach drei Jahren, im J. 597 v. Chr., von seinem neuen Oberherrn abfiel (2 Kön. 24, 1), so handelte er im Sinne der Mehrheit seines Volks und offenbar im Vertrauen, von den Aegyptern, die noch immer Gaza in Besitz hatten, Unterstützung zu erhalten. Unsicher ist, ob Nebukadnezar zunächst einen Kampf mit den Aegyptern bestand (vgl. 2 Kön. 24, 7 und dagegen Josephus, „Alterthümer", X, 6, 2), genug, sehr bald brachen chald. Scharen, die von den den Juden feindlichen Nachbarvölkern Zuzug erhalten hatten, in Judäa ein. Da starb Jojakim, vielleicht eines gewaltsamen Todes (vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], III, 790), und an seine Stelle trat sein achtzehnjähriger Sohn Jehojakin (Konjahu, Jer. 22, 24. 28; 34, 1; 36, 1 genannt). Nur drei Monate vermochte dieser dem Eroberer zu widerstehen. Nach dem Fall Jerusalems, dessen Belagerung Nebukadnezar persönlich leitete, griff der letztere zu strengen Maßregeln. Da er wohl erkannte, daß er es mit einem sehr eigen gearteten, auf seine Selbständigkeit eifersüchtigen und immer empörungslustigen Volk zu thun habe, suchte er dasselbe völlig wehrlos zu machen. Nicht zufrieden daher, den König mit seiner Mutter Nechuschta, seinen Hofleuten, seinen Schätzen und vielen Tempelschätzen und Tempelgeräthschaften nach Babylon abführen zu lassen, ließ er nur das geringere Volk im Lande verbleiben, sodaß auch die Vornehmen und die kräftige Mannschaft sammt Schmieden und Schlossern, in runder Summe etwa 10000, gefangen weggeführt wurden (2 Kön. 24, 2—16; über die irrige Angabe Dan. 1, 1. 2 vgl. Hitzig zu dieser Stelle). Unter den Weggeführten befand sich auch Ezechiel, der nach einigen Jahren unter den Exulanten als Prophet auftrat. Zum König setzte Nebukadnezar den einundzwanzigjährigen Mattanjah ein, dem er den Namen Sidkijahu (s. Zedekia) gab. Es war dies der Oheim Jehojakin's, der dritte Sohn Josia's von Hamutal (2 Kön. 24, 17—20). Noch ein vierter Sohn Josia's, Johanan, wird 1 Chron. 3, 15 und zwar als der älteste genannt.

Der neue König hatte einen schweren Stand, und es läßt sich begreifen, daß er unsicher hin und her schwankte. Durch das Volk, das schwer gedemüthigt und der Besten und Kräftigsten beraubt war, ging eine tiefe Gärung; überwiegend drängte es zur Empörung, aber die Besonnenern schreckte neben der Unsicherheit der Menge der gewaltige Arm des Eroberers. Jeremia blieb trotz schwerer Verdächtigungen und Verfolgungen seiner Anschauung treu und sein Verdienst ist es, beschwichtigend eingegriffen zu haben; aber freilich klagt er bitter (Kap. 11, 18 fg.; 15, 10—21; 20, 7—18), und in tiefem Unmuth fragt er Kap. 12, 1:

Warum ist das Leben der Frevler glücklich,
Genießen der Ruhe alle Treulosen?

Als Propheten im Sinne der Empörung redeten (Jer. 14, 13 fg.) und der Prophet Hananjah von Gibeon schon in zwei Jahren die Abschüttelung des chald. Jochs prophezeite, trat diesem Jeremia (Kap. 28) entgegen, und als im J. 593 die Könige von Edom, Moab, Ammon, Tyrus und Sidon zum Abfall aufforderten, drang Jeremia (Kap. 27) mit seiner Mahnung durch, der Versuchung zu widerstehen. Wenn Sidkihaju nach Jer. 51, 59 selbst nach Babylon reiste, so geschah es, um etwaige Verdächtigungen zu zerstreuen und bei dem Oberherrn gutes Wetter zu machen. Doch das Geschick sollte sich erfüllen.

Aegypten war es wieder, welches verlockte, und es gelang dem Propheten Jeremia durch allen Eifer und trübe Prophezeiungen nicht, den Sturm zu beschwören. Als nämlich

Necho's Enkel, Hophra (von Herodot Apries genannt), unternehmend seinen Blick wieder auf Syrien wandte, trat Sidkijahu mit ihm in Unterhandlung, um Unterstützung an Mannschaft und Pferden zu erhalten (Ez. 17, 15; Josephus, „Alterthümer", X, 7, 3), und da offenbar auch das transjordanische Land und Phönizien unruhig an Befreiung dachten, so empörten sich im J. 588 die Juden, den König an der Spitze. Der neue Kampf mußte hartnäckig, ein Kampf auf Leben und Tod werden. Bald erschien Nebukadnezar mit einem großen Heer, eine Stadt Judas nach der andern mußte sich ergeben, nur die festen Städte Lakis und Azekah hielten sich längere Zeit (Jer. 34, 7). Im zehnten Monat des neunten Jahres des Sidkijahu begann die Belagerung Jerusalems, die achtzehn Monate, bis zum vierten Monat des elften Jahres dieses Königs, bis zum J. 586, dauern sollte: eine schwere, furchtbare Zeit des Kampfes mit allen Widerwärtigkeiten, die eine Belagerung nach sich zieht (2 Kön. 25, 1 fg.; Jer. 34, 1 fg.; Ez. 24, 1 fg.). Wirklich rückte im J. 587 ein ägypt. Heer zum Entsatz heran und nöthigte die Chaldäer, sich gegen dieses zu wenden (Jer. 37, 5), aber als es zurückgetrieben worden (Ez. 30, 21), wurde die Belagerung Jerusalems wieder aufgenommen. Jeremia, weil auch jetzt sich treu, wurde als Verräther angesehen, kam in Lebensgefahr und wurde gefangen gehalten (Jer. 37, 6—38, 28). Jerusalem vertheidigte sich heldenmüthig, aber nachdem es durch den Feind, durch Hunger und Pest furchtbar gelitten, ward das Mittelthor unter Nergal Sarezer und Sarsekim erstürmt (Jer. 39, 3). In der folgenden Nacht schlug sich der König mit einer Schar durch, aber, von den Chaldäern verfolgt, wurden die Flüchtigen bei Jericho gefangen genommen. Jerusalem selbst ward nun vollends eingenommen und besetzt (Jer. 39, 4. 5; 2 Kön. 25, 4—6).

Die Rache des Siegers, der bei der Eroberung nicht zugegen war, sondern sich an der Nordgrenze Palästinas, in Riblah, befand, war furchtbar. Als der König sammt den Gefangenen vor Nebukadnezar geführt wurde, ließ dieser dessen Söhne vor seinen Augen hinrichten, ebenso die gefangenen Hauptleute, der König aber ward geblendet und gefesselt nach Babylon abgeführt, wo er bis zu seinem Tode gefangen blieb (Jer. 39, 6. 7; 52, 11; 2 Kön. 25, 6. 7). Einen Monat nach der Besetzung kam auch über Jerusalem das Strafgericht, denn es erschien Nebuzaradan, der Oberste der Leibwache Nebukadnezar's, und verbrannte den Tempel und den königlichen Palast, und alle größern Häuser der Stadt gingen in Feuer auf. Die Mauern wurden geschleift, die Kostbarkeiten und kostbaren Gefäße des Tempels, die sich noch vorfanden, genommen und die Hauptmasse des Volks nach Babylon versetzt. Wenn die Zahl der Fortgeführten Jer. 52, 28—30 auf 4600 angegeben wird, so scheint sie zu gering, und es mag sich in den Text ein Fehler eingeschlichen haben (vgl. Ewald, a. a. O., III, 794). Doch noch einen weitern blutigen Racheact verübte Nebukadnezar: den Oberpriester Serajah, den Unterpriester Sephanjah, außerdem 72 angesehene Männer ließ er nach Riblah vor sich führen und hinrichten (Jer. 52, 12—28; 2 Kön. 25, 8—21)! Ueber die zurückbleibende Bevölkerung setzte er den Gedalja (s. d.), den Sohn des Ahikam, als Statthalter ein, der, durch eine chald. Besatzung gedeckt, seinen Sitz in Mizpah nahm (2 Kön. 25, 22—24). Schon nach zwei Monaten wurde indeß dieser sammt seiner Umgebung auf Anstiften des Königs der Ammoniter von einem Jismael (s. Ismael) aus David's Stamm ermordet (Jer. 40, 14—43, 13; 2 Kön. 25, 25. 26). Wie schon vorher sich bei dem herannahenden Sturm Juden nach Aegypten gerettet hatten, so trieb jetzt die Furcht vor der Rache Nebukadnezar's einen Theil der Zurückgebliebenen eben dahin, und Jeremia, der bei der Eroberung aus der Gefangenschaft befreit und von Nebukadnezar freundlichst behandelt, bisher in Judäa geblieben war (Jer. 39, 11 fg.), mußte sich diesen anschließen.

Nebukadnezar hatte jetzt eine blutige, aber eine weltgeschichtliche Mission erfüllt, deren Bedeutung freilich den Augen der Gegenwart verschlossen blieb. Der jüd. Staat war zertrümmert, das Heiligthum ein Schutthaufen, das Volk zerstreut, und doch, trotz dieses namenlosen Ungemachs, verzweifelte dieses unsterbliche Volk nicht, sondern rankte sich im Glauben an die Hoffnung, daß Jahve wieder gnädig werden und Rettung wieder bringen werde (vgl. die Klaglieder des Jeremia).

Nach der blutigen Arbeit in Palästina wendete sich Nebukadnezar gegen Phönizien, wo nur das seemächtige Inseltyrus widerstand und unter König Ithobal eine dreizehnjährige Belagerung, vom J. 585—572 (vom zwanzigsten Regierungsjahre Nebukadnezar's an, nicht vom siebenten, wie Josephus, Contra Apion., I, 21 irrig steht; vgl. Movers,

„Die Phönizier" [Berlin 1849—50], II, 1, 437 fg.), auszuhalten hatte. Hier erhebt sich die Streitfrage, welches der schließliche Ausgang der Belagerung gewesen sei. Da der Prophet Ezechiel (Kap. 26—28) im Anfang oder doch im Verlauf der Belagerung, und ebenso das Orakel des Jesaja (Kap. 23), das sich auf die gleiche Belagerung beziehen wird (vgl. Hitzig, „Der Prophet Jesaia" [Heidelberg 1833], S. 270 fg.), die völlige Zerstörung der Stadt weissagen, so hat ein falsches theologisches Interesse die Eroberung der Stadt durch Nebukadnezar angenommen oder zu erweisen gesucht, und namentlich hat Hengstenberg (De rebus Tyriorum [Berlin 1832]) mit vielem Scharfsinn, aber auch mit Anwendung der möglichen advocatischen Künste den Erweis zu führen sich bemüht. Das Beginnen war um so unersprießlicher, als jedenfalls die prophezeite Zerstörung der Stadt nicht erfolgte, wenn sich auch ihre Eroberung nachweisen ließe. Uebrigens spricht es Ezechiel (Kap. 29, 17 fg.) nachher selbst deutlich genug aus, daß der Erfolg der Belagerung seinen Erwartungen durchaus nicht entsprach. Da die Quellen zwar die Belagerung erwähnen, aber von dem Ausgang derselben sowol die phönizischen als die chaldäischen schweigen, so ist deutlich, daß sich keine Partei des Erfolgs recht freuen konnte, die Eroberung also nicht erfolgte. Es kommt dazu, daß Nebukadnezar nach der langjährigen Belagerung über Tyrus wie über Jerusalem ein schweres Gericht würde haben ergehen lassen, daß auf König Ithobal, dessen Tod vielleicht mit der Aufhebung der Belagerung zusammenfällt, ohne weiteres Baal auf zehn Jahre folgt, daß endlich Tyrus auch nachher noch die bedeutendste Flotte und die Herrschaft zur See hatte. In der That war auch ohne Flotte die Eroberung der auch durch seine große Flotte geschützten Inselstadt ein schweres Werk, und wir dürfen wol der Tradition, die Wilhelm von Tyrus (Hist., XIII, 4) aufbewahrt hat, trauen, daß Nebukadnezar zur Bewältigung der Stadt einen Wall habe aufwerfen lassen, den aber erst Alexander der Große, der die Stadt wirklich eroberte, vollendet habe. Allerdings ließ sich nur so die Eroberung bewerkstelligen. Welches war aber der Ausgang der Belagerung? Mußte Nebukadnezar unverrichteter Sache abziehen (Hitzig, a. a. O., S. 273 fg.) oder erlangte er einen nicht ungünstigen Vergleich und kam durch Uebergabe in den Besitz der Stadt (Movers, a. a. O., II, 1, 427 fg.)? Bei dem Mangel an positiven Haltpunkten ist hier der Vermuthung nach der einen oder andern Seite ein weiter Spielraum gegeben; wir wissen nur aus phöniz. Quelle (Josephus, Contra Apion., I, 21), daß auf König Baal in Tyrus sieben Jahre und drei Monate Richter regierten und dazwischen ein Jahr ein König, dann aber zwei Könige, Merbal und Heiromos (Hiram), nacheinander aus Babylon geholt wurden. Waren diese als Flüchtlinge oder als Geiseln dort? Ist es daneben richtig, daß (nach Herodot, II, 161) um diese Zeit König Apries von Aegypten gegen Sidon ein Heer führte und mit Tyrus zur See kämpfte (nach Diodor, I, 68 unterwarf er sich sogar Cypern und Phönizien), so scheint uns wahrscheinlich, daß die Belagerung des Nebukadnezar mit einem Abkommen endigte, durch welches sich Tyrus in ein gewisses Abhängigkeitsverhältniß von Babylonien stellte.

Das letzte Kriegsziel Nebukadnezar's mußte allerdings die Eroberung Aegyptens sein, und wie dies vorher Jeremia (Kap. 41, 15 fg.; 43, 10 fg.; 46, 13 fg.) richtig erkannte, so nachher Ezechiel (Kap. 29, 17—30, 26); aber wenn diese Propheten auch den Aegyptern das Schlimmste prophezeiten, so müssen wir uns jedoch über die weitern Maßnahmen Nebukadnezar's nach festern Haltpunkten umsehen. Wenn Megasthenes (Josephus, Contra Apion., I, 20; „Alterthümer", X, 11, 1; Georgius Syncellus, Chronicon, ed. Dindorf [Bonn 1829], I, 419) bemerkt, daß Nebukadnezar den Hercules an Thaten übertroffen und den größten Theil Libyens und Iberien erobert habe, so hat ihn seine Panegyrik zu einer handgreiflichen Unwahrheit verleitet. Freilich bemächtigte sich nach Berosus (Josephus, Contra Apion., I, 19) und Philostratus (Syncellus, a. a. O., I, 419) Nebukadnezar auch Aegyptens, aber die Angabe ist blos hingeworfen, und da sonst über diesen ägypt. Feldzug und dessen Resultat nichts verlautet, vielmehr wie feststeht König Apries mit andern Unternehmungen beschäftigt war, so müssen wir gegen Movers (a. a. O., II, 1, 451 fg.) diesen Feldzug leugnen und annehmen, daß Nebukadnezar, durch die langjährigen Kriege ermüdet und geschwächt, umsichtig sich mit der Eroberung Mesopotamiens, Syriens, Palästinas und Phöniziens begnügt und das zunächst kaum zu fürchtende Aegypten beiseitegelassen habe. Was Josephus („Alterthümer", X, 9, 7) hinredet, daß Nebukadnezar im fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalems und im dreiundzwanzigsten seiner Regierung nach

Besitznahme Cölesyriens und Besiegung der Ammoniter und Moabiter Aegypten niedergeworfen, den dortigen König getödtet, einen andern eingesetzt und die dort befindlichen Juden gefangen nach Babylon geführt habe, ist jedenfalls, soweit es Aegypten betrifft, völlig aus der Luft gegriffen.

Nachdem sich Nebukadnezar als tüchtiger Feldherr und maßhaltender Eroberer bewährt hatte, lebte er die letzten zehn Jahre seines Lebens Werken des Friedens. Vornehmlich beschäftigten ihn Bauten (Josephus, „Alterthümer", X, 11, 1). Das ohnehin schon große Babylon erhob er zur Weltstadt, die durch ihre Größe und Pracht die allgemeine Bewunderung erregte (s. Babel). Er schmückte die Tempel, namentlich den Belustempel, mit den erbeuteten Kostbarkeiten, umgab die Stadt mit gewaltigen Mauern, auf denen sich Thürme befanden und durch welche hundert eherne Thore führten, baute bei dem königlichen Palast einen prächtigen neuen, seiner Gattin den hängenden Garten, verschönerte die alte Stadt und legte auf der Ostseite des Euphrats eine neue an. Außerdem führte er große Flußbauten aus, um den Euphrat zu reguliren, und er wird auch die sogenannte med. Mauer aufgeführt haben, welche etwa 15 Meilen oberhalb Babylons vom Euphrat bis zum Tigris in der Dicke von 20 und der Höhe von 100 Fuß zum Schutz gegen Medien gezogen war (vgl. Duncker, a. a. O., I, 564 fg.).

An Werken reich starb Nebukadnezar nach einer Regierung von 43 Jahren im J. 561 v. Chr. Sein Nachfolger war sein unwürdiger Sohn Evilmerodach (s. d.). Sein Name lautete nach den Keilinschriften Nabu-ku-dur-ri-ussur, bei Strabo und andern griech. Schriftstellern (Herodot erwähnt ihn nicht) heißt er Nabokodrosoros. Wir nennen ihn nach dem Hebräischen Nebukadnezar, doch schreibt Ezechiel stets und Jeremia öfters Nebukadrezar (Nebucadrezor, Jer. 49, 28; Esra 2, 1), die LXX, und danach die Vulgata, geben Nabuchodonosor. Sein Bildniß hat sich auf einem Siegel erhalten (s. „Bibel-Lexikon", III, 511).

Noch ist auf Dan. 1—4 kurz hinzuweisen. Daß der Zerstörer Jerusalems und des Tempels bei den Juden im übelsten Ruf stand, war begreiflich, und so erscheint er im Daniel als Abbild des Pharao und Vorbild des Antiochus Epiphanes, und was von ihm erzählt wird, wird zu apologetischen und paränetischen Zwecken verwendet. Wenn er nach Dan. 4 sieben Jahre in Wahnsinn verfiel, sich für ein Thier hielt (Lykanthropie) und obdachlos herumirrte, bis er sich unter den Höchsten demüthigte und genas, so ist, soviel wir auch von Nebukadnezar wissen, von diesem Wahnsinn sonst lediglich nichts bekannt, denn in den Worten des Berosus (Josephus, Contra Apion., I, 20): „er fiel in eine Krankheit und starb", liegt selbstverständlich nur, daß er nicht plötzlich starb, sondern seinem Tode eine Krankheit voranging, und wir sind nicht berechtigt, hinter dem jüd. Phantasiegebilde irgendeine geschichtliche Substanz zu vermuthen. Fritzsche.

Nebuzaradan, der Oberste der Leibwache des Königs Nebukadnezar von Babylonien, wurde einen Monat nach der Einnahme Jerusalems im J. 586 v. Chr. dorthin geschickt, um die Rache des Königs zu vollziehen, vielleicht auch die Eroberung der Stadt erst zu Ende zu führen (vgl. Thenius, „Die Bücher der Könige. Nebst einem Anhange das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel" [Leipzig 1849], S. 459). Jerusalem wurde verbrannt und zerstört, der Oberpriester Serajah, der Unterpriester Sephanjah mit 72 angesehenen Männern nach Riblah zum König gebracht, der sie hinrichten ließ, der größere Theil des Volks sammt den noch vorhandenen Kostbarkeiten nach Babylon abgeführt und über die zurückbleibende Bevölkerung Gedalja als Statthalter in Mizpah eingesetzt (2 Kön. 25, 8—21; Jer. 39, 8. 9; 41, 10; 52, 12—30). Der Prophet Jeremia wurde aus dem Gefängniß befreit und freundlich behandelt (Jer. 39, 11—14; 40, 1; 43, 6). Fritzsche.

Necho. Pharao Necho (Nekao, die LXX: Nechao, Herodot: Nekós), Sohn Psammetich's I., regierte vom J. 611—595, und führte im Anfang seiner Regierung einen Krieg gegen Babel (Nabopolassar), bei dem ihm Josia von Juda den Weg zu verlegen suchte, aber bei Megiddo (s. d.) im J. 609 geschlagen und getödtet wurde (2 Kön. 23, 29; 2 Chron. 35, 20). Necho setzte hierauf Josia's Sohn, Eljakim, unter dem Namen Jojakim als tributpflichtigen Unterkönig ein, wurde aber später in dem J. 606—5 bei Karkemisch (Circesium) am Euphrat von Nebukadnezar geschlagen und auf Aegypten beschränkt (2 Kön. 24, 7), zu dessen Schutz es jedoch diente, daß er zuvor noch Gaza (Kadytis, Herodot, II, 159) erobert hatte (Jer. 47, 1).

Necho suchte den alten Suezkanal, der seit dem König Sethos I. vorhanden war, wieder schiffbar zu machen, allein viele Arbeiter starben und ein Orakel verkündigte ihm, er arbeite nur zum Vortheil der Barbaren, sodaß er das Unternehmen aufgab. Auf seine Veranlassung unternahmen phöniz. Schiffer auch die erste bekannte Umschiffung Afrikas (Herodot, IV, 42), die sie im dritten Jahre nach ihrer Abreise vom Rothen Meer aus vollendet hatten.

Monumente von Necho existiren nur wenige und unbedeutende, seine von Manetho um zehn Jahre zu kurz angegebene Regierungsdauer (wol Textfehler durch Ausfall eines Jota verursacht) ist nunmehr durch eine Apisstele des Serapeums festgestellt. Vgl. Brugsch, Histoire de l'Égypte (Leipzig 1859), S. 252. Merx.

Nechpar, s. Nephthar.

Negiel, genauer **Neziel**, s. Nea.

Nehemia, der Sohn eines sonst nicht weiter erwähnten Mannes Hakalja, war ein am pers. Hof einflußreicher Mann und der Mundschenk des Artaxerxes Longimanus. Nach seinem Bericht in den von ihm verfaßten Denkwürdigkeiten erhielt er im 20. Jahre des Artaxerxes, d. i. im J. 445, als er mit dem königlichen Hof in der Winterresidenz Susa verweilte, durch seinen Bruder und einige andere Männer, welche aus Judäa gekommen waren, die Nachricht, daß es den Angehörigen der wiederhergestellten Gemeinde im Amtsbezirk Judäa schlimm ergehe, daß die Mauer Jerusalems durchbrochen, die Stadt selbst verwüstet und die Thore verbrannt seien. In anschaulicher Weise beschreibt er den erschütternden Eindruck, den diese Nachricht auf ihn machte, und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß es sich um ein neues, der allernächsten Vergangenheit angehörendes Ereigniß handelt, von dem Nehemia bis dahin noch gar keine genauere Kunde erhalten hatte. Die Feinde, welche ein so schlimmes Geschick über Jerusalem verhängt hatten, werden nicht genannt. Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 291) weist auf den Aufstand des pers. Satrapen Megabyzus hin und nimmt an, daß er die Juden, welche dem ihnen wohlwollenden König Artaxerxes die Treue bewahrt hätten, angegriffen, Jerusalem erobert und die Mauer der Stadt durchbrochen habe. Es liegt aber doch die Annahme näher, daß eben die feindlichen Nachbarn, welche zur Zeit des Nehemia den Wiederaufbau der Mauern und die Befestigung Jerusalems mit List und Gewalt verhindern wollten, auch schon früher den auf festere Gestaltung und Absonderung der Gemeinde in Jerusalem gerichteten Bestrebungen des Esra entgegengetreten waren und einen erfolgreichen Angriff auf Jerusalem unternommen hatten (vgl. meinen Commentar zu Neh. 1, 4). Als die einflußreichsten unter den Feinden der Juden, welche der Thätigkeit des Nehemia immer neue Hindernisse in den Weg legten, werden genannt Saneballat, ein angesehener Mann, vielleicht pers. Beamter oder Statthalter in Samarien, dessen Tochter einen Mann aus der hohenpriesterlichen Familie in Jerusalem geheirathet hatte (Kap. 13, 28), sodann der Ammoniter Tobia oder Tobijjahu, der ebenfalls mit jüd. Familien in Jerusalem verschwägert war (Kap. 6, 17 fg.), eine eigene Zelle im Tempelraum hatte, und aus dessen Namen schon hervorgeht, daß er sich zur Religion Jahve's bekannte; endlich der Araber Gaschmu, über den uns keine weitere Nachricht mitgetheilt ist. Sie alle hielten zusammen in dem Streit gegen die Juden, ja ausdrücklich wird (Kap. 6, 17 fg.) berichtet, daß mit dem Ammoniter Tobia auch angesehene Juden in Jerusalem gemeinschaftliche Sache machten. Aus Kap. 2, 14 darf man entnehmen, daß sie Theil, Recht und Gedächtniß in Jerusalem haben und zu der jüd. Gemeinde gehören wollten. Sie waren also entweder selbst Verehrer Jahve's wie jener Tobia oder Vertreter der in ihrem Bezirk wohnenden Verehrer Jahve's, und erhoben den Anspruch, von der Gemeinde in Jerusalem und ihrem Tempel nicht ausgeschlossen zu werden. Von den Anhängern der strengern, jede Vermischung mit Fremden von sich fern haltenden Gemeinde, an deren Spitze Esra und später auch Nehemia stand, wurden sie zurückgewiesen und wollten deshalb die selbständige Entwickelung dieser Gemeinde nicht dulden und den Zuwachs an Macht und Bedeutung, welchen die Befestigung Jerusalems zu verbürgen schien, ihr nicht gönnen. In solche Verhältnisse mit Erfolg einzugreifen, konnte Nehemia, der angesehene, der Gunst des pers. Königs sich erfreuende Mann, wohl hoffen. Wir merken es seiner Erzählung an, wie gleich bei der Kunde von den traurigen Zuständen in Jerusalem der Wunsch in ihm lebendig ward, sich dorthin zu begeben und der schwer bedrängten Gemeinde Hülfe zu bringen. Erst drei Monate später hatte er bei der Ausübung seines Amtes Gelegen-

heit, seinen Wunsch zur Kenntniß des Königs zu bringen. Während er sonst mit heiterm Gesicht dem König den Becher reichte, erregte er durch seine Trauer die theilnehmende Aufmerksamkeit desselben, erzählte ihm auf seine Frage von dem Unglück der Stadt Jerusalem, der Grabstätte seiner Väter, und bat ihn, er möge ihm gestatten, dorthin zu reisen und die Stadt zu bauen. Der König und die Königin gaben ihm Urlaub nur auf eine bestimmte Zeit, deren Dauer nicht angegeben wird. Er erhielt den Auftrag, als Landpfleger unter dem Geleit von Kriegsobersten und Reitern nach Judäa zu ziehen; die Landpfleger der westlich vom Euphrat liegenden Districte wurden durch Regierungsschreiben angewiesen, ihm freien Durchzug zu gestatten, und der Aufseher der königlichen Waldungen in der Nähe Jerusalems erhielt Befehl, ihm Holz sowol für den Bau der Thore der Burg und der Mauer als auch seines Hauses zu liefern (Kap. 2, 1—9; 5, 14). Im Anfang des Sommers des J. 444 kam Nehemia nach Jerusalem; nachdem er drei Tage dort gewesen war, untersuchte er in der Nacht und nur von wenigen Männern begleitet den Zustand der Mauer. Er muß sich dabei wol überzeugt haben, daß eine Wiederherstellung derselben in kurzer Zeit ihm gelingen könne. Dann erst berief er eine Versammlung der Priester, der Edeln, der Vorsteher und des Volks, gab ihnen von dem ihm ertheilten Auftrag und dem Wohlwollen des Königs Kunde und forderte sie auf, die Mauer Jerusalems wieder zu bauen. Der Bau wurde beschlossen. Die Sache konnte nun nicht länger ein Geheimniß bleiben; die feindlich gesinnten Nachbarn hörten davon und glaubten sich zu der höhnischen Frage berechtigt, ob sie sich gegen den König empören wollten (Kap. 3, 19)? Nehemia wies ihre Einmischung in die Angelegenheiten Jerusalems zurück und ging im Vertrauen auf den Gott, der seinen Knechten helfen werde, an das schwere Werk. Der Hohepriester Eljaschib und seine Brüder, die Priester, die Bewohner von Jerusalem, Zanoah, Jericho, Thekoa und andern Städten des zu Jerusalem gehörenden Gebiets faßten die Arbeit frisch an, indem sie einzelne Baugenossenschaften bildeten, welche gleichzeitig die ihnen zugewiesenen Arbeitslose in Angriff nahmen; doch verweigerten einzelne, und gerade die angesehensten Männer, die Theilnahme an dem Werk (Kap. 3, 5). Als die Feinde der Gemeinde den Fortgang der Arbeit sahen, meinten sie, die elenden Juden würden doch nichts Dauerhaftes zu Stande bringen; später, als die unermüdlichen Arbeiter die Mauer bis zur Hälfte ihrer Höhe hergestellt hatten, verabredeten sie sich, Jerusalem zu überfallen und den Bau der Mauer mit Gewalt zu hindern. Aber Juden, welche neben und unter diesen Feinden wohnten, hatten von ihrem Vorhaben gehört; infolge ihrer oft wiederholten Anzeige, daß ein Ueberfall bevorstehe, ließ Nehemia die Bauleute die Waffen ergreifen und stellte sie so auf, daß sie einen Angriff auf die Mauer abzuweisen im Stande waren. Die Feinde wagten nun nicht, ihren auf Ueberraschung berechneten Angriff auszuführen. Die Gefahr eines Ueberfalls dauerte fort. Nehemia traf daher solche Anstalten, welche die Fortsetzung des Baues und zugleich schnellste Verfügung der ganzen waffenfähigen Mannschaft mit Einschluß der Bauleute zur Vertheidigung der Stadt und ihrer noch unvollendeten Mauer sicherzustellen geeignet waren. Während des Baues hatte er Veranlassung, sich der armen Mitglieder der Gemeinde anzunehmen, welche über Mangel an Getreide und über die Hartherzigkeit der Reichen zu klagen hatten. Der öffentliche Dienst, zu dem sie angehalten wurden, hinderte sie, ihrer eigenen Arbeit nachzugehen und für den Unterhalt ihrer Familien zu sorgen, und da man ihrer bei dem Bau der Mauer bedurfte, konnten sie Abhülfe ihrer Beschwerden verlangen. Die Proletarier wollten Nahrung haben; Besitzer von Grundeigenthum hatten, um Getreide kaufen zu können, ihre Weinberge, Felder und Häuser verpfändet; noch andere hatten, um das Geld für die Steuer des Königs aufzubringen, Geld auf ihren Besitz geliehen, ihn dann ihren Gläubigern abtreten müssen und waren nahe daran, ihre Söhne und Töchter als Knechte und Mägde zu verkaufen, ja einzelne von ihnen hatten schon ihre Töchter verkauft. Nehemia machte den Reichen und Beamten ernste Vorwürfe; sodann hielt er ihnen in einer von ihm berufenen Volksversammlung vor, welche Anstrengungen er und sie gemacht hätten, um ihre Brüder, die Juden, die an die Völker verkauft wären, loszukaufen, und nun seien durch ihre Härte die armen Mitglieder der Gemeinde so weit gebracht, daß sie ihre Kinder verkaufen müßten! Er und seine Knappen, d. h. sein kriegerisches Gefolge, welches mit ihm nach Jerusalem gekommen war, sie wären bereit, auf Wiedererstattung von Geld und Getreide, welches sie den Armen geliehen hätten, zu verzichten, und so möchten auch sie den Armen ihr Eigenthum zurückgeben und das monat-

liche Procent Zinsen von Geld, Getreide, Most und Oel erlassen. Die Reichen gaben das Versprechen, der Forderung des Nehemia nachzukommen; er verpflichtete sie, nicht nur durch einen Schwur vor den Priestern ihr Versprechen zu halten, sondern bekräftigte auch durch eine symbolische Handlung den Wunsch, daß jeder, der sich diesem Versprechen entziehen werde, von Gott aus seinem Hause und aus seinem Erwerb gleichsam ausgeschüttet und ausgeleert werden möge. Und die ganze Versammlung sprach: „so sei es", und pries Gott, weil die wichtige Frage eine so befriedigende Lösung gefunden hatte. Bei dieser Gelegenheit erwähnt Nehemia, daß er auf Lieferungen für seine Tafel, die er als Landpfleger hätte verlangen können, während seiner ganzen Amtsführung verzichtet, vom eigenen Vermögen seine und seiner Brüder Bedürfnisse bestritten und an jedem Tag für 150 von den Juden und den Vorstehern und auch für Fremde von den Völkern ringsumher offene Tafel gehalten habe.

Fortan konnte der Bau der Mauer durch gemeinschaftliche Arbeit rasch weiter gefördert werden. Als die Feinde der Juden hörten, daß die Mauer vollendet sei und nur noch die Einsetzung der Thorflügel fehle, forderten sie den Nehemia zu wiederholten malen zu einer Zusammenkunft an einem etwa 6 Meilen nordwestlich von Jerusalem liegenden Ort auf, deutlich, um ihn in ihre Gewalt zu bekommen; er aber durchschaute ihren Plan und ließ ihnen sagen, daß er sich nicht von Jerusalem entfernen könne, weil eine Unterbrechung der Arbeit unstatthaft sei. Darauf schrieb ihm der mächtigste Gegner, Saneballat, es gehe das Gerücht, daß Nehemia eine Empörung vorbereite, König der Juden werden wolle und schon Propheten, die ihn als König ausrufen sollten, bestellt habe; gewiß werde das Gerücht auch zu den Ohren des pers. Königs kommen; es sei nothwendig, diesem Gerücht entgegenzuwirken, Nehemia möge daher mit ihm sich berathen, wie das am besten geschehen könne. Nehemia merkte, daß es nur darauf abgesehen sei, ihn einzuschüchtern, antwortete daher, das Gerücht sei grundlos, und wies die Aufforderung zu einer Berathung zurück. Daran noch nicht genug, brachten Saneballat und Tobia durch Geld einen Propheten Namens Schemaja dazu, dem Nehemia zu verkündigen, man wolle ihn in der bevorstehenden Nacht ermorden, und ihm eine Zuflucht im Innern des Tempels anzubieten, das kein Laie betreten durfte; man wollte ihn verleiten, zu sündigen, das Gesetz zu übertreten, um ihn dann verlästern und sein Ansehen untergraben zu können; Nehemia wies auch dieses Anerbieten mit den Worten zurück: „Ob ein Mann wie ich fliehen wird? Und wie könnte einer wie ich bin, ein Laie wie ich, in den Tempel gehen und am Leben bleiben; ich will nicht hineingehen." In ähnlicher Weise wollten auch noch andere Späher oder Propheten und eine Prophetin, Noadja, ihn in Furcht setzen, aber er verfolgte mit Festigkeit sein Ziel und erreichte es trotzdem, daß auch angesehene Verwandte des Tobia, die in Jerusalem wohnten, und edle Juden gegen ihn Partei nahmen (Kap. 6, 17 fg.). In 52 Tagen ward die Mauer fertig. Die vollendete Thatsache machte einen gewaltigen Eindruck auf die Feinde der Gemeinde und alle Völker ringsumher; sie mußten erkennen, daß ohne den Schutz und die Hülfe Gottes ein so großes Werk in so kurzer Zeit nicht hätte zu Stande kommen können. Nun sorgte Nehemia für die Bewachung und Vertheidigung der Stadt durch die Einsetzung der Thorflügel, durch Bestellung von Thorwärtern und durch den, seinem eigenen Bruder und einem treuen und gottesfürchtigen Obersten zur Ausführung anvertrauten Befehl, die Thore nur am hellen Tage zu öffnen. Er war auch auf die Herbeiziehung einer größern Anzahl von Bewohnern Jerusalems bedacht, da die Festungswerke einen im Verhältniß zu der geringen Bevölkerung zu großen Raum umschlossen, und berief eine Volksversammlung, um durch eine Verzeichnung der Angehörigen der Gemeinde eine Grundlage für die auf eine Vermehrung der städtischen Bevölkerung hinzielenden Maßregeln zu gewinnen. Bei den Vorbereitungen zu dieser Versammlung fand er das Verzeichniß derer, die zur Zeit des Serubabel (s. d.) und Josua aus der Gefangenschaft zurückgekehrt waren. In unserm Buch Nehemia wird unmittelbar nach diesem Verzeichniß, welches in den Denkwürdigkeiten des Nehemia einen Platz gefunden hatte, ein nicht aus diesen Denkwürdigkeiten stammender Bericht mitgetheilt über die Vorlesung des Gesetzes durch Esra und über die damit im Zusammenhang stehende Bundschließung (Kap. 8—10), worin Nehemia neben Esra genannt wird; gemeinschaftlich ordneten sie an, daß der Tag der Vorlesung als ein Freudentag gefeiert werde (Kap. 8, 9—12), und unter denen, welche das bei der Bundschließung aufgenommene Document untersiegelten, kommt auch Nehemia vor (Kap. 10, 2). Ueber

den sonstigen Inhalt dieses Abschnitts ist hier nicht zu reden (s. Esra). Dann wird die durch diesen Abschnitt unterbrochene Erzählung in Kap. 11 durch die Angabe fortgesetzt, es sei (wahrscheinlich auf den Antrag des Nehemia) der Beschluß gefaßt, von den außerhalb Jerusalems wohnenden Juden je von zehn Mann einen durch das Los zu bezeichnen, der in der Stadt sich niederlassen sollte; andere nahmen freiwillig ihren Wohnsitz in Jerusalem (Kap. 11, 1. 2). Nachdem für eine zur Vertheidigung der Stadt ausreichende Bevölkerung gesorgt war, konnte die Mauer feierlich eingeweiht werden. Nehemia ordnete zwei Dankchöre an, welche beide von einem an der Westseite der Stadt befindlichen Versammlungsort ausgingen; der eine, in welchem Esra an der Spitze von Priestern und levitischen Musikern den Zug mitmachte (Kap. 12, 36), wandte sich rechts und umzog den nördlichen, der andere wandte sich links und umzog den südlichen Halbtheil der Mauer, beim Tempel trafen dann beide Chöre wieder zusammen, wo zahlreiche Opfer dargebracht und die freudig erregte Gemeinde in weithin schallenden Jubel ausbrach (Kap. 12, 27—43).

Nach der Angabe in Kap. 5, 14 hatte Nehemia, nachdem er zwölf Jahre hindurch als Landpfleger in Jerusalem thätig gewesen war, sich wieder an den pers. Hof begeben. Die Richtigkeit dieser Angabe kann in Frage gestellt werden, da sie, wie Hitzig (a. a. O., S. 297) nachweist, leicht aus einer auf einem Misverständniß beruhenden Berechnung, zu welcher das Kap. 13, 6 angegebene Jahr verleitete, hervorgehen konnte; ist sie richtig, so war Nehemia im 32. Jahre des Artaxerxes, d. i. im J. 433, zum Könige zurückgekehrt, hatte nach kurzem Verweilen am Hofe zum zweiten male um Urlaub angehalten und dann noch in demselben Jahre sich nach Jerusalem begeben. Es ist aber wahrscheinlich ein kürzerer als ein zwölfjähriger Aufenthalt in Jerusalem und ein längeres Verweilen am königlichen Hofe vor der zweiten Reise anzunehmen, schon wegen der Bemerkung in Kap. 13, 6. Während seiner Abwesenheit hatten Misbräuche allerlei Art Eingang gefunden und gewiß wird der Wunsch, Ordnung und strengere Zucht in der Gemeinde wiederherzustellen, ihn zu seiner zweiten Reise und zu der Wiederübernahme des Amtes eines Landpflegers veranlaßt haben. Sobald er in Jerusalem angekommen war, griff er mit kräftiger Hand in die Angelegenheiten der Gemeinde ein. Der Hohepriester Eljaschib, der wol die von Esra und Nehemia erstrebte strenge Absonderung der jüd. Gemeinde bedenklich finden mochte, hatte während der Abwesenheit des letztern dem alten Feind, dem Juden Tobia, seinem Verwandten, eine früher zur Aufbewahrung von Speiseopfern, Weihrauch, Geräthen und Zehntfrüchten gebrauchte große Zelle im Vorhofe des Tempels eingeräumt. Nehemia ließ alle Geräthe des Hauses Tobia, die wahrscheinlich zum Behuf einer ihm und seiner Partei zugestandenen Darbringung von Opfern im Tempel dort niedergelegt waren, aus der Zelle hinauswerfen und gab sie, nachdem sie gereinigt war, ihrem frühern Gebrauche zurück. Leviten und Sänger hatten sich, weil ihre Gebühren ihnen nicht geliefert waren, ein jeder auf sein Feld begeben, um es zu bebauen, und darüber ihren Dienst am Hause Gottes vernachlässigt; Nehemia tadelte solche Unordnung, sorgte für die richtige Ablieferung der Zehnten und veranlaßte die Leviten und Sänger ihr Amt wieder zu übernehmen. Es hatte sich der Unfug eingeschlichen, daß am Sabbat die Landleute Wein kelterten und Getreide einbrachten, und daß sie mit den Erzeugnissen der Weinberge und der Aecker, Händler von Tyrus mit Fischen und Waaren allerlei Art am Sabbat zum Markt nach Jerusalem kamen; Nehemia ergriff die strengsten Maßregeln, um dem Handelsverkehr am Sabbat ein Ende zu machen. Männern, welche fremde Weiber geheirathet hatten, fluchte er, einzelne von ihnen schlug er und raufte ihnen den Bart. Der Enkel des Hohenpriesters Eljaschib, welcher eine Tochter des Saneballat geheirathet hatte und seine Frau nicht verstoßen wollte, mußte Jerusalem verlassen; aus Josephus („Alterthümer", XI, 8, 2) wissen wir, daß dieser Mann aus hochpriesterlicher Familie, welcher wegen Entweihung des Priesterthums aus der Gemeinde gestoßen ward, der Manasse war, der die samaritanische Gemeinde gründete und bei dem von seinem Schwiegervater auf dem Berg Garizim erbauten Tempel das Amt eines Hohenpriesters übernahm.

Die Denkwürdigkeiten des Nehemia schlossen wahrscheinlich mit den kurzen, auf vorhergehende Berichte zurückweisenden Worten, die auch in unserm Buch den passenden Schluß (Kap. 13, 30. 31) darbieten. Ob Nehemia im Lande seiner Väter gestorben ist oder ob er nach Persien noch einmal zurückkehrte, wissen wir nicht; auch über das Jahr seines Todes wird uns nichts gemeldet. In 2 Makk. 2, 13 wird erzählt, in den Aufzeichnungen und Denkwürdigkeiten des Nehemia finde sich die Angabe, er habe eine Biblio-

thek angelegt und die Bücher der Könige und der Propheten und die Schriften des David und die Briefe der Könige über die Weihgeschenke zusammengestellt. Es ist kein Grund, die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht, welche für die Geschichte der Entstehung des Kanons von größter Bedeutung ist, in Abrede zu stellen. Eine Sage über die von Nehemia befohlene Aufsuchung des zur Zeit der Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer von den Priestern in einem trockenen Brunnen versteckten heiligen Feuers treffen wir 2 Makk. 1, 17—36 an.

Die von Nehemia verfaßten Denkwürdigkeiten, von denen bedeutende Bruchstücke in dem seinen Namen tragenden Buche erhalten sind, gestatten einen sichern Blick wie auf die Thätigkeit so auf die Art und Eigenthümlichkeit des Mannes. Von der reinsten Liebe zu der Stadt seiner Väter und zu seinen armen Volksgenossen getrieben, verließ er, der Günstling des pers. Königs und der reiche Mann, seine glänzende Stellung am Hofe, um das schwere Amt eines Landpflegers zu übernehmen und seine ganze Kraft der Gemeinde in Jerusalem zu widmen. Von einem lebendigen Vertrauen zu Gott getragen, überwindet er mit unerschütterlicher Beharrlichkeit und Tapferkeit alle Hindernisse, die sich ihm bei dem Bau der Mauer entgegenstellen. In der Furcht Gottes sucht er den Armen den schweren Druck abzunehmen und verzichtet willig, um die auf ihnen liegende Last zu erleichtern, auf ihm zukommende Einkünfte. Aus eigenem Vermögen bestreitet er seine und der Seinigen Bedürfnisse, Einheimische in großer Zahl und Fremde finden gastliche Aufnahme und Bewirthung in seinem Hause. Er sucht nicht Anerkennung und Lob der Menschen; er bittet seinen Gott, daß er seiner Thätigkeit für die Gemeinde und für das Haus Gottes gedenken (Kap. 5, 19; 13, 14. 22. 30), und daß er die Feinde der Gemeinde und die, welche ihm zu schaden suchen, strafen möge (Kap. 3, 36—38; 6, 14). Mit Entschiedenheit erstrebte er die Ausgestaltung einer rein jüd. Gemeinde, Ausscheidung fremdartiger Bestandtheile und Fernhaltung fremden Einflusses. Selbständige Stellung, Unabhängigkeit von den Nachbarn, Reinheit und strenge gesetzliche Ordnung der Gemeinde galten ihm für Bedingungen ihres Bestandes und ihres Glücks. So verfolgte er ein gleiches Ziel mit dem großen Schriftgelehrten Esra, dem es aber an Macht fehlte, die feindlichen Nachbarn zurückzuweisen (vgl. Esra 8, 22). Nehemia, der einflußreiche Günstling des Königs, konnte an der Spitze seiner Obersten und Knappen entschiedener den Feinden gegenübertreten, sie von einem Angriff auf Jerusalem abhalten, und so auch dem Esra Raum schaffen für eine erfolgreichere Thätigkeit. Ein Zusammenwirken beider Männer wird uns bezeugt durch Neh. 8, 9; 10, 2; 12, 37; sie werden nebeneinander genannt Kap. 12, 26. Wir beklagen den Mangel genauerer Nachrichten über ihre gemeinschaftliche Thätigkeit, aber die Anlage und Beschaffenheit unserer Bücher Esra und Nehemia geben leider keine Veranlassung, darüber ausführlich zu reden. Bertheau.

Nehustan, s. Schlange, eherne.

Neid ist die häßliche Gesinnung, welche dem andern nichts gönnt und es nicht ertragen kann, wenn ein anderer sich eines Gutes erfreut. Der Neidische wird im A. T. als der Mensch mit bösem Blick (genau: böse von Auge; vgl. den Ausdruck „scheel sehen") bezeichnet (Spr. 23, 6; 28, 22). Vor der Gemeinschaft mit ihm wird gewarnt und Unglück wartet seiner. Im Buch der Weisheit (Kap. 2, 24) wird das Kommen des Todes in die Welt auf den Neid des Teufels zurückgeführt. Im N. T. erscheint der Neid als Zugehör zu dem der Bekehrung vorangehenden Leben (Tit. 3, 3; Gal. 5, 20; Röm. 1, 29); er ist daher von denen abzulegen, welche aus dem unvergänglichen Samen des göttlichen Wortes neu gezeugt sind (1 Petr. 1, 23—2, 1).

Weiteres wäre hier über diesen Begriff kaum zu sagen, wenn er nicht in der Schrift theilweise mit einem andern zusammenflösse. Im alttest. Sprachgebrauch bezeichnet nämlich gin'ah Neid und Eifersucht (auch Zorn) zugleich. Die Begriffe fließen dort noch ganz ineinander über, während wir bei aller Verwandtschaft gewohnt sind, sie zu unterscheiden; denn Eifersucht ist uns die leidenschaftliche Erregung des Selbstgefühls, welches die eigene Person nicht hinter der eines andern zurückgestellt sehen will. Um des alttest. Ineinanderfließens beider Begriffe willen ist die Uebersetzung von gin'ah mit Neid nicht falsch, wenn auch öfters die Wiedergabe mit Eifersucht vorzuziehen wäre (wie Jes. 11, 13; Spr. 14, 30). Auch der an die alttest. Sprüche so stark anklingende Jakobusbrief nimmt, wie aus Vergleichung von Kap. 4, 5 mit Kap. 4, 2 zu schließen ist, zelos (Eifersucht) und phthonos (Neid) als gleichbedeutend. Doch zeigt die Zusammenstellung mit der Streitsucht und die

Ableitung der Auflösung der Ordnung aus beiden (Kap. 3, 14. 16), daß zelos besser mit Eifersucht gegeben würde. Zum empfindlichen Mangel wird die Uebersetzung von zelos mit Neid bei Paulus (Gal. 5, 20); denn hier finden wir beide sittliche Gebrechen in die Reihe der Fleischeswerke aufgenommen; offenbar sind sie also im Sinne des Apostels voneinander zu unterscheiden. Luther hat hier entschieden fehlgegriffen. Gerade zeloi (Plural) übersetzt er mit Neid, phthonoi (Plural) mit Haß. Dadurch entgeht uns in der deutschen Bibel ein schönes Wort apostolischer Warnung, dessen auch unsere Zeit noch sehr bedarf. Der Apostel, welcher mit dem Pharisäismus auch die Verfolgungswuth gründlich abgelegt und gelernt hat, allen alles zu werden, um jedenfalls etliche zu gewinnen, der die schwachen Brüder schonend tragen und nicht ärgern will, der sich freut, wenn nur Christus verkündigt wird, und wäre es auch von solchen, welche es mit unlautern Absichten thun (1 Kor. 9, 20 fg.; Röm. 14, 1 fg.; Phil. 1, 15—18), zählt unter die Fleischeswerke auch das rechthaberische Eifern, auch dasjenige, welches sich mit dem Titel des Eiferns um die Wahrheit im Namen Gottes schmückt, da es im Grunde doch nur der lieblosen Selbstsucht entstammt. Späth.

Nekromanten, s. Todtenbeschwörer.

Nēpheth, Nāpheth (Jos. 17, 11), nicht, wie Luther meint („das dritte Theil Napheths"), Eigenname einer Stadt, bedeutet „Höhe", „hohe Gegend", ist also „die drei Höhenstädte" zu übersetzen und der Ausdruck auf die drei unmittelbar vorhergenannten Städte Endor, Thaanach und Megiddo (s. d.) zu beziehen, welche auf Anhöhen lagen. Kneucker.

Nephilim, nephilim, auch gibborim, die LXX: γίγαντες, heißen 1 Mos. 6, 1—4 die Abkömmlinge der Gottessöhne (s. Engel), welche, nach uralter Sage, von der Schönheit der Weiber in der Vorzeit angelockt, ihre himmlischen Behausungen verließen, um sich auf Erden mit Menschentöchtern geschlechtlich zu verbinden (vgl. auch Jud. 6). Jahve bestrafte, nach der biblischen Ursage, nicht etwa die Engel für diese begriffswidrige, mit den Menschen eingegangene Vereinigung, sondern vielmehr die Menschen für ihre hochmüthige Selbstüberhebung, die in dem Abschluß von Geschlechtsverbindungen mit den Himmlischen einen greifbaren Ausdruck gefunden hatte. Er erinnerte sie aufs empfindlichste an die ihnen durch ihre irdische Natur (das Fleisch) gesteckten Grenzen dadurch, daß er seinen Lebensgeist von ihnen zurückzog und ihre Lebensdauer bis auf die Zahl von 120 Jahren kürzte. Als die Frucht der zwischen Engeln und Erdenweibern geschlossenen Ehen entstanden, nach der Sage, die Nephilim, ein Riesen- und Heldengeschlecht, welches noch zur Zeit der Auskundschaft Kanaans durch die von Mose abgesandten Spione (zufolge einer Angabe der jahvistischen Urkunde) daselbst aufgefunden worden sein soll (4 Mos. 13, 33 fg.; s. Rephaim und Enakiter). Die Bezeichnung Nephilim erklärt sich nicht sowol von der Wurzel naphal, d. i. fallen, abfallen, sodaß sie als vom Himmel Gefallene, ihrer himmlischen Behausung abtrünnig Gewordene, als Ausreißer aus dem Himmel bezeichnet würden, als vielmehr von der Wurzel pala'. Es sind damit Wunderbare, Außerordentliche, Heroen, Riesen gemeint, mit denen gewöhnliche Menschen keine Vergleichung aushalten. Sie erzeigen sich jedoch infolge ihrer Körperkraft so roh und gewaltthätig, daß Jahve wegen der durch sie verursachten Verderbung des Menschengeschlechts die Erschaffung der Menschen bereut und die Vertilgung der ganzen herkömmlichen Generation, mit Einschluß des Thierreichs und alleiniger Ausnahme des Noah (s. d.), beschließt (1 Mos. 6, 5—8). Im Widerspruch mit der Erzählung von der durch die Sintflut erfolgten Vernichtung dieser Riesengeschlechter steht die Annahme, daß dieselben noch später, namentlich unter den Kanaanitern, fortgedauert hätten. Noch zur Zeit des Deuteronomikers (5 Mos. 2, 10 fg.; vgl. 2, 20 fg.) und des Propheten Amos (Kap. 2, 9) lebt die Sage im Munde des Volks, daß die Landstriche von Edom, Moab u. s. w. nach der großen Flut mit Bewohnern von riesenhaftem Körperbau bevölkert gewesen seien. Zur Zeit Mose's soll in der Person des Königs Og (s. d.) ein solcher Riesenmensch entdeckt worden sein; seine eiserne Bettstelle (oder sein Sarkophag) waren sprichwörtlich geworden (5 Mos. 3, 11; Jos. 12, 4; 13, 12). Es lag im Interesse der Volkssage, die Leibesstärke der Bewohner der erwähnten Länder zu übertreiben, da infolge dessen ihre Besiegung durch die Israeliten in ein glänzenderes Licht trat. Josua soll sie beinahe gänzlich vertilgt haben (Jos. 11, 21 fg.), sodaß später nur noch in den philistäischen Städten Gaza, Gath und Asdod Nachkömmlinge der Nephilim zurückblieben. Als ein solcher erscheint z. B. der Riese Goliath (s. d.).

Von menschenfresserischen Urvölkern und durch Körpergröße und Leibesstärke ausgezeichneten Riesen berichtet übrigens die Sagengeschichte fast aller Nationen (vgl. insbesondere auch Plinius, VII, 2, 2 fg.). Die hebr. Sage von vorgeschichtlichen Riesengeschlechtern steht daher keineswegs vereinzelt da. Wir erinnern nur an die Giganten und Titanen der griech. Mythologie (Preller, „Griechische Mythologie" [2. Aufl., Berlin 1860—61], I, 36 fg.). Der Himmel erfüllt und durchdringt ja mit seinen Zeugungskräften die Erde, und aus diesen fruchtbaren Umarmungen entspringen höhere Wesen, in der griech. Mythologie zunächst Göttergruppen, aber auch unholde und furchtbare Gestalten, wie z. B. die Cyklopen. Am nächsten stehen die Nephilim den griech. Halbgöttern oder Heroen. Wie sie, so sind auch die Heroen zwar Göttersöhne (nach Herodot, II, 143 leitete der Geschichtschreiber Hekatäus von Milet seinen Stammbaum noch im 16. Glied von einem Gott ab), aber zugleich auch irdisch Geborene und darum ihrem Wesen und ihrer Erscheinung nach doch Menschen, vor den übrigen Menschen nur durch größere Stärke, Schönheit, Tapferkeit u. s. w. ausgezeichnet (vgl. Homer, Odyssee, X, 120; Virgil, Aen., XII, 887 fg.; Juvenal, Satyr., XV, 65 fg.). Allerdings hat die hebr. Nephilim-Sage auf dem Boden der Offenbarungsgeschichte einen tiefern Sinn als die heidnischen Titanen- oder Giganten-Sagen. Die Offenbarung (s. d.) Gottes gegenüber den Menschen entspringt innerhalb des Hebraismus einem sittlichen Bedürfniß; der von Gott abgefallene Mensch vereinigt sich wieder mit Gott zur Wiederherstellung des durch die Sünde getrübten Gottesbildes. Die Nephilim-Sage stellt, im Gegensatz zu der offenbarungsgeschichtlich veranstalteten Wiedervereinigung Gottes mit dem Menschen, das Bild des menschlichen Strebens nach falscher und sündiger Gleichstellung mit Gott vor Augen; sie deutet die Entstehung der paganistischen Naturreligionen an, woran sich, nach der ihr zu Grunde liegenden Vorstellung, ein zweiter Sündenfall des Menschengeschlechts und die darauf folgende offenbarungsgeschichtliche Erneuerung des Menschengeschlechts knüpft.

Nach der spätern, im Buch Henoch enthaltenen Vorstellung (bei Dillmann, „Das Buch Henoch" [Leipzig 1853], S. 3 fg., 9 fg., 35, 92 fg., 110 fg., 170 fg.) verbanden sich die Gottessöhne, d. h. die Engel insgesammt, durch einen feierlichen Eid dazu, die Sünde der geschlechtlichen Vermischung mit den Menschentöchtern auf sich zu nehmen. Die Uebertreibung geht hier ins Fabelhafte. Die Abkömmlinge jenes sündhaften Geschlechtsverkehrs waren 3000 Ellen lange Riesen, die infolge ihrer Leibesgröße alles, zuletzt die Menschen selbst, auffraßen. Die Versündigung fällt hier, ganz gegen den Sinn der Schriftstelle 1 Mos. 6, lediglich auf Seite der Engel. Dieser spätern Tradition folgt nun auch der Verfasser des Judasbriefs (s. d.). In Uebereinstimmung mit der griech. Mythologie (Hesiod, Theogonia, V. 729 fg.) werden jener zufolge die gefallenen Engel, ähnlich wie die Titanen, „unter den Hügeln der Erde" bis zum Endgericht aufbewahrt (Jud. 6; Hen. 10, 10 fg.; vgl. Dillmann, a. a. O., S. 100 fg.). Die tiefere religionsgeschichtliche Bedeutung der Nephilim-Sage, als Andeutung der Entstehung des Heidenthums, ist innerhalb dieser spätern Engel-Mythendichtung gänzlich verloren gegangen. Vgl. noch Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1864—69), I, 330, Note 4, und s. Rephaim.

Schenkel.

Nephthar. In der Legende vom heiligen Feuer, das vor dem Exil von den frommen Priestern verborgen, später aber von Nehemia als dickes Wasser aufgefunden worden sei, welches sich in der Sonne entzündet habe (2 Makk. 1, 18 fg.), wird schließlich 2 Makk. 1, 36 bemerkt, daß dieses, der aufgefundene Stoff, nicht der Ort, wo er gefunden (Vulgata), von der Umgebung des Nehemia Nephthar, was übersetzt Reinigung bedeute, genannt worden sei, gewöhnlich aber Nephthaei heiße. Letzteres Wort ist nach der Sachlage offenbar identisch mit dem griech. Naphtha, wie das weiße, leicht entzündbare Erdöl genannt wird. Die Etymologie des wol nicht ursprünglich griech. Wortes bleibe dahingestellt. Davon könnte auch Nephthar (der Syracide gibt Gunaphtar) eine dialektische Nebenform sein, aber Schwierigkeit macht, daß der Verfasser es für ein semitisches Wort nimmt, das Reinigung bedeute. Da hier keine der versuchten Etymologien irgend genügen will (vgl. Grimm, „Das zweite, dritte und vierte Buch der Maccabäer" [Leipzig 1857], zu 2 Makk. 1, 36), so meinen wir, daß der des Hebräischen nicht mehr oder wenig kundige Verfasser willkürlich dem Nephthar die Bedeutung Reinigung beilegte, weil er dem Naphtha hier eine reinigende Kraft zuschrieb (vgl. 2 Makk. 1, 18).

Fritzsche.

Nephtoach. In den „Wassern Nephtoachs" an der Grenze der beiden Stammgebiete Juda und Benjamin (Jos. 15, 9; 18, 15) vermuthet Hitzig („Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" [Leipzig 1845], S. 272, und „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 176) Naphthaquellen (vgl. auch 2 Makk. 1, 20. 33. 36 und s. Nephthar). Robinson („Palästina" [Halle 1841—42], II, 588) möchte die Oertlichkeit in Ain Jâlo im Wadi el-Werd oder auch in Ain Kârim nahe bei dem St.-Johanneskloster in der Wüste wiederfinden. Wahrscheinlicher ist die alte Ortslage weiter nordwärts, und zwar mit van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 336) bei dem heutigen Dorf Liftah (Lefteh), 1 Stunde nordwestlich von Jerusalem zu suchen, an der Seite eines Wadi, der von Südosten herkommt und sogleich in den südwestwärts ziehenden Wadi Belt-Hanîna ausläuft. Bei diesem Dorf befindet sich eine reiche Quelle mit gutem, süßem Wasser und mit Wasserbehältnissen. Die Quelle bewässert einen Strich lachender Gärten und ihr treffliches Wasser wird auch nach Jerusalem geführt. Von Naphtha scheint sich freilich heutzutage daselbst keine Spur mehr zu finden. Vgl. Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen" (Berlin 1853—54), II, 758 fg.; Robinson, „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 208.
Kneucker.

Nereus, nebst seiner Schwester von Paulus (Röm. 16, 15) gegrüßt, wahrscheinlich Mitglied der Gemeinde zu Ephesus, wenn anders, aller Wahrscheinlichkeit nach, Kap. 16 des Römerbriefs (s. d.) ein ostensibles Empfehlungsschreiben der Phöbe (s. d.) enthält, das insbesondere auch für die Christengemeinde zu Ephesus bestimmt war. Den Gruß verdankten die beiden Geschwister wol dem Umstand, daß sie sich um die aufblühende Gemeinde in bemerkbarer Weise Verdienste erworben hatten. Schenkel.

Nergal ist der Name eines Gottes der Kuthäer 2 Kön. 17, 30, wo das τὴν Ἐργελ der LXX in τὴν Νεργελ mit Verdoppelung des n zu bessern ist, wie die syr. Herapla zeigt. Welche Gestalt und Bedeutung dieser Gott gehabt hat, ist bisjetzt vollkommen dunkel; Raschi und Kimchi machen ihn zu einem Hahn, dasselbe thun sie aber auch mit den daneben stehenden Sukkot benôt, sodaß man sieht, sie wußten nichts. Von den Neuern hat v. Bohlen (vgl. Gesenius' Thesaurus) das Wort aus dem Sanskrit als nrigala = nara + gṛ, das hieße „Menschenfresser", deuten wollen; Gesenius zollte dem Beifall, aber wo hat ein Volk seinen Gott Menschenfresser genannt? Auch Norberg's Deutung nach dem mandäischen Nerig, das den Mars bezeichnet, und das er mit dem aram. neraga (d. i. Beil) combinirt, steht auf schwachen Füßen, da das l unerklärt bleibt. Ist das Wort semitisch, so wäre das n Präfix und die Wurzel rgl, allein der semitische Ursprung ist noch zweifelhaft und daher von Deutungen zur Zeit abzusehen. Merx.

Neriah, Nerija, d. h. deß Leuchte Jahve ist, war der Vater des Baruch (Jer. 32, 12; 36, 4. 14; Bar. 1, 1) und eines andern Sohnes, Seraja, der sar menuhâ, d. h. Karavanenlageraufseher, Reisemarschall (wol des jüd. Königs), gewesen ist (vgl. Rich, Narrative of a Residence in Koordistan [London 1836], I, 5). Daß Seraja und Baruch Brüder waren, ergibt sich aus dem Namen ihres Großvaters Mahsejah, dessen Sohn war Neria, dessen Söhne Baruch und Seraja, beide mit Jeremia verbunden (Jer. 51, 59; 32, 12).
Merx.

Nessel (ḳimoš). Auf Ruinenfeldern, auf vernachlässigten und doch fruchtbaren Aeckern gedeiht auch in Palästina die Brennessel in aller Ueppigkeit. Wer z. B. die Ruinen Kapernaums untersucht, sieht sich oft durch mannshohes Nesselgestrüpp aufgehalten, dessen Blätter noch heftigeres Brennen auf der Haut verursachen als die unserer heimatlichen Nesseln (Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 474 fg.). Oft genug wird in solcher Weise der Palästinawanderer an die düstern Aussprüche der Propheten (Hos. 9, 6; Jes. 34, 13) erinnert, vom Wuchern der Nesseln an den Stätten ehemaliger Cultur.

Auch das Wort ḥarul wurde etwa als Nessel gedeutet (Zeph. 2, 9; Spr. 24, 31; Hiob 30, 7). Aber unter Büschen dieser Pflanze lagerte sich nach Hiob 30, 3. 7 armes Volk in der Steppe, und wer wollte dies thun unter Nesseln! Doch kann auch kein holziger Strauch gemeint sein, da ḥarul als Unkraut schnell den Acker des Faulen bedeckt (Spr. 24, 31). Tristram (a. a. O., S. 475) denkt an die Bärenklaue (acanthus), die gewöhnlich etwa 2 Fuß, in Palästina aber oft 6 Fuß hoch wird, so besonders in der Ebene Jisreel. Diese Pflanze zeichnet sich aus durch fußlange, tiefeingekerbte, weiche haarige

Blätter, steifen astlosen Stengel, weiße Blümchen und wird auch bei uns zuweilen in Gärten gezogen. Luther übersetzt harul Zeph. 2, 9 mit Nessel, Hiob 30, 7 mit Distel, erklärt aber dafür malluah (Hiob 30, 4) als Nessel, anstatt als Melde (s. d.) Furrer.

Nest. Wie die Adler ihre Nester auf hohen Felszacken anlegen (4 Mos. 24, 21; Hiob 39, 27; Jer. 49, 16) und die Schwalben im Schutz eines friedlichen Hauses (Tob. 1, 11) oder gar des Tempels (Ps. 84, 4), wie sehr die Vögel an ihrem Nest hängen (Hiob 29, 18), und wie ängstlich sie umherschwirren, wenn ihnen dasselbe zerstört wird (Jes. 16, 2; Spr. 27, 8), das alles haben die Israeliten sinnigen Auges wohl beobachtet und in poetischen Bildern verwoben. Furrer.

Netinim, eigentlich Hingegebene, d. i. Hörige, Leibeigene (vgl. 5 Mos. 28, 31. 32), des Tempels, eine erbliche Klasse von Tempeldienern, die mit den niedrigsten Diensten beauftragt waren (als „Holzhauer und Wasserschöpfer" der Gemeinde; Jos. 9, 23. 27; vgl. 5 Mos. 29, 10). Sie werden in den nachexilischen Schriften nicht blos von den Leviten (1 Chron. 9, 2; Neh. 11, 3), sondern auch von den Sängern und Thorwärtern unterschieden (vgl. Esra 2, 43 fg.; 7, 7 mit Neh. 7, 46 fg.; Esra 2, 70; 7, 24; Neh. 7, 73; 10, 29), und außerdem werden noch als eine besondere, aber zu ihnen gehörende Genossenschaft die „Knechte Salomo's" (vgl. Esra 2, 55 fg. mit Neh. 7, 57 fg ; 11, 3) genannt. Wahrscheinlich waren sie die Nachkommen von Kriegsgefangenen, die zu verschiedenen Zeiten neben andern Weihegeschenken aus der Kriegsbeute dem Tempel zugewiesen wurden. In ähnlicher Weise gab es bei den griech. Tempeln Tempelsklaven oder auch freiwillige Hierodulen für die niedrigen Geschäfte des Gottesdienstes (vgl. Hermann, „Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen" [3. Aufl., Heidelberg 1870], §. 20; Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 381 Anm.). Die „Knechte Salomo's" stammten möglicherweise von einem Theil der kanaanit. Fronarbeiter (1 Kön. 9, 20 fg.) ab und hatten wahrscheinlich besondere, genau bestimmte Dienste zu leisten, über welche uns aber nichts überliefert ist. Auch die Gibeoniten scheinen zum Tempel in einem solchen Hörigkeitsverhältniß gestanden zu haben, dessen Entstehung in sagenhafter Weise auf Josua (Kap. 9) zurückgeführt wird, über dessen wirklichen Ursprung sich aber aus der Erzählung 2 Sam. 21 und dem Umstand, daß vor dem Tempelbau zu Salomo's Zeit in Gibeon das Hauptheiligthum war (1 Kön. 3, 4) nichts Genaueres erkennen läßt. Wenn früher zu den Netinim die Heiden gehörten, über deren Verwendung bei heiligen Geschäften Ezechiel (Kap. 44, 7. 9) klagt, so finden wir sie doch nach dem Exil ebenso wol wie die übrigen Tempeldiener als Mitglieder der jüd. Gemeinde (Neh. 10, 29). Mit Serubabel kehrten 392 Netinim und Knechte Salomo's aus dem Exil zurück (Esra 2, 58; Neh. 7, 60), und Esra (Kap. 8, 20) brachte dann wiederum 220 mit. Sie wohnten zum Theil in den Landstädten (vgl. Esra 2, 70; Neh. 7, 73; 11, 3. 20), zum Theil in Jerusalem auf dem schmalen Raum zwischen der Ostseite der Tempelarea und dem steilen östlichen Abfall des Tempelbergs nach dem Kidronthal hinab (Neh. 3, 26. 31; 11, 21; vgl. Bertheau, „Die Bücher Esra, Nehemia und Ester" [Leipzig 1862], S. 36 fg., 161).

In den Gesetzesbestimmungen 4 Mos. 3, 9; 8, 16. 19; 18, 6 scheint die Absicht vorzuwalten, die Leviten, die sich ihrerseits gern den Priestern gleichstellen mochten, im Gegentheil zum Rang der Netinim, der Hörigen und Diener der Priester, herabzusetzen (vgl. Esra 8, 17). Graf.

Netopha, der Name eines Dorfs in der Umgebung von Jerusalem. Am nächsten muß es Bethlehem gelegen haben, werden doch Neh. 7, 26 die Männer von Bethlehem und Netopha geradezu als Eine Genossenschaft behandelt. Es sollen nämlich aus beiden Orten zusammen 188 Bürger mit Serubabel aus dem Exil zurückgekehrt sein (Esra 2, 22; 3 Esra 5, 32; vgl. 1 Chron. 2, 54). Von Netopha war Maharai gebürtig, einer der 30 vornehmsten Helden David's (2 Sam. 23, 28). Unter den Ueberresten der jüd. Bevölkerung nach der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier fand sich auch ein gewisser Seraja von eben diesem Dorf (2 Kön. 25, 23). Furrer.

Netz, s. Fische.

Neumond. Der Neumond, d. i. nicht die Conjunction des Mondes mit der Sonne, sondern die am dritten Tage nach dem astronomischen Vollmond wieder neu erscheinende Mondsichel, und die Beobachtung dieser Erscheinung war für die Israeliten, welche nach Mondmonaten und Mondjahren rechneten, ein Gegenstand von hoher Wichtigkeit. Nach dem wieder erscheinenden Neumond wurde der Beginn der Monate und somit auch der

Feier- und Festtage festgesetzt. Im Talmud (Menachot f. 29ª) und Midrasch (zu 2 Mos. 12, 2) findet sich die Agada, der Herr selbst habe Mose den Mond unmittelbar nach seinem Wiedererscheinen gezeigt und ihn gelehrt, daß er so gesehen werden müsse, um als Neumond geheiligt zu werden. Ueber die Art und Weise der jedesmaligen Festsetzung des Neumondtages s. Chronologie und Jahr.

Nach dem Talmud (Berachoth f. 59ᵇ) hat derjenige, welcher den Mond in seiner vollsten Klarheit sieht — wenn er nämlich beim Beginn eines Monats, in das Sternbild des Widders eintretend, seine Bahn verfolgt, ohne weder gegen Norden noch gegen Süden abzuneigen — die Benediction auszusprechen: „Gelobt sei, der das Werk der Schöpfung vollbracht!" Für jede Neumondserscheinung, beziehungsweise deren Betrachtung, ist folgende größere Benediction vorgeschrieben: „Gelobt seist du, Herr, unser Gott! Der durch sein Wort die Himmel geschaffen und durch den Odem seines Mundes ihr ganzes Heer. Ordnung und Zeit bestimmt er ihnen, daß sie nicht weichen von ihrer Stelle. Freudig und froh erfüllen sie den Willen ihres Schöpfers, dessen Wirken Wahrheit und dessen Werke Wahrheit. Zum Mond aber sprach er, daß er in Pracht und Herrlichkeit sich erneuern solle für die von Mutterleib an Getragenen (Beiname Israels nach Jes. 46, 3), denn auch sie werden sich einst erneuern wie er, und ihren Schöpfer verherrlichen nach der Ehre seines Reichs. Gelobt seist du Herr, der die Monde erneuert!" (Synedr. f. 42ª).

In spätern Zeiten wurden dieser Benediction noch mehrere kabbalistische Sprüche und verschiedene Bibelverse, wie 2 Mos. 15, 16; HL. 2, 8. 9; 8, 5; Ps. 121, 150, beigefügt, und dieselbe wird nicht alsbald beim Sichtbarwerden des Neumondes, sondern erst, wenn dieser bereits mehrere Tage zugenommen hat, in der Regel bei versammelter Gemeinde, gesprochen.

Als das Erscheinen des neuen Lichts wurde der Neumond seit der Zeit Hiskia's im Königreich Juda wie ein Freudenfest mit religiösen Feierlichkeiten begangen und späterhin wurden auch die Vortage (Pronumenien) gefeiert (s. Kalender und vgl. 1 Makk. 10, 34; Gal. 4, 10; Kol. 2, 16; Macrobius, Saturn., I, 15). An den Neumondstagen sollten die heiligen Trompeten geblasen und zu den täglichen Opfern (s. d.) besondere Neumondsopfer hinzugefügt werden (4 Mos. 10, 10; 28, 11—15; Josephus, „Alterthümer", III, 10, 1); zwei Farren, ein Widder und sieben einjährige Lämmer wurden als Brandopfer dargebracht, nebst den (nach 4 Mos. 15, 3 fg.) dazu gehörigen Speise- und Trankopfern (s. d.). Diese Neumondsopfer werden im A. T. oft erwähnt (z. B. 1 Chron. 23, 31; 2 Chron. 2, 3; 8, 13; 31, 3; Esra 3, 5; Neh. 10, 34; Ez. 45, 17; 46, 6. 7). Obwol nicht ausdrückliche Vorschrift, war es doch Sitte, daß man sich am Neumondstage beim Heiligthum einfand, um daselbst zu beten und den Opfern anzuwohnen (Jes. 1, 13. 14; 66, 23; Ez. 46, 1. 3). Es wurde darum jeweilig auch ein Sündopfer (s. d.) dargebracht, damit die Erscheinenden entsündigt und Gott angenehm würden. Auch benutzte man, wie es scheint, diesen Tag mit Vorliebe, um sich zu den Propheten zu begeben und Belehrung einzuholen (2 Kön. 4, 23); woraus es sich erklärt, daß so manche prophetische Reden am ersten Tage des Monats gehalten worden sind (Ez. 26, 1; 29, 17; 31, 1; 32, 1; Hag. 1, 1; vgl. auch Jes. 47, 13). Die abgöttische Verehrung der „Himmelskönigin" auf den Dächern geschah oft auch an den Neumonden (s. Mond).

Als an einem Freudentag, wurde am Neumond das Fasten unterlassen (Jud. 8, 6; vgl. Taanith, II, 10); man hielt Mahlzeiten und lud Gäste (1 Sam. 20, 5. 18. 24. 27 [?]), und obwol nirgends in der Schrift als eigentlicher Sabbat geboten, wurde der Neumondstag dennoch durch Einstellung des Verkehrs und der Handelsgeschäfte (Am. 8, 5; vgl. Neh. 10, 32) als Ruhetag gefeiert (Hos. 2, 13; Kol. 2, 16). Im Talmud (Chagiga f. 18ª; Erachin f. 10ᵇ) ist die Verrichtung von Arbeiten an den Neumondstagen ausdrücklich gestattet; aber nichtsdestoweniger hat namentlich unter den Frauen die Sitte Eingang gefunden, daran wie an Halbfeiertagen zu ruhen. Als Grund für diese Bevorzugung der Frauen wird in der Agada (Pirke Rabbi Elieser, Kap. 44; Thosephoth zu Rosch hasschana, f. 23ª) deren standhafte Weigerung, ihr Geschmeide zum Goldenen Kalb herzugeben, angeführt. Im Verlauf der Zeit ist übrigens der Brauch, an den Neumondstagen zu feiern, verschwunden.

Am siebenten Neumond des Jahres, welcher als eigentlicher Sabbat betrachtet und in späterer Zeit auch als Neujahrstag begangen wurde (3 Mos. 23, 23—25; 4 Mos. 29, 1 fg.;

s. Jahr und Kalender), feierte man unter Theilnahme des Volks ein besonders großes Fest. Von den Priestern wurde es am Heiligthum laut verkündigt und zu dem gewöhnlichen Neumondsopfer ward noch ein Brandopfer hinzugefügt.

Abgesehen von Mondfesten im allgemeinen (s. Mond), wurde die Wiederkehr des erfreulichen Mondlichtes auch bei vielen andern Völkern mit Festlichkeiten begrüßt und gefeiert. Den Griechen und Römern war der Neumondstag der „heiligste der Tage" (Plutarch, De vitando aere alieno, Kap. 2). Schon Homer (Odyssee, XX, 276 fg.; XXI, 258) kennt die Opfer- und Festschmäuse, welche man da dem Apollo anstellte. In Athen zog man am Neumond auf die Akropolis, um für die Stadt und sich selbst zu beten; man widmete an diesem Tag den Göttern, am folgenden den Untergöttern Verehrung; man bekränzte und schmückte ihre Bilder und gab Weihrauch, Libationen und Kuchen, „Neumondsbrote" genannt, betete auch zum Neumond; man salbte sich, hielt Gastmähler und stellte auch Spiele an. Ebenso war bei den Römern der Neumond ein gewöhnlicher Festtag. Im alten Rom brachte man an demselben ein Opfer dar und berief das Volk auf das Capitol; man putzte und schmückte die häuslichen Laren und opferte; man betete zu den Göttern (Macrobius, Saturn., I, 15; Virgil, Eclogae, I, 43; Horaz, Od., III, 23, 2). Vgl. Knobel zu 3 Mos. 23 und 4 Mos. 28 und Herzog's „Real-Encyklopädie", X, 302 fg.

Kneucker.

Nezib, eine Stadt in der Ebene Juda (Jos. 15, 43), nach Hieronymus 7, nach Eusebius 9 röm. Meilen von Eleutheropolis gegen Hebron zu gelegen, ohne Zweifel der heutige Ruinenort Beit-Nusib (Nasib, Nezib), nicht weit von dem Wadi es-Sûr, wo sich noch alte Grundmauern und größere geränderte Blöcke eines verfallenen Thurmes zeigen. Vgl. Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), II, 600, 665, 671; III, 218; Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina" (Gotha 1859), S. 150. Kneucker.

Nibhas, der Name eines Götzen der Avviter (1 Kön. 17, 31), der in andern Texten auch Nibhan geschrieben wird; in den LXX findet sich aber neben der in diesem Fall wol verwerflichen Lesart, Naibas, die dem Griechischen aus dem hebr. Text interpolirt ist, ein anderer Name für Nibhas überliefert, Eblazér. Daß hier, wo man nicht einmal weiß, ob die Form des hebr. Textes, Nibhas, oder die des griechischen, Eblazér, die echte ist, bei der gegenwärtigen Sachlage gar kein Deutungsversuch gemacht werden kann, liegt auf der Hand, es bleibt also nur übrig, die, wie man bisjetzt annehmen muß, grundlosen ältern Erklärungen anzuführen. Die Rabbinen deuten Nibhaz als Hund, sichtlich, weil sie an nabáh, d. i. bellen, dachten; Kimchi greift, um dann noch das haz zu deuten, auf hazá, d. i. sehen, zurück, beides ist gleich unmöglich. Der mandäische Nebaz, ein böser Dämon, ist von Norberg (Onomasticon Codicis Nasaraei Adami [Lund 1817], S. 99) herbeigezogen, doch ist damit keine Erklärung gegeben, die, wenn sie aus semitischen Mitteln geleistet werden soll, analog dem Nergal, das Wort in das Präfix n und die Wurzel bhz zu zerlegen und dann einen weitern Versuch zu machen hat. Eine besondere Abhandlung schrieb Iken, De idolo Nibhas (in seinen Dissertationes philol.-theol. [Bremen 1749], I, 145). Merx.

Nibschan, eine Stadt in der Wüste des Stammgebiets Juda (Jos. 15, 62), bisjetzt noch unbekannt. Kneucker.

Niederfallen, s. Anbetung.

Niedrigkeit, s. Demuth.

Nieren, die in der Bauchhöhle liegenden und zur Harnabsonderung dienenden Organe bei Thieren und Menschen. Wegen des daran befindlichen feinen Fettes bei den Israeliten geschätzt, gehören sie zu den Theilen des thierischen Körpers, welche beim Opfer vorzugsweise Jahve dargebracht wurden (2 Mos. 29, 13; 3 Mos. 3, 10; Jes. 34, 6), und bezeichnen an einer Stelle (5 Mos. 32, 14) bildlich den fetten Weizen. Außerdem werden sie neben dem Herzen (s. d. und vgl. Ps. 7, 10; 73, 21; Jer. 11, 20) als Centralorgan der leiblichen und physischen Thätigkeit betrachtet. Sie erscheinen gleich diesem als der Sitz des Lebens (Hiob 16, 13; Kl. 3, 13), der Empfindung, der Erkenntniß und des Willens. Die Nieren vergehen (vgl. Hiob 19, 27 mit Ps. 119, 81, wo statt derselben „Seele" steht) vor Sehnsucht im Busen (im Innern), d. h. sie werden aufgerieben durch die Heftigkeit des Affects, es sticht (Ps. 73, 21) den Menschen darin vor Aerger, die Nieren frohlocken (Spr. 23, 16), sie ermahnen (Ps. 16, 7) nachts den Sänger, sie sind (Jer. 11, 20; 12, 2; 20, 12; Ps. 7, 10; Weish. 1, 6; Offb. 2, 23) der Sitz der Gesinnung, daher Jahve auch

sie sieht und sie prüft oder behufs dieser Prüfung schmelzt (Vergleich mit dem Metall in Ps. 26, 2; vgl. Ps. 12, 7), wie er sie denn auch gleich dem ganzen Menschen bereitet hat und daher durch und durch kennt (Ps. 139, 13). An einen blos sinnbildlichen Gebrauch des Wortes ist hier ebenso wenig wie bei Herz zu denken, vielmehr hat der Hebräer beide ohne Zweifel als Sitz und Organ der genannten seelischen Functionen angesehen. Wahrscheinlich führt ihn bezüglich der Nieren hierauf die Wahrnehmung, daß heftige Affecte auch die Organe des Unterleibs erschüttern. Mit Nieren wird nach ältern Auslegern auch ein hebr. Ausdruck in Ps. 51, 8 (vgl. Röm. 2, 29) und Hiob 38, 36 übersetzt, wo an der ersten Stelle richtiger Verborgenes, Inneres (Herz, Gemüth), an der letztern Gewölk steht. Wittichen.

Nikanor, d. i. Siegmann, ein besonders nach Alexander dem Großen häufig vorkommender griech. Mannesname. 1) Ueber den syr. Feldherrn dieses Namens, nach 2 Makk. 8, 9 der Sohn eines Patroclus, haben wir zwei voneinander unabhängige, aber auch erheblich abweichende Berichte. Nach dem ältern 1 Makk. 3, 38—4, 25 (und danach Josephus, „Alterthümer", XII, 7, 3) wurde er, während der syr. König Antiochus IV. Epiphanes in Persien war (im J. 164 v. Chr.), vom Reichsverweser Lysias mit Ptolemäus, dem Sohn des Dorymenes, und Gorgias (s. d.) mit 40000 Fußgängern und 7000 Reitern gegen Judäa gesandt; er schlug das Lager bei Emmaus auf, erlitt aber vom Makkabäer Judas eine schwere Niederlage. Von dem gleichen Feldzug wird offenbar 2 Makk. 8, 8—29. 34—36 berichtet. Nach diesem Bericht veranlaßte der Befehlshaber Philippus in Jerusalem den Feldzug, indem er gegen den glücklich vorschreitenden Judas den Statthalter Cölesyriens und Phöniziens, Ptolemäus, um Hülfe anging. So wird Nikanor mit 20000 Mann entsendet und ihm der erfahrene Feldherr Gorgias beigeordnet. Nikanor ist seines Sieges so gewiß, daß er durch den Verkauf der Juden als Sklaven (vgl. auch 1 Makk. 3, 41) den Tribut von 2000 Talenten, den der König den Römern schuldete, decken zu können hofft. Judas stellt sich dem Feind mit 6000 Mann entgegen, die er unter seiner und seiner Brüder Simon's, Joseph's (so auch 2 Makk. 10, 19, aber nach 1 Makk. 2, 2; 9, 36. 38 hieß er Johannes) und Jonathan's Führung in vier Schlachthaufen zu je 1500 Mann theilt. Der Ort der Schlacht wird nicht genannt, aber sie sei am Tage vor einem Sabbat geschlagen worden, der Feind habe 9000 Todte verloren, die übrigen seien verwundet oder in die Flucht geschlagen worden, Nikanor selbst habe sich nach Antiochia geflüchtet. Wenn dieses Buch mit diesem Sieg die Laufbahn des Judas hervortretend beginnen läßt, so steht dahin, ob der Verfasser die frühern (1 Makk. 3, 10—26) nicht kannte oder der Epitomator sie überging.

Hierauf wird Nikanor erst unter König Demetrius I. wieder erwähnt. Es scheint, daß er sich nach des Antiochus IV. Epiphanes Tode, den Dingen nicht trauend, nach Rom zum Demetrius I. begab, wenigstens nennt Polybius (XXXI, 22) unter den Freunden des Demetrius I. in Rom einen Nikanor, der mit ihm floh, und auch Josephus („Alterthümer", XII, 10, 4) hält diesen für den unserigen. Nach 1 Makk. 7, 26—49 (vgl. Josephus, „Alterthümer", XII, 10, 4, 5) erhielt Nikanor, der Israel haßte, vom König Demetrius I. den Auftrag, das jüd. Volk auszurotten. Als er mit großer Streitmacht nach Jerusalem gekommen war, suchte er sich vergeblich des Judas durch List zu bemächtigen.

In der Schlacht bei Chapharsalama, in der er gegen 500 Mann verlor, geschlagen (irrthümlich läßt Josephus den Nikanor siegen), begab er sich auf den Berg Sion, wo er die Priester höhnisch behandelte und zornig schwur, den Tempel zu verbrennen, wenn ihm Judas und sein Heer nicht überliefert würde. Die feindlichen Heere traten sich nun gegenüber, Nikanor, zu dem syr. Truppen stießen, lagerte bei Bethoron, Judas mit 3000 Mann bei Adasa. Es kommt den 13. Adar zur Schlacht, Nikanor fällt zuerst (nach Josephus zuletzt und glänzend kämpfend), sein Heer wird aufgerieben und, da sich nun das Volk in Masse erhebt, werden die Flüchtigen alle getödtet. Das Haupt und die rechte Hand des Nikanor werden abgehauen und bei Jerusalem aufgehangen, der Siegestag wird zum jährlichen Fest erhoben. Der Angabe des Josephus, daß das Fest zu seiner Zeit noch gefeiert werde, möchten wir nicht groß trauen (übrigens vgl. Grimm, „Das erste Buch der Maccabäer" [Leipzig 1853], zu Kap. 7, 49).

Von diesem Bericht weicht in mehrern Punkten der andere 2 Makk. 14, 12 — 15, 37 ab, der in seiner breiten Ausführung den Charakter des Tendenziösen trägt. Nach diesem entsandte im J. 151 der seleucidischen Aera König Demetrius I., vom Alcimus aufgereizt,

den Nikanor, den er zum Befehlshaber der Kriegselefanten bestellt hatte (der Verfasser wußte also nicht [vgl. auch 2 Makk. 15, 21], daß der röm. Gesandte Cnejus Octavius die königl. Elefanten getödtet hatte; vgl. Polybius, XXXI, 12; XXXII, 6 fg.), als Feldherrn gegen Judäa mit dem Befehl, den Judas aus dem Wege zu räumen, seine Mannschaft zu zerstreuen und den Alcimus als Hohenpriester einzusetzen. Nachdem Nikanor bei Dessau ein Treffen geliefert, machte er im Hinblick auf die Tapferkeit der Juden mit Judas Frieden, und lebt nun mit ihm in Jerusalem auf freundlichem Fuß. Deshalb vom Alcimus beim König verdächtigt, wird ihm befohlen, den Judas gefesselt unverzüglich nach Antiochia zu bringen. Obwol widerwillig, will er den Befehl vollziehen, aber Judas entzieht sich, und so droht Nikanor gotteslästerlich den Juden, den Tempel zu zerstören, wenn sie den Judas nicht auslieferten. Judas befindet sich im Gebiet Samarias. Es kommt am 13. Adar zu einer großen Schlacht, in der Nikanor 35000 Mann verliert und selbst fällt. Seiner Leiche werden das Haupt und die Hand mit dem Arme abgehauen und nach Jerusalem gebracht; hier wird die Zunge ausgeschnitten und stückweise den Vögeln gegeben, das Haupt und die Hand dem Tempel gegenüber aufgehängt. Einsetzung des Nikanor-Tages.

2) Ein Nikanor, der unter dem syr. König Antiochus V. Eupator als Feldherr in Judäa stand, wird 2 Makk. 12, 2 genannt und durch den Zusatz „Statthalter von Cypern" näher bezeichnet. Wenn, was doch wahrscheinlich, der von Polybius unter den Freunden des Demetrius I. in Rom genannte Nikanor der bekannte Nikanor war, so konnte er sich damals nicht in Judäa befinden. Wahrscheinlich meinte der Verfasser einen andern, und machte dies durch den Zusatz bemerklich.

3) In 4 Makk. 3, 20 wird der syr. König Seleukus mit dem Beinamen Nikanor genannt, unter dem die Bedrückung der Juden begonnen habe. Nach 4 Makk. 4, 15 war er der Vater des Antiochus IV. Epiphanes. Hier hat der Verfasser den Seleukus I. Nikator, den Gründer der syr. Dynastie (vom J. 312—281 v. Chr.), mit Seleukus IV. Philopator (vom J. 187—176 v. Chr.) verwechselt, der aber nicht der Vater, sondern der Bruder des Antiochus IV. Epiphanes war.

4) Nikanor hieß einer der ersten sieben Diakonen, welche die christl. Gemeinde zu Jerusalem wählte (Apg. 6, 5). Daß er zugleich mit Stephanus (Apg. 7, 59) gesteinigt worden und nach Dorotheus einer der Siebzig (Luk. 10, 1) gewesen sei, ist nichtige Sage.

Fritzsche.

Nikodemus. Der Name desselben kann jedenfalls nur auf gezwungene Weise mit dem Nikolaus der Apokalypse (Offb. 2, 14. 15) combinirt werden (vgl. dagegen Späth in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", XI, 335). Mit mehr Grund hat Freytag („Die heiligen Schriften des Neuen Testaments" [Berlin 1861], S. 221 fg., und „Die Symphonie der Evangelien" [Neu-Ruppin 1863], S. 248 fg.) in dem Johanneischen Nikodemus eine Nachbildung des heilsbegierigen Reichen in Mark. 10, 17 erblickt. Dafür spricht, daß Johannes der Frage nach dem ewigen Leben (Mark. 10, 17) gleich nach dem Joh. 3, 3 reproducirten Spruch von der Nothwendigkeit des Umkehrens zum Kindersinn (Mark. 10, 15) begegnete (vgl. Volkmar, „Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis" [Leipzig 1870], S. 486). Ja, sogar die Frage selbst muß aus dem synoptischen Bericht ergänzt, d. h. die an sich als Motivirung der Antwort Jesu nicht ausreichende Anrede des Nikodemus Joh. 3, 2 muß im Sinne von Mark. 10, 17 verstanden werden, wenn die von den Exegeten versuchten Kunststücke, um einen Uebergang von Joh. 3, 2 zu V. 3 zu ermöglichen, überflüssig gemacht werden sollen. Wenigstens Meyer erkennt dies an, indem er behauptet, Jesus habe die Frage Matth. 19, 16 beantwortet, noch ehe Nikodemus dazu gekommen war, sie zu thun. Ebenso kehrt die Betrachtung über die Schwierigkeiten des Eingehens in das Gottesreich (εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ), welche Jesus an den Fall anknüpft (Mark. 10, 23—25), in anderer Form Joh. 3, 3. 5, und die verwunderte Frage der Jünger über die Möglichkeit der Aneignung des Heils (καὶ τίς δύναται σωθῆναι, Mark. 10, 26) in dem πῶς δύναται und μὴ δύναται (Joh. 3, 4) wieder (vgl. Schweizer, „Das Evangelium Johannes" [Leipzig 1841], S. 33 fg.). Vielleicht, daß Johannes auch aus der Rede des Reichen (Mark. 10, 20: ἐκ νεότητός μου) auf sein Alter (Joh. 3, 4: γέρων ὤν) geschlossen hat, was jedenfalls richtiger wäre als der entgegengesetzte Schluß des Matthäus (Kap. 19, 20: ὁ νεανίσκος). Daß endlich bei Matthäus in diesem Zusammenhang (Kap. 19, 28) auch von Wiedergeburt (παλιγγενεσία) die Rede ist, und daß der Betref-

fende bei Lukas (Kap. 18, 18) Oberster (ἄρχων) heißt wie Joh. 3, 1, verstärkt den Eindruck, daß der vierte Evangelist auch hier auf Grund von synoptischem Material arbeitet. Zur weitern Ausfüllung seines Nikodemus-Bildes bedient er sich einer andern Partie des synoptischen Berichts, und gibt dadurch Anlaß, den Nikodemus geradezu mit Joseph von Arimathäa zu identificiren (Krenkel in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", VIII, 438 fg.). Erscheint bei Johannes (Kap. 7, 50) Nikodemus als Rathsherr, so auch bei den Synoptikern (Mark. 15, 43; Luk. 23, 50) Joseph (βουλευτής); ist jener (Joh. 3, 2) den messianischen Interessen zugewandt, so auch (Mark. 15, 43) dieser (προσδεχόμενος τὴν βασιλεῖαν τοῦ θεοῦ); wird jener (Joh. 3, 2; 7, 50; 19, 39) als ein heimlicher Jünger charakterisirt, so auch (Matth. 27, 57) dieser (ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθήτευσεν τῷ Ἰησοῦ, ganz besonders aber Joh. 19, 38); ist jener (Joh. 7, 51. 52) mit dem ganzen Verfahren des Hohen Raths nicht einverstanden, so wird dies (Luk. 23, 51) auch diesem ausdrücklich bezeugt, und das Ehrenprädicat, das ihm Lukas (Kap. 23, 50: ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος) beilegt, erscheint wie durch das eben berührte Verfahren des Nikodemus verdient; wie Nikodemus (Joh. 19, 39) nach dem Tode Jesu seiner Menschenfurcht Herr wird, so wird es (Mark. 15, 43: τολμήσας) auch von diesem angedeutet. Joseph von Arimathäa geht (Matth. 27, 58; Luk. 23, 52) zu Pilatus, um sich den Leichnam Jesu zu erbitten; dann (Matth. 27, 59. 60; Mark. 15, 46; Luk. 23, 53) wickelt er ihn in Leinwand und legt ihn bis zur Einbalsamirung in ein ihm gehöriges Felsengrab. Wie er sich schon dadurch als ein Mann von Wohlstand charakterisirt, so heißt er (Matth. 27, 58) auch ausdrücklich ein Reicher. Dasselbe ist aber auch die Voraussetzung, wenn (Joh. 19, 39) Nikodemus hundert Pfund kostbare Arome herbeibringt. Nur daß im vierten Evangelium (Kap. 19, 40) die bei den Synoptikern nur beabsichtigte Einbalsamirung wirklich vollzogen wird. Hier mag die synoptische Relation im Recht sein; aber schwerlich hätte sie, die sogar den Liebesdienst des Simon von Cyrene verewigte, den Nikodemus vergessen, wenn derselbe doch, wie es Joh. 19, 38. 39 dargestellt wird, neben Joseph thätig gewesen wäre (Baur, „Kritische Untersuchungen der kanonischen Evangelien" [Tübingen 1847], S. 143).

Nach Scholten (Het evangelie naar Johannes [Leiden 1864], S. 286 fg.) käme daher die Person des Nikodemus lediglich auf Rechnung der combinirenden Kunst des Evangelisten. Er wäre erfunden, um Jesu auch vornehme Anhängerschaft zu vindiciren, an welcher sich die der jüd. Schriftgelehrsamkeit überlegene Geistesmacht des Christenthums offenbaren soll. Dazu scheint die Joh. 3, 4. 9 hervortretende Schwerfälligkeit des Verständnisses (vgl. Meyer) zu stimmen, welche von Jesus selbst an einem „Lehrer Israels" (Joh. 3, 10) auffällig befunden wird. Zwar ist dieser Beweis theilweise schon von Schweizer (a. a. O., S. 31 fg.) erschüttert worden, aber die Thatsache bleibt, daß das Joh. 3, 2 fg. berichtete Gespräch alle Spuren Johanneischer Sprache und Redaction darbietet. Daß Nikodemus, was von Christus offenbar geistlich gemeint und in diesem Sinne auch ausdrücklich festgestellt war (Joh. 3, 3: ἄνωθεν), mit einer Berufung auf die fleischliche Unmöglichkeit anficht, entspricht nur dem durchgehenden Typus der Johanneischen Wechselrede. Schließlich läuft das ganze Gespräch bekanntlich geradezu in eine Reflexion des Evangelisten aus.

Dennoch aber fehlt es nicht an einem geschichtlich gegebenen Nagel, an welchem das Gewinde der Joh. 3, 2—21 mitgetheilten Redegänge aufgehängt ist. Schon Wetstein hat gezeigt, daß der Name Nikodemus bei den Griechen vorkommt, und Lightfoot und Alting haben nachgewiesen, daß er in der Form Nakdimon auch in das Judenthum übergegangen ist. Die betreffenden Stellen der Talmudliteratur hat Delitzsch (in der „Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche", Jahrg. 1854, S. 643 fg.) zusammengestellt. Es ergibt sich daraus, daß Nakdimon, Sohn Gorion's, mit seinem hebr. Namen eigentlich Buni (Neh. 9, 4; 10, 16; 11, 15) hieß, sehr fromm war, sodaß Gott auf sein Gebet Regen und Sonnenschein kommen ließ, aber auch sehr reich, sodaß seine Magazine, wären sie nicht von den Zeloten in Brand gesteckt worden, die Belagerung Jerusalems durch die Römer 21 Jahre hinausgezogen hätten. Seinen ungeheuern Reichthum verlor er durch den Fall der Stadt, sodaß man auf den Trümmern Jerusalems seine Tochter Gerstenkörner zwischen den Hufen des arab. Zugviehs auflesen sah. Da nun Buni wenigstens in den nicht unter strenger Censur erschienenen Talmudausgaben (Sanhedrin, f. 43) auch unter vier Namen von Jüngern Jesu genannt ist, dürfte es unsern, anderswo (s. Johannesjünger) entwickelten Voraussetzungen bezüglich der geschichtlichen Grundlagen des

vierten Evangeliums am entsprechendsten sein, die real geschichtliche Erinnerung, von welcher die Ausleger zu Joh. 3, 1 fg. reden, auf die Thatsache zu beschränken, daß es in dem spätern Rabbinenthum eine Richtung gab, welche geneigt war, sich mit der Messianität Jesu zu befreunden, dabei aber erst allerhand Rücksichten und Scheu zu überwinden vorfand (vgl. Kap. 3, 2). Als ihr Repräsentant erscheint Nikodemus, weshalb er auch im Plural (οἴδαμεν) redet. Dagegen kann der schon als bejahrt (Kap. 3, 4) vorausgesetzte Mann unmöglich von den Tagen Jesu bis in die der Zerstörung Jerusalems gelebt haben.

Holtzmann.

Nikolaiten werden in der Apokalypse (Offb. 2, 6) Leute genannt, deren Werke der Apokalyptiker und die Gemeinde zu Ephesus gemeinsam hassen, was der erstere der Gemeinde zum Ruhm anrechnet. Dagegen schreibt der Verfasser (Offb. 2, 14 fg.) von der Gemeinde zu Pergamus: „Du hast, die an der Lehre Bileam's halten, welcher den Balak lehrte ein Aergerniß anzurichten vor den Kindern Israel und zu essen Götzenopfer und zu huren. Also hast auch du, die an der Lehre der Nikolaiten halten gleicherweise. Thue nun Buße. Wo aber nicht, so komme ich dir bald und werde mit ihnen kriegen mit dem Schwert meines Mundes." Klar ist, daß in letzterer Stelle eine Vergleichung gezogen wird zwischen dem Vorbild der Bileamitischen Sünde, des Genusses von Götzenopfer und der Hurerei, und ihrer Nachahmung durch die Nikolaiten (οὕτως ἔχεις καὶ σύ κτλ.). Die Nikolaiten waren demgemäß Leute in Kleinasien, die das Essen von Götzenopfer und außerehelichen Geschlechtsgenuß für unverfängliche Dinge erklärten. Diese Lehre nennt der Verfasser eine Lehre Bileam's, weil nach 4 Mos. 25, 2; 31, 8. 16 Bileam den Moabiterkönig Balak lehrte, die Israeliten durch Verführung zum Opferdienst des Baal Peor und zu den damit verbundenen Gelagen von Jahve abwendig zu machen.

Die Ansicht, daß der Genuß von Götzenopfern, und was dem in natürlichen Dingen indifferenten Alterthum auf einer Linie stand, die Hurerei, dem Menschen erlaubt sei, war in den heidenchristl. Gemeinden des apostolischen Zeitalters allerdings vertreten, wie Paulus 1 Kor. 8, 7 fg.; 10, 28 fg.; Röm. 14, 13—23 beweist. Der Apostel warnt dort nämlich davor, Götzenopferfleisch zu essen, wenn christl. Brüder daran Aergerniß nehmen, und ebenso hat er 1 Kor. 6, 12 fg. gegen die Meinung zu kämpfen, als ob die außereheliche Befriedigung des Geschlechtstriebes eine ebenso unverfängliche Sache sei als die Befriedigung des Magens. „Die Speisen sind für den Bauch, der Bauch für die Speisen. Der Leib aber ist nicht für die Hurerei, sondern für den Herrn." Die hier bekämpfte Ansicht war im Grunde die des gesammten heidnischen Alterthums, das nur vom Weib Keuschheit verlangte. So war den Judenchristen an vielen Mitgliedern der heidenchristl. Gemeinschaften eben das anstößig, was der Apokalyptiker die Werke der Nikolaiten und die Lehre Bileam's nennt, und unter die Bedingungen, welche die Apostelgeschichte den Heidenchristen auferlegt, gehört in erster Reihe eben die, sich zu enthalten von der Befleckung mit Götzen und der Hurerei (Apg. 15, 20). In Kleinasien hat nun der Apokalyptiker (Offb. 2, 6) zu Ephesus zu loben, daß hier die Werke der Nikolaiten nicht geduldet werden in der Gemeinde, in Pergamus dagegen droht er (Offb. 2, 20 fg.) für die Ausübung derselben die Rache des Messias und, der Sache nach, setzt er denselben Unfug in der Gemeinde zu Thyatira voraus, wo gar ein Weib es ist, die Prophetin Isebel, wie sie von dem Verfasser genannt wird, welche die Knechte Gottes verführt, zu huren und Götzenopfer zu essen. Diese letztern Anhänger der laxen heidnischen Sitte aber müssen dieselbe auch theoretisch gerechtfertigt haben, indem sie behaupten, „daß sie die Tiefen des Satans erkannt hätten" (Offb. 2, 24).

Es fragt sich nun aber, warum der Apokalyptiker diese Anhänger eines unordentlichen heidnischen Lebens gerade Nikolaiten nennt. Die Kirchenväter führen einstimmig (Irenäus, Contra haer., I, 26; Hippolyt, Refutatio omnium haeresium, ed. Duncker et Schneidewin [Göttingen 1859], S. 408; Tertullian, De praescript. adv. haeret., Kap. 46; Clemens von Alexandria, Strom., II, 20, 490; III, 4, 522; Hieronymus, Adv. Luciferianos, Kap. 23; Augustin, De haeresibus, Kap. 5) die „Sekte" der Nikolaiten auf den Apg. 6, 5 genannten Diakon Nikolaus zurück, den die Apostelgeschichte als einen Proselyten von Antiochia bezeichnet. Insgemein wird dabei vorausgesetzt, daß jener Diakon Nikolaus durch sein schlechtes Beispiel etliche Christen zu einem laxen Leben verleitet habe. Bei Clemens von Alexandria (Strom., III, 4; vgl. Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 29) finden wir dagegen einen Versuch, die tadelfreie Erwähnung

des Nikolaus in der Apostelgeschichte auszugleichen mit dem schlechten Betragen seiner angeblichen Anhänger.

Nach Clemens von Alexandria war Nikolaus eifersüchtig auf seine schöne Frau, und infolge dessen gaben die Apostel ihm einen Verweis, worauf er seine Frau in die Versammlung der Christen führt und erklärt, es stehe jedem frei, sie zu heirathen, das sei dem von ihm angeführten Wort: ὅτι παραχρήσασϑαι τῇ σαρκὶ δεῖ, gemäß. Dieses Wort hätten die Anhänger seiner Sekte misverstanden und sich der Unzucht ergeben, indem sie es dahin auffaßten, daß man die Lüste, indem man sich ihnen hingebe, tödte und damit besiege, statt von ihnen fort und fort bedrängt zu werden. Während also Nikolaus auf sein Weib verzichten wollte, um seine Lüste zu überwinden, verstanden die Anhänger ihn dahin, daß er jedem rathe, seine Lüste zu büßen und so zu tödten (παραχρᾶσϑαι = διαχρᾶσϑαι). Nikolaus selbst aber begnügte sich, nach des Clemens von Alexandria Zeugniß, mit einer Frau, und ließ sogar seine Töchter sich nicht verheirathen, wie er auch seinen Sohn gut erzog. Eusebius (a. a. O., III, 29) meint, die Sekte sei nur von kurzer Dauer gewesen und sei verschwunden „schneller als ein Hauch".

In der That ist die Erbschaft heidnischen Schmuzes in der christl. Gemeinschaft überhaupt nicht Sache einer Sektenstiftung gewesen, wie der erste Korintherbrief sattsam beweist. Um Leute der untersten Volksklasse zum Kauf des wohlfeilsten Fleisches, eben des Götzenopferfleisches, zu verführen und sie bei den alten übeln Gewohnheiten griech. Lebensweise zu erhalten, bedurfte es keines eigenen Sektenstifters. Man nimmt darum heute in der Regel an, daß es einen Sektenstifter Nikolaus gar nie gegeben habe, sondern daß der Apokalyptiker mit dem Namen Nikolaiten die Unzüchtigen als Bileamiten bezeichnen wollte, da Bileam (von bala, perdidit, und am, Volk) dem Sinne nach der Volksverderber ist, wie Nikolaus der Volksbesieger. Wie er also jene tonangebende Christin zu Thyatira Isebel nennt, weil nach 1 Kön. 16, 31 die Gemahlin Ahab's den Baaldienst beförderte, so nennt er die Leute, die heidnisch leben, Nikolaiten oder Bileamiten, weil sie wie Israel in den Tagen Bileam's sich mit Götzenopferfleisch und Tempeldirnen bemengen. Dann also hätten erst Spätere, welche die symbolische Bedeutung des Namens verkannten, ihn mit dem einzigen Nikolaus der Apostelzeit, der im N. T. vorkam, combinirt, und so wäre die Meinung entstanden, die Nikolaiten seien die Schule des Diakons Nikolaus, eines Heidenchristen und Presbyters aus Antiochia.

Augenscheinlich ist wenigstens der Verfasser von Offb. 2, 14. 15 sich bewußt, daß Bileam und Nikolaus gleichbedeutende Namen sind, und nur die Möglichkeit bliebe noch offen, daß etwa ein hervorragender, libertinistisch gesinnter Heidenchrist Nikolaus dem Apokalyptiker Anlaß ward, das Vorbild Bileam's herbeizuziehen. Es läßt sich dafür geltend machen, daß der Apokalyptiker den Namen Nikolaiten schon Offb. 2, 6 braucht, ohne ihn durch Bezugnahme auf Bileam zu erklären. Daß die Kirchenväter den Zusammenhang zwischen dem Nikolaus der Apostelgeschichte und dem Libertinismus ihrer Tage wol beschönigen, nicht aber leugnen, und daß es mit dem Nikolaus der Apostelgeschichte auch seine besondere Bewandtniß gehabt haben kann, da diese ihn (Apg. 6, 5) am Schluß der sieben Diakonen aufzählt und von ihm allein des Nähern bemerkt, er sei ein heidnischer Proselyt aus Antiochia gewesen, also gerade daher, wo später die heftigen Kämpfe über die Verpflichtung der Heidenchristen zum jüd. Gesetz entbrannten. So sicher also der Verfasser den Namen Nikolaus mit dem Namen und den Thaten Bileam's in symbolische Beziehung setzt, schlechthin ausgeschlossen ist die Ansicht nicht, daß ein Christ mit Namen Nikolaus die Freiheit vom jüd. Gesetz im weitesten Umfang verfochten habe und dadurch erst dem Apokalyptiker die Vergleichung mit Bileam nahe legte, gerade so wie eine bestimmte Person zu Thyatira ihn veranlaßte, von einem Weib Isebel zu reden.

Andere sehen in Nikolaus vielmehr einen Pseudonym für den Apostel Paulus (vgl. Volkmar zu Offb. 2, 2; 6, 14). Dann enthalte auch Kap. 2, 24 (die „Tiefen des Satan") eine ironische Bezugnahme auf Röm. 11, 33, wie denn nach Volkmar auch der falsche Prophet (Offb. 13, 11—18) der Apostel Paulus sein soll. Daß die Nikolaiten aus dem Kreis der Paulinischen Gemeinschaften hervorgegangen sind, ist allerdings das Wahrscheinliche. Denn abgesehen davon, daß die Werke der Nikolaiten, Werke der Heiden und nicht der Juden sind, läßt sich für den Zusammenhang dieser Leute mit den Paulinern in Kleinasien geltend machen, daß in Offb. 2, 2 die Schlechten, welche die Gemeinde Ephesus nicht tragen kann, offenbar dieselben sind, deren Werke die Gemeinde nach V. 6 haßt.

Jene Schlechten sind mithin die Nikolaiten. Nun wird aber von diesen Schlechten (Offb. 2, 2) gesagt, die Gemeinde habe sie geprüft, „die sagen, sie seien Apostel und sind es nicht, und habe sie als Lügner erfunden". Eben das aber war nach 1 Kor. 9, 2; 2 Kor. 3, 1—3; 5, 12 fg.; 10—13 dem Apostel Paulus von den Judenchristen oft vorgeworfen worden, daß er mit Unrecht sage, er sei Apostel, und ein Hauptsitz dieser Feindschaft gegen ihn scheint allerdings Ephesus gewesen zu sein (vgl. Apg. 19, 33; 21, 29; 2 Tim. 2, 14). Sicher ward nach seinem Tode die antipaulinische Partei dort Herr, weshalb die Apostelgeschichte auch dem Paulus, den Aeltesten von Ephesus gegenüber, die Weissagung in den Mund legt, es würden reißende Wölfe in ihre Gemeinde einfallen und aus ihrer eigenen Mitte würden Männer aufstehen, die Verkehrtes reden, um die Jünger mit sich fortzuziehen.

Unter diesen Umständen wird man nicht umhin können, in einem judenchristl. Buch, unter denjenigen, die sich Apostel nennen und es nicht sind und welche die Gemeinde nicht getragen, deren Werke vielmehr sie gehaßt hat, eine Anspielung auf Paulus und seine Schüler zu finden (vgl. Holtzmann, „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur" [Leipzig 1867], S. 710; Hilgenfeld, „Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments" [Halle 1863], S. 228). Es sind mithin allerdings Heidenchristen und Pauliner, in deren Kreisen jene Ausschreitungen vorkommen, vor denen das judenchristl. Haus durch die Geltung des Gesetzes gesichert war. Daß Paulus selbst diese Unsitten bekämpfte, hält den Verfasser nicht ab, sie dennoch dem Paulinischen Princip zur Last zu legen, daß die Heiden frei seien von dem Gesetz. Was der That nach ein Misbrauch, das hält er für eine ganz erklärliche Consequenz des von ihm bekämpften Grundsatzes. Die Leute selbst aber bezeichnet er als Nikolaiten, sei es in rein symbolischer Beziehung auf die Verführung der Israeliten durch Bileam, sei es, daß wirklich ein Nikolaus hervorragender Vorsprecher einer radicalen Gesetzesfreiheit gewesen ist, der dann allerdings mit den Kirchenvätern in Nikolaus von Antiochia zu suchen wäre. Im Mittelalter bediente sich das Papstthum seit Gregor VII. des Namens „Nikolaiten" zur Bezeichnung der Kleriker, die dem Cölibat in praxi oder thesi Opposition machten. Hausrath.

Nikolaus, s. Nikolaiten.

Nikopolis, d. i. Siegesstadt, hießen im Alterthum mehrere Städte, z. B. in Epirus, von Augustus zum Andenken an den Seesieg bei Actium erbaut (Strabo, VII, 325; Dio Cassius, LI, 1; Ptolemäus, III, 14, 15), eine zweite am Nestus in Thrazien (Ptolemäus, III, 11, 13), eine dritte im Nordosten von Cilicien (Strabo, XIV, 676; Ptolemäus, V, 8, 7). Nach Tit. 3, 12 wollte Paulus in Nikopolis überwintern. Es entsteht nun die Frage, welche Stadt dieses Namens hier gemeint sei. Die Antwort auf diese Frage ist abhängig von der Auffassung der in den Pastoralbriefen vorausgesetzten Zeitverhältnisse, und mußte nach den verschiedenen Standpunkten, welche die Erklärer dieser Briefe einnahmen, verschieden ausfallen, daher unter den drei obengenannten Städten keine ist, an die man nicht schon gedacht hätte. Die aus späterer Zeit herrührende und für uns unverbindliche Unterschrift des Briefs an Titus von dem macedon. Nikopolis (ἀπὸ Νικοπόλεως τῆς Μακεδονίας) läßt die Wahl zwischen dem epirischen und thraz. Nikopolis, irrt aber in der Annahme, daß Paulus zur Zeit, als er den Brief schrieb, sich schon in einer dieser beiden Städte befunden habe, denn ἐκεῖ (Tit. 3, 12) weist wie das deutsche „dort" auf einen dem Sprechenden fern liegenden Ort hin. Wenn freilich, wie neuere Kritiker annehmen (s. Pastoralbriefe), Paulus gar keinen Antheil an den Pastoralbriefen hat, so ist es eine müßige Frage, welches Nikopolis ihr Verfasser im Sinne gehabt haben möge. Indeß trägt wenigstens die Stelle Tit. 3, 12. 13 ganz paulinisches Gepräge und könnte recht wohl ein Billet sein, das Paulus auf der Reise, von welcher Apg. 20, 1—3 berichtet, an einen entfernten Missionsgehülfen geschrieben hat, in welchem Fall er Nikopolis in Epirus im Auge gehabt hätte (vgl. hierüber meine Schrift „Paulus, der Apostel der Heiden" [Leipzig 1869], S. 108). Krenkel.

Nil. Weit im Süden vom Aequator liegen die fernsten Quellen des Nils, über denen auch heute noch der Schleier des Geheimnisses nicht ganz gelüftet ist. Findlay (in dem Journal of the Royal Geographical Society [London 1867], S. 193 fg.) macht es wahrscheinlich, daß wir dieselben zwischen dem 10. bis 12.° südl. Br. zu suchen haben. Von den dortigen Bergen und Plateaux strömt eine Menge von Bächen und Flüssen,

durch die tropischen Regengüsse hoch anschwellend. Auf ihrem Laufe füllen sie große Seebecken, unter denen wir aber nur von den gewaltigen Aequatorialseen Victoria Nyanza und Albert Nyanza genauere Kunde besitzen. Unfern der Mündung in den letztern See nimmt der Strom auch seinen Ausgang und bahnt sich seinen Weg durch ein kaum 2 Stunden breites Thal, das sich einige Tagereisen weiter nördlich fast zur Schlucht zusammenzieht. Unter dem 5.° nördl. Br. verläßt der Strom die hohe Gebirgswelt und durchfließt ein sumpfiges unabsehbar weites Flachland, wobei er von Westen her eine Reihe bedeutender Zuflüsse erhält. Wir heben aber nur den Bahr el-Ghazal hervor, den schilferfüllten, in der Regenzeit zum „uferlosen" See ausgedehnten Strom. Von der Einmündung des Bahr el-Ghazal an läuft der Nil in direct östlicher Richtung, als wollte er dem Sobat entgegenkommen, der, von den Bergen des südlichen Aethiopien herströmend, bei seinem höchsten Stand 180 Fuß breit und 28 Fuß tief unter gleichem Breitengrade wie der Bahr el-Ghazal in den Nil einmündet, der vereinte Wogenschwall von sieben oder acht verschiedenen Flüssen (Journal of the Royal Geographical Society [London 1866], S. 1 fg.). In schroffer Wendung nimmt von da ab der Nil wieder den Lauf nach Norden und behauptet diese Richtung mit vielen Krümmungen bis Chartum, also bis zum 16.° nördl. Br. Hier empfängt der Strom, bisher wegen seiner milchig trüben Fluten Bahr el-abiad, d. i. Weißer Fluß, geheißen, seinen berühmtesten Nebenfluß, den sein bisheriges Wasservolumen um die Hälfte vergrößernden Blauen Fluß, den Bahr el-azrek. Dieser entspringt im Herzen des abyssin. Alpenlandes. 9000 Fuß über dem Meer sprudelt seine höchste Quelle aus den Felsen hervor, um sich in den noch von vielen andern Zuflüssen genährten tiefblauen Zanasee zu ergießen, dessen Niveau 6270 Fuß über dem Meer liegt. 600 Fuß breit, 9 Fuß tief fließt der Azrek von diesem See aus zuerst südsüdöstlich, dann in großer Curve nach Südwesten, worauf er in mäandrischen Krümmungen nordwestlich strömt, auf seinem Wege fort und fort von Bergbächen und auch größern Flüssen wie dem Dender, Tumat, Rahad u. s. w., verstärkt.

Die von Chartum an vereinten Ströme erhalten nur noch einen bedeutenden Zufluß, den großentheils von hohen, nackten Steinwänden eingerahmten Atbara (Astoboras der Alten), der ebenfalls vom abyssin. Alpenland herkommt, indem er die meisten Wasser des nordöstlichen Habesch in sich aufnimmt.

Der Nil fließt von Chartum in einer nach Osten ausgebogenen Linie reißenden Laufes nordwärts, bis er unter dem 19.° nördl. Br. eine Wendung nach Südwesten macht. Nach einem Lauf von etwa 40 deutschen Meilen in dieser Richtung wendet er sich wieder nordwärts, in weiter Curve Nubien westlich umgrenzend. Am Ende dieser Curve schlägt er für eine Strecke von etwa 30 Stunden einen fast mit dem Meridian übereinstimmenden Lauf ein, bildet darauf wieder zwei größere Curven, die erste nach Westen, die folgende nach Osten, und strömt dann bis Siut an der Nordgrenze von Oberägypten nordwestwärts. Von dort windet sich der Fluß direct nördlich dem Delta zu.

Unweit nördlich von Kairo spaltet er sich in zwei Hauptarme, den westlichen von Rosette, den östlichen von Damiette, von denen sich aber zahllose Nebenkanäle abzweigen. Noch zur Römerzeit (Virgil, Aen., VI, 800; Strabo, XVII, 788, 801 u. a.) hatte der Nil sieben theils natürliche, theils künstliche Rinnsale, durch die er seine Fluten dem Meer zuwälzte und von denen seitdem die äußersten, das kanopische im Westen und das pelusische im Nordosten, eingegangen sind. Dagegen führt heute noch ein schiffbarer Kanal Nilwasser nach Alexandria. Infolge der Suezkanalbauten ist auch jenes Rinnsal im Wadi Tumilat (dem ehemaligen Gosen) wiederhergestellt worden, durch welches ein Theil des Nils nach dem Temsachsee ausströmte.

Nur ein geringes Quantum des Flusses fließt heutzutage unmittelbar ins Meer, indem seine Kanäle meist in den zahlreichen Lagunen längs der Küste sich verlieren (vgl. de Lesseps, Percement de l'isthme de Suez, exposé et documents officiels [Paris 1856], I, 11).

Vom Vereinigungspunkt des Weißen und Blauen Nils bei Chartum bis zur Südgrenze des eigentlichen Aegyptens unweit Syene zählt man 10 Stromschnellen, die bei niederm Wasserstand das Befahren des Flusses sehr gefährlich oder gar unmöglich machen. Nachdem sich dieser aber bei Syene durch die letzten engen Granitthore donnernd und schäumend den Weg gebahnt, strömt er fortan durch das ganze ägypt. Thal in einer Länge von 300 Stunden sehr ruhig dahin; hat er doch in Oberägypten nur $1^1/_4$ Fuß

Gefälle auf die Meile, in Unterägypten sogar nur einen halben Fuß, weshalb denn auch Segelschiffe bei gutem Nordwind, kaum merklich gehindert von der Strömung, raschen Laufes südwärts ziehen können. Der Fluß hat sich übrigens nicht in der Mitte des ägypt. Thales sein Bett gegraben, sondern er hält sich mehr gegen die östlich dasselbe begrenzende Bergreihe. So ruhig er dahinfließt, arbeitet er doch unaufhörlich an seinem Bett, zerbröckelt hier das Ufer, schwemmt Sandinseln weg, um anderwärts neue Landanlagen zu machen. Da und dort hat er die Fundamente alter Bauwerke unterspült, sodaß unaufhaltsam Mauer um Mauer in das nasse Grab sinkt.

Die Scenerie des Nilthals trägt vom oberägypt. Ort el-Kab an, wo der Fluß seine segensreichen Wirkungen an breiten Ufern zu entfalten beginnt, den Charakter ernster großartiger Einförmigkeit. Schweift der Blick im Delta, dessen Flächeninhalt man zu 1375 Quadratstunden berechnet hat, über eine unabsehbare Ebene, so ist dagegen von Kairo südwärts die Aussicht nach Ost und West eng begrenzt. Die grünen Fluren des 3—4 Stunden breiten Thales werden von gänzlich nackten Höhenzügen gleichwie von Armen des Todes eingeschlossen. Majestätisch wälzt der Strom seine trägen Fluten in einer Breite von 4000 Fuß zwischen hohen, in der Vorzeit von ihm selbst aufgeschichteten Uferbänken dahin, die er nicht zu überfluten vermag. Es müssen daher die Felder nächst dem Ufersaum mit Hülfe von Brunnen bewässert werden, die denn auch als charakteristischer Zug keinem Bild ägypt. Nillandschaft mangeln. Hinter dieser Uferstrecke senkt sich die Thalsohle in kaum merklichen Undulationen gegen den Fuß der Berge hin, zu Anfang des Jahres prangend in einer reichen, aber nicht mannichfaltigen Pflanzenfülle. Ueber weit ausgedehnten Feldern von Getreide, Baumwolle, Gemüse erheben sich Haine schmächtiger Dattelpalmen, in deren spärlichem Schatten die aus Nilschlamm erbauten Bauerhütten sich bergen. Kein Wald, kein sprudelnder Quell unterbricht das einförmige Landschaftsbild. Nur etwa auf Inseln oder in den Gärten der Reichen entfaltet der Boden größere Mannichfaltigkeit an tropischen wie subtropischen Bäumen und Sträuchern. Ueber der ernsten Landschaft, an deren Saum Leben und Tod aufs schrofffste sich scheiden, leuchtet die Sonne aus fast nie umwölktem tiefblauem Himmel. Südwärts von Theben in Oberägypten wird das Leben am Strom bewegter. Hier sonnen sich noch Krokodile wie ehedem auf den kleinen Schlamminseln, und durch das hohe Schilf der Ufer kommt das Flußpferd zu baden und zu trinken. Den Reiz der Natur erhöhen die vielen Denkmale einer längstvergangenen Cultur.

Ohne den Nil würde die Libysche Wüste ihre Herrschaft unbestritten bis zum Rothen Meer erstrecken. Mit Ausnahme der nördlichen Küstenstriche kennt Aegypten keine Winterregen, sodaß es nur vom Strom das allbelebende Wasser für seine Fluren empfängt. Während aber in Nubien die hohen felsigen Ufer dem Nil eine Ueberflutung des angrenzenden Bodens fast überall wehren und seine Thätigkeit mit Ausnahme des breiten Thales bei Dongola auf schmale Niederungen beschränken, sodaß Nubien großentheils nur ein armseliges Steppenland ist, sind in Aegypten alle Bedingungen zu segensreichen Ueberschwemmungen der ganzen Thalsohle vorhanden: niedrigeres Terrainniveau und langsamere Strömung des Wassers. Es bedürfte nur noch einsichtiger Ackerbauer, die den Segen der Natur durch Anlegung von Kanälen und Dämmen vervielfältigten, um das Thal zu einer der fruchtbarsten Gegenden der Erde zu machen.

Im Mai sinken die Wasser des Nils auf ihren tiefsten Stand und nehmen dann häufig eine lauchgrüne Färbung an infolge der vielen in ihrem Schos faulenden und gärenden Organismen und der Entwickelung von Algen und Conferven; auch hören sie begreiflich in dieser Zeit, die etwa 10—20 Tage andauert, auf, ein gesundes und labendes Getränk zu sein (vgl. Hartmann, „Naturgeschichtlich-medicinische Skizze der Nilländer" [Berlin 1865—66], S. 89). Gegen Ausgang des Mai oder im Beginn des Juni fängt der Strom in seinem obern Lauf an zu steigen, in Aegypten durchschnittlich gegen Ende Juni, ohne sich an einen bestimmten Tag zu kehren.

Das Anschwellen geschieht zuerst nur allmählich, verwandelt sich aber zwischen dem 15. bis 20. Juli in ein reißend schnelles, was wol daher rührt, daß nunmehr die großen Wassermassen aus beiden vereinigten Hauptströmen zu gleicher Zeit Aegypten erreichen. Es gehört mit zu der wunderbar weisen Einrichtung der Natur, daß die vielen Flüsse, aus denen der Nil sich bildet, nicht gleichzeitig anschwellen, indem auf diese Weise die Flut nur allmählich steigen und fallen kann. Der Bahr el-abiad z. B. schwillt bei Gon-

dokoro oft schon Ende Februar, der Bahr el-Ghazal dagegen Mitte August; der Bahr el-azrek steigt Mitte Mai in Sennaar während des Tages mehr als 1 Fuß u. s. w. Einzelne Nebenflüsse erreichen ihren höchsten Stand, während andere sinken. Dazu dienen jene Tropenseen als ungeheuere Reservoirs, in denen die Wasser sich sammeln zu langsamerm geregelterm Abfluß.

Unaufhaltsam steigt der Strom während der Monate Juli, August, September, bis er in der ersten Hälfte des October seine höchste Schwellspitze erreicht hat, um gegen Ende dieses Monats wieder zu sinken. Letzteres geschieht zuerst ganz langsam, dann schneller und wieder langsamer bis zum Mai. Bei Syene erhebt sich der Fluß mit seiner Schwellspitze 53—57 Fuß über den niedersten Stand, bei Kairo 20—27 Fuß, in Delta, wie sich bei der zunehmenden Vertheilung der Wasser von selbst versteht, noch weniger. Nicht alle Jahre steigt der Nil gleich hoch, ja, es kann die Differenz bis ein Drittel der Wassermasse betragen, wodurch auch im Ernteertrag sehr bedeutende Unterschiede sich ergeben (de Lesseps, a. a. O., I, 14 fg.). Wenn aber das Jahr ein recht gesegnetes ist, dann führt der Strom in den ersten Tagen des October zwanzigmal mehr Wasser als Mitte Mai (Ritter, „Afrika" [2. Aufl., Berlin 1822], I, I, 849).

Die vordem lauchgrüne Farbe des Stromes verwandelt sich bei dessen Steigen oft mit einem mal in ein trübes Roth, eine Folge der Sättigung aus erdigen Theilen der Sennaarterrasse, um später wieder in ein lehmiges Gelb überzugehen (Pruner, „Die Krankheiten des Orients" [Erlangen 1847], S. 21; Fraas, „Aus dem Orient" [Stuttgart 1867], S. 208; Ritter, a. a. O., I, I, 849). Nie zeigt der eigentliche Nil eine klare Flut wie der Bahr el-azrek im abyssin. Hochland. Darum tränkt er aber auch das Land nicht blos mit Wasser, sondern er düngt es zugleich mit zarter, leichtfettiger, grauröthlicher Schlammschicht. Im Laufe der Jahrtausende wurde auf solche Weise die Thalsohle erhöht, gleichzeitig aber auch das Strombett (Ritter, a. a. O., I, I, 840).

Große Kanäle, wie der Bahr Jusef, ziehen sich als Parallelarme von Süd nach Nord durchs Thal. Von ihnen zweigt sich eine Menge kleinerer Kanäle ab. Da sich nun das Thal sowol gegen die Berge als nach Norden hin senkt, so kann man leicht das Wasser bei der Hochflut überall verbreiten. Zu diesem Zweck sind alle Bewässerungskanäle von Distanz zu Distanz mit Querdämmen verrennt, welche die Thalsohle schief durchschneiden und sich gegen den Strom anlehnen. Die Wasser, welche nun der Kanal gegen einen solchen Damm führt, stauen sich da bis zum Niveau des Hauptstromes auf, sodaß zwischen dem Damm und dem Nil sich ein See bildet. Ist dieser Raum hinlänglich bewässert, so öffnet man den Damm, gegen den die Wassermasse sich stützte, und diese ergießt sich nun erst in die Fortsetzung des Kanals unterhalb des Dammes, bis sie durch einen zweiten Damm sich aufs neue gehemmt sieht. So wird allmählich das ganze Thal bis zur größten Ferne vom Hauptstrom bewässert. Die Querdämme, welche so distanzenweise aufeinander dem Nil abwärts folgen, gehen von einem Dorf zum andern und dienen in der Flutzeit als einzige trockene Verbindungswege zwischen den unter Wasser gesetzten Landestheilen. Städte und Dörfer ragen alsdann wie Inseln aus der Menge der Teiche und kleinen Seen heraus, die stufenweise aneindergereiht liegen (vgl. Ritter, a. a. O., I, I, 790 fg., 838 fg.; Hartmann, a. a. O., S. 93). Die Entwässerung geschieht dadurch, daß die Dämme, welche das Wasser aufstauten, nachdem das Land gehörig mit schlammigem Wasser gesättigt worden, durchbrochen werden, sodaß die trübe Flut nach dem Delta abfließen kann. Kehrt der Strom in sein Bett zurück und beginnt die Eintrocknung der Thalsohle, so starrt ganz Aegypten von stehenden, immer morastiger werdenden Lachen und Gräben, deren faulendes Wasser pestilenzialische Gerüche von sich gibt.

Der Nil wird in den Büchern des A. T. unter verschiedenen Namen (je'ór, 2 Mos. 1, 22; 2, 3; Jes. 7, 18 u. a.; vgl. Tuch zu 1 Mos. 41, 1; šihór, Jes. 23, 3; Jer. 2, 18; jam, Jes. 18, 2; 19, 5; Nah. 3, 8) sehr oft erwähnt, hatten doch die Israeliten von der Urzeit an zu Aegypten enge und mannichfaltige Beziehungen. Wir wissen, daß wenigstens die spätern Juden den Strom Gichon (s. d.), der aus dem Paradies floß, für den Nil hielten (1 Mos. 2, 13). Thatsächlich reichte die Kunde Jesaja's (Kap. 18, 2 fg.) über das Nilgebiet bis nach dem vom Weißen und Blauen Nil sowie dem Atbara durchströmten Sennaar. Schon in der Patriarchenzeit aber spürten die angrenzenden Länder den Einfluß starker oder geringer Anschwellung des Flusses; denn schon damals war Aegypten

eine Kornkammer für die Nachbarn wie späterhin, als sein Getreide auf den Markt von Tyrus kam (1 Mos. 12, 10; 41, 54; Jes. 23, 3). In dem Röhricht des Nils lag die Schilfwiege des Mose (2 Mos. 2, 3) und am Kanal des Wadi Tumilat angelten die geknechteten Kinder Israels Fische in reicher Fülle (4 Mos. 11, 5). Voll Staunens und Schreckens beobachtete der israelitische Exulant das Treiben des horngepanzerten Krokodils und des ungestalten Flußpferdes (Hiob 40, 10—41, 25). Der Befreiung Israels aus Aegyptens hartem Joch kamen Landesplagen zu Hülfe, die mit der eigenthümlichen Natur des Nils aufs engste zusammenhängen, und von denen die Erzähler im Pentateuch noch eine mehr oder weniger klare Kunde hatten (s. Mose). Ihrer Neigung gemäß steigerte die Sage einfache Naturvorgänge ins Wunderhafte, wir erinnern an die rasche Umwandlung der lauchgrünen Farbe des Wassers in trübes Roth, an den Pestgeruch, den der Nil bei seinem tiefsten Stand sowie die Kanäle und Dammteiche bei ihrer Eintrocknung aushauchen, und welcher so oft die Erzeugung von Epidemien hervorruft, während das trockenere, an die östliche Wüste angrenzende Gosen von diesem Uebel weniger heimgesucht wird (2 Mos. 7, 14 fg.). Wir erinnern ferner an die Wolken von Mücken und Stechfliegen, die ein heißer Südwind aus den ungeheuern Sümpfen am Bahr el-Ghazal oder dem überschwemmten Flachland bei Roseres am Blauen Nil etwa herbringt, an die zahllose Menge von Fröschen, die aus den verdunstenden Schmuzlachen bei Abnahme der Hochflut in die Häuser dringen (2 Mos. 8). Dem Lande gegenüber, wo man oft blos mit mühsam geschöpftem Brunnenwasser den Boden tränken kann, preist der Israelit seine quellen- und regengesegnete Heimat (5 Mos. 11, 10). Oftmals kehrt das Bild wieder vom Anschwellen, Ueberfluten und Sinken des Stromes (Am. 8, 8; 9, 5; Sir. 24, 24. 28. 30). Wohl wissend, daß der Nil die Lebensader des Landes, drohen die Propheten (Jes. 19, 5 fg.; Ez. 30, 12) den sündigen Aegyptern: „Versiegen wird das Meer (aus dem Theben sonst wie eine Meeresfeste hervorragte; Nah. 3, 8). Der Strom vertrocknet, Gestank verbreiten die Kanäle. Seicht und trocken werden die Flußarme. Rohr und Schilf erkranken. Die Auen am Nil, alle Saaten am Nil verdorren, verstieben. Da klagen die Fischer, es trauern alle, die in den Nil die Angel werfen." Durch Trägheit und Roheit nachkommender Geschlechter sind diese Drohungen wenigstens theilweise in Erfüllung gegangen. Furrer.

Nilpferd, s. Behemoth.

Nimra und Nimrin, s. Beth-Nimra.

Nimrod. In der Völkertafel 1 Mos. 10 ist Genealogie bekanntlich nur die Form, um den Oberbegriff zu besondern. Von den Söhnen Noah's „erzeugt" werden die Völker, welche einer der drei Rassen eignen, und so einem der drei Erdgürtel; im weitern sind die Söhne, welche ein Vater erzeugt, die Stämme oder Gebiete, in die ein Volk, beziehentlich Land, zerfällt oder welche als benachbart, vielleicht als Colonie, von ihm abhängen. Den Schleier lüftet der Verfasser einigemal dadurch selbst, daß er das Volk nicht im Singular als Sohn, sondern in der Mehrzahl aufführt, z. B. die Rhodier (1 Mos. 10, 4), die Libyer (1 Mos. 10, 13) u. s. w.; es liegt am Tage, daß er keine einzelnen Personen im Auge hat. Eine Ausnahme bildet Nimrod. Nachdem andere Söhne und auch Enkel von Kusch erwähnt worden, holt der Verfasser 1 Mos. 10, 8 nach, Kusch habe den Nimrod erzeugt u. s. w. Dessen Sonderstellung mit neuer Wendung des Ausdrucks, und was sofort von ihm ausgesagt wird, beweist, daß er dem Schreiber als eine wirkliche Person gilt; und gekennzeichnet wird er als ein Gewaltiger, d. i. als Krieger oder Riese, als ein gewaltiger Jäger, als König und Städtebauer. Derselbe sei zuerst König von Babel gewesen und von da nach Assur weiter gezogen, habe hier namentlich auch Ninive gebaut. Daß er aber einst wirklich gelebt habe, daß das über ihn Berichtete wahre Geschichte sei, unterliegt gewichtigem Zweifel. Als Enkel des Ham rückt er in eine Zeit der Anfänge hinauf, welche nicht als eine historische gelten kann, die Berichterstattung über ihn ist jedenfalls keine gleichzeitige, sondern um Jahrhunderte jünger, und in dem betreffenden Abschnitt würde er die einzige wirkliche Person sein. Nimrod ist hervorgegangen aus dem Südlande, aus dem Bereich der dunkelfarbigen Menschen. Dies ist die Meinung der Worte „Kusch hat den Nimrod erzeugt", gleichwie Gilead den Jephtah (Richt. 11, 1). Daß der angebliche Vater kein Mensch ist, stände somit nicht im Wege, obgleich „Gilead" dort besagen will: ein weiter nicht bekannter Mann aus Gilead. Kusch ist jedoch nicht einmal wie Gilead ein bestimmtes Land, sondern Collectiv einer Völkerfamilie, und es werden von Nimrod auch weder Mutter noch Brüder, kein Sohn und keine Tochter an-

geführt, noch ein Nachfolger auf dem Throne. So steht Nimrod vereinzelt, gleichsam in der Luft aus der Zahl der andern Kuschiten ausgemustert, wie Jephta von seinen Brüdern. Zugeben mag man immerhin, es übersteige, was von seinem Thun erzählt wird, nicht nothwendig die Kraft Eines Mannes, und der Jäger schließt den Städtebauer nicht aus. Auch tritt sein Bild aus einem realen Hintergrunde hervor; denn wenn die Sage ihn sowol in Babel wie auch in Ninive, dort zuerst, ansiedelt, so ist ja Babylonien nur ein Theil Assyriens (s. d.), Babylon und Ninive sind die zwei Augen des Reichs, und in der That ist das Culturvolk dieser und der andern Städte von Babylon aus an den beiden Strömen hinaufgegangen (s. „Bibel-Lexikon", I, 269). Vorzuziehen insofern ist diese Sage der an die Griechen und Römer gebrachten, welche nämlich Ninive zuerst von Ninus, Babylon nach des Ninus Tode von der Semiramis gebaut sein läßt (Strabo, XVI, 84, 737; Diodor, II, 3—7; Justinus, I, 2; vgl. Tacitus, Annal., XII, 13). Wenn der Bibel aber Ninus und Semiramis unbekannte Größen sind, so wissen die Griechen u. a. nichts von Nimrod. Der Widerspruch erklärt sich daraus, daß vorgeschichtliche Zeiten in Rede stehen, und ist Ninus mythisch, so bleibt Nimrod deshalb nicht aufrecht stehen, sondern wird um so mehr verdächtig, gleichfalls eine Dichtung des Mythus zu sein.

Auffällig ist die Hervorhebung seiner Eigenschaft als eines gewaltigen Jägers. Jagd ist eine der ältesten menschlichen Beschäftigungen; aber warum hängt sich jene Kategorie an ihn und keinen andern? Mit Nachdruck wird er als gibbor bezeichnet, aber gibbor in arabisch-aram. Form gabbâr, ist der Name des Sternbildes Orion. Und siehe da, auch Orion ist ein Gewaltiger (Hesiod, Opera et dies, V. 598, 615), ein Jäger noch in der Unterwelt (Homer, Odyssee, XI, 572 fg.), venator immensi corporis (Servius zu Virgil, Aen., X, 763), und sein Hund mit ihm an den Himmel versetzt (Homer, Ilias, XXII, 29). Nun steht der Grundsatz fest, wenn dieselbe Person des grauen Alterthums unter den Menschen verweilte und am Himmel haftet, so ist letztere Bedeutung die ursprüngliche; das Gestirn wurde nachgehends als Person auf die Erde herabgezogen. Buttmann („Ueber die Entstehung der Sternbilder auf der griechischen Sphäre" in den „Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin", Jahrg. 1826, S. 55) drückt diesen Gedanken also aus: „Wenn ein Bild wirklich zugleich in den Gestirnen und in den Mythen ist, so sind die Gestirne sein Ursprung; denn die Alte Welt versetzte nicht unter die Sterne, sondern sah in den Sternen und besprach dann, was sie sah, und so kam es als Mythus auf die Erde." Nun aber befindet sich zu Babel Nimrod auf dem classischen Boden der Astronomie und Astrologie.

Zufolge von 1 Mos. 10, 10. 11 herrschte Nimrod zuerst über Babel und andere Städte des Landes Sinear, und ging dann weiter nach Assur; aber erst 1 Mos. 11 wird Babel gebaut. Er ist also schon vorher auf dem Plan, und so erschlossen die Spätern (Josephus, „Alterthümer", I, 2, 4), er sei überhaupt der erste König Babels gewesen, und unter seiner Leitung die ungeheuere Stadt gebaut worden wie auch ihr himmelhoher Thurm. Wer nun hierin eine Auflehnung wider Gott erblicken wollte, der sah seinen Gedanken durch den Namen Nimrod, vermeintlich Aufrührer, bestätigt, und das Unternehmen selbst war eine Handlung thörichten Hochmuthes. Das Gestirn Kĕsil halten die LXX (Hiob 38, 31; Jes. 13, 10) für den Orion, womit der „Riese" des Targums (an den angeführten Stellen und Hiob 9, 9) und des Syrers (in den zwei Stellen Hiob's) übereinkommt. Sein hebr. Name aber Kĕsil, d. i. Hochmuthsnarr, übermüthiger Thor, wurzelt in der Thatsache, daß er kein anderer ist, als der an den Himmel gefesselte Nimrod; die Bande des Kĕsil (Hiob 38, 31) bedeuten den Gürtel des Orion. Jes. 13, 10 steht Kĕsil in der Mehrzahl, denn es wurden außer ihm noch andere Männer der Vorzeit, Verächter Gottes, gefesselt (Hiob 22, 15—17); auch nach der Sintflut gab es auf der Erde Riesen (gibborim; 1 Mos. 6, 4), welche den Thurm gebaut haben eben mit Nimrod im Verein (Eusebius, Praep. evang., IX, 14).

Das Ergebniß, welches wir bis hierher mühsam ringend gewonnen haben, ist uns schon vom Chronicon Paschale (ed. Dindorf [Bonn 1832]) in der Aussage S. 64 entgegengebracht: „Nebrod, von welchem die Perser behaupten, er sei ein Gott geworden, und unter den Gestirnen des Himmels dasjenige, welches man Orion nenne"; Cedrenus (Chronicon, ed. Bekker [Bonn 1838], S. 14) berichtet wesentlich dasselbe. Die nächstliegende Frage, ob denn die damaligen Perser den Nimrod mit diesem seinem Namen gekannt haben, nehmen wir deshalb leicht, weil derselbe nicht semitisch zu sein scheint, sondern

eben mit einem perſ. Worte Neberd, d. i. Krieg, zuſammenhängen dürfte. Es war diesmal nicht von der Etymologie des Namens auszugehen, ſondern dieſe iſt erſt zu ſuchen mit Hülfe des Begriffs; das neuperſ. Neberd aber, ſelbſt ungewiſſer Ableitung, ſtellt uns nur den Krieg, nicht den Krieger. Wofern indeß letzterer ſich aus der Wortform entwickeln läßt, gebührt dieſer Erklärung der Vorzug vor derjenigen aus dem Semitiſchen, welche ſchon grammatiſch unhaltbar ſcheint. Nämlich Nimrod könnte ja nicht, als wäre die Form hebräiſch, „wir werden uns empören" bedeuten, ſondern würde als die dritte Perſon im Singular zu denken ſein, „er empört ſich", welcher ſich empört; allein dieſe lautet noch in den Zeiten Eſra's und Daniel's Jimrud, mitnichten Nemrud, wie im Syriſchen nach Chriſtus. Wir combiniren das Wort mit dem ſanskritiſchen Narmada. Narmàn, d. i. Spiel, Scherz (vgl. χάρμα), iſt das phryg. 'Αρμὰν, d. i. Krieg (vgl. χάρμη); denn der Krieg wird als Aufſchwung aus der Gewöhnlichkeit, als Widerſtreit Zweier, des zufälligen Erfolgs etwa wie ein Spiel betrachtet (Horaz, Od., I, 2, 37; vgl. 2 Sam. 2, 14). Das Wort findet ſich noch in Narmâsîr, dem Namen einer Stadt Kermans; Narmada aber, d. i. „der Spiel gebende", wäre wol der Krieger; ein Fluß Indiens heißt ſo, vielleicht weil er ungeſtüm und reißend iſt. Narmad nun ſetzte ſich in Namrad um, gleichwie z. B. das ſanskritiſche marman im Lateiniſchen membrum lautet, und „der Spiel gebende" konnte nicht nur der Krieger (Nimrod, Nebrodes) heißen, ſondern auch der Krieg, perſiſch Neberd.

Schließlich wirft auf die Frage ein erwünſchtes Streiflicht die Angabe (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 270), Nimrod ſei Zoroaſter, alſo das Regengeſtirn, der aquosus oder nimbosus Orion (Virgil, Aen., I, 535; IV, 52). Wenn nun dergeſtalt im Krieg des Ninus mit Zoroaſter (Juſtinus, I, 1), des Apopis, d. i. des Rieſen, Bruders der Sonne, mit Zeus (Plutarch, De Is. et Osir., Kap. 36), wiederum Ninus und Nimrod ſich begegnen, ſo wird letzterer als Bruder des Sonnengottes Belus zu denken ſein, d. h. der Mythus beſagt Kampf zweier Religionen, daß nämlich in Babel die Verehrung des Ninus (Minos) derjenigen des Orion gegenübertrat.

Als Seltſamkeit verdient aufbewahrt zu werden, daß v. Bohlen („Die Geneſis" [Königsberg 1835], S. 126) den Nimrod mit einer Perſon ſpäter geſchichtlicher Zeit, dem Merodach-Baladan (Jeſ. 39, 1; 2 Kön. 20, 12), zuſammenzubringen gewagt hat.

Hitzig.

Ninive, hebräiſch Ninĕvê, bei den Griechen, welchen jeweilig ein Lateiner folgt, Ninos, eine Stadt in der Landſchaft Aſſur (1 Moſ. 10, 11) und zwar im Gefilde Aturias (Strabo, XVI, 736, 737), wofür weniger genau Tacitus (Annal., XII, 13) und Ammianus Marcellinus (XXIII, 6; XVIII, 7) Adiabene ſchreiben. Ihr benachbart iſt Arbela (Diodor, XVII, 53); ſomit lag ſie nicht am Euphrat, wie ebenfalls Diodor (II, 3, 27) meldet, ſondern vom Tigris im Oſten, und kraft Herodot (I, 193; II, 150) an dieſem Strom ſelbſt; fälſchlich ſetzt ſie Plinius (VI, 16; vgl. VI, 30) an das Weſtufer. Wenn Ptolemäus ihren Ort auf ſeinen 78. Längegrad und $36^2/_3$ Grad der nördlichen Breite ſetzt, ſo beſtimmt ſich uns dieſe Angabe näher durch die einſtimmige der arab. Geographen ſowie des Barhebräus, ſie gedenken Ninives mit dieſem Namen ſehr häufig, als welches im Oſten gegenüberliege von Moſul.

Aus ſolcher Erwähnung Ninives allenthalben bei Spätern darf nicht geſchloſſen werden, die Stadt habe damals noch exiſtirt. Eine richtige Ueberlieferung wol, an welcher Stätte ſie gelegen, erhielt ſich; den Namen Ninive brauchen aber Byzantiner ſowol wie Araber für ihre Umgegend, und, was von dieſer galt, hat Tacitus irrig auf die Stadt gedeutet, wie wenn um das J. 50 n. Chr. die aſſyr. Hauptſtadt noch oder an ihrer Stelle ein neues Ninive geſtanden hätte. Die Stadt wurde von dem Meder (Cyaxares; Herodot, I, 106) im Verein (Tob. 14, 15) mit dem Chaldäer (Diodor, II, 24 fg., 28) ſo gänzlich zerſtört (Jeſ. 24, 10. 12; 25, 2. 12; 27, 10 fg.; Strabo, XVI, 737), daß Lucian (Charidemus, Kap. 23) nicht einmal den Ort, wo ſie einſt geweſen, anzugeben weiß, und ſie lag menſchenleer in Ruinen ſchon zur Zeit Xenophon's, des einzigen alten Schriftſtellers, der an Ort und Stelle hinkam. Seine verödete Stadt Mespila entſpricht, wie längſt dargethan worden (Tuch, De Nino urbe animadversiones tres [Leipzig 1845], S. 42 fg.), der Trümmerſtätte Ninives (ſ. „Bibel-Lexikon", I, 267). Daß Mespila „die große Stadt" bedeutet, daß Ninive wie anderwärts auch 1 Moſ. 10, 11, welche Stelle zu emendiren, mit Betonung die „große Stadt" genannt wird, dieſe Kategorie aber nicht, ſie ſei die vor andern große, d. i. größte

Stadt gewesen, besage, sondern sie nur kennzeichne als Hauptstadt, dafür s. „Bibel-Lexikon", I, 333. Aus dem ständigen Beinamen „die große" wurde, daß Ninive viel größer als Babylon gewesen sei, erst erschlossen; und wenn Xenophon der Ringmauer Ninives 6 Parasangen, d. i. 180 Stadien, Umfang gibt, so bleibt er hinter der überlieferten Ausdehnung Babylons zurück, während er gleichwol das größte Maß, das sich rechtfertigen läßt, angelegt haben dürfte.

Nachdem verschiedentlich von neuern Reisenden, wie Tavernier und Niebuhr, Kinneir und Buckingham u. s. w., die Ruinen Ninives besucht und betrachtet worden, haben seit dem J. 1843 Rich und Ainsworth dieselben sorgfältig untersucht, sodaß wir nunmehr von deren Beschaffenheit und Erstreckung im Raum uns einen Begriff machen können. Auf einer Bodenfläche, welche ansteigt gegen Nordwest und außerhalb der Mauer nach dem Fluß hin schließlich abfällt, bildete die eigentliche Stadt ein ungefähres Viereck, dessen längere Seiten, die östliche und die westliche, südwärts näher zusammenlaufen, während von Nordwest die Mauer im rechten Winkel gegen Osten streicht. Auf 6000 Fuß Länge der Nordmauer kommen so nur 2620 der südlichen, indeß die westliche 10500 Fuß mißt. Von Osten her fließt mitten durch die Stadt, nordwärts ausbiegend, der Bach Chosar, um in den Tigris zu münden, welcher bei der Nordwestecke von der Mauer westlich zurückzuweichen anfängt und sich der Stadt erst an der Ecke im Südwesten wiederum nähert. Den Ort, wo jener Bach in den Bereich der Stadt eintritt, bezeichnet auf der Nordseite ein Hügel, wahrscheinlich vordem Stätte einer Deckung für das Thor, und ebenso, die Stadt verlassend, bespült er die Südseite des künstlichen Hügels von Kojundschik, welcher westlich in die Stadtmauer einläuft und sie in gerader Richtung fortsetzt. Ort und Umfang (7691 Fuß) des Hügels sowie das Ergebniß der Ausgrabungen, große behauene Steine, ein Grabmal, Schmucksachen u. s. w., weisen auf ein Bauwerk von ganz besonderer Wichtigkeit, und mit allem Fug erkennt man in dem Hügel, zumal er noch im Mittelalter das Castell Ninives heißt, die Burg, welche zugleich Gräberstätte (Diodor, II, 7) der assyr. Herrscher war. Der Bach Chosar diente, die Befestigung der Oertlichkeit zu verstärken. Im Süden des Chosar läuft die westliche Mauer zunächst bis zu einem andern Hügel, Nebbi Jûnes (Prophet Jonas), im Mittelalter „Hügel der Buße" genannt, woselbst nämlich auf des Jonas Predigt hin die Einwohner Ninives sich bekehrt haben sollen. Mannichfache Alterthümer finden sich hier in großer Zahl und deuten einen Palast an oder einen Tempel. Die Ostseite der Stadt hat nach Ainsworth 7800 Fuß Länge und ist von drei Wällen, beziehentlich Mauern, umschlossen, in deren erster sich zwei hohe Hügel markiren. Im Außenraum, welcher 2007 Fuß breit ist, fassen tiefe Gräben einen breiten Wall ein, und zwar beschreibt in der obern Hälfte der westliche einen Bogen, welcher in denselben zurückläuft, sodaß hier die Stadt durch drei Gräben geschützt erscheint. Von Thoren und Thürmen sind Reste noch sichtbar. Endlich die äußerste, sehr hohe Umwallung, welcher Felix Jones 16000 Fuß Länge zutheilt, biegt im Norden etwas östlich aus, um auf eine weite Strecke den Bach Chosar noch einzuschließen.

Der Umfang, welchen die zum Theil angeführten Maße ergeben, 28410 Fuß nach Ainsworth, rechtfertigt, auch wenn wir die 39600 Fuß, welche Jones herausbringt, gelten lassen, kaum die Bezeichnung als Großstadt, müßte also bedeutender sein, um dann so wie Jon. 3, 3, wie von Ktesias (bei Diodor) und Strabo übertrieben zu werden, und wird weit überboten durch die 6 Parasangen Xenophon's. Allein die Rede ging bisher nur über die innere Stadt, die zu vermuthenden Vorstädte sind nicht eingerechnet, und meilenweit nach Norden und Osten ist die Gegend mit größern und kleinern Schutthaufen, mit Töpferscherben u. s. w. bedeckt und übersäet. Die Mauer nächst der Stadt Mespila war dem Xenophon zufolge 50 Fuß breit und 100 Fuß hoch. Gewiß mit Recht erkennt Tuch dieselbe wieder in dem künstlichen Hügel bei Jaremdshi, im Süden Ninives, welcher jetzt noch 42 Fuß hoch sich 1150 Fuß in die Länge erstreckt und in seinem Innern ungeheuere Quadern und Backsteine birgt. Und auch der nordöstlich von da gelegene kegelförmige künstliche Hügel Sambil Tepessi dürfte zu dieser Ummauerung gehört haben.

Noch bleibt die Frage des Namens der Stadt, die Etymologie des Wortes Ninive übrig, deren Erörterung sich besonders fruchtbar erweisen wird.

Das jeweilige Monogramm, welches auf den Denkmalen Ninive bezeichnet, spricht man seit Hincks Ninua aus, und indem man die Assyrer für Semiten ansieht, wird dieses Ninua oder Ninĕvē durch Navĕ, d. i. Wohnung (wessen?), zu erklären versucht. Allein

Navě ist ein hebräisches, nicht etwa ein syrisches, wie man erwarten sollte, oder arab. Wort; auch läßt sich eine solche Wortbildung im Bereich des Semitismus schwerlich nachweisen. Der Stadtname Gigartos scheint griechisch zu sein, und wollte sich jemand auf Sisĕra (Richt. 4, 2. 7 fg.) oder Tiṭavâ (vgl. Jacut's „Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.], u. d. W. Ninavâ) berufen, so würde Dunkel durch Dunkel zu erhellen gesucht, und anstatt einem Räthsel hätten wir drei. Tiṭavâ ist das sanskritische Tittibha, der Name einer Vogelart, und was bedeutet denn Sisĕra? Kiḳalon aber (Hab. 2, 16), in seiner Art einzig, soll in der Bedräuung des Aegypters an den ägypt. Kiḳajon (Jon. 4, 6) anklingen, und Ḳi ist eigentlich Ḳi', d. i. Gespei (Jes. 28, 8). Ferner wäre Ninĕvê eine Steigerung von Navĕ; aber was soll ein Steigern dieses Begriffs? Und dergleichen Reduplication eignet wol indogerman. Sprachen (vgl. cicindela von candela; açiçilam, sanskritisch, von çil). Endlich darf um so mehr, da bei den Griechen die Stadt Ninos heißt, wie auch ihr Erbauer, gefragt werden, was mit dem Ninos anzufangen sei, wenn die Ninos Wohnung bedeutet? Der Name dieser Stadt Ninĕvê hängt doch wol mit demjenigen ihres Gründers Ninus und seines Sohnes Ninyas zusammen. Der Stadtname Ninos ist aus dem orientalischen Ninĕvê erst abgestumpft; zum Beweis desselben erscheint auch der Name des Königs Ninos wieder in demjenigen seines Sohnes Ninyas. Wenn so den Classikern ein Femininum Ninos statt Ninĕvê neben das Masculinum tritt, so wird vielmehr der König Ninos in Wahrheit eigentlich Ninyas, d. i. in sanskritischer Form Ninavas, geheißen haben gegenüber dem Namen seiner Hauptstadt Ninavâ. Wie das Land beim ind. Dichter Witwe des fernen oder gestorbenen Königs ist, so etwa auch seine Stadt (Jes. 47, 8. 9); Ninavâ ist die Gemahlin des Ninavas. Die Deutung aber dieses Wortes wird durch Ammianus Marcellinus (XIV, 7) und Philostratus (Vita Apollonii, I, 19) an die Hand gegeben, sofern von ihnen das Hierapolis Syriens als Alt-Ninus bezeichnet ist. Wie diese Schriftsteller zu einer solchen Notiz kommen, verlangt seinen Nachweis, und sie ist nicht leichthin zu verwerfen, denn in Hierapolis wurde die fischgestaltete Göttin Derketo verehrt, sie, die Mutter der Semiramis Ninives (Lucian, De dea syria, Kap. 14). Wenn nun das sanskritische Mina, d. i. Fisch, von mu, d. i. „stumm sein", semitisch sich zu Nûn abwandelte (s. Nadios im „Bibel-Lexikon", I, 272), so bedeutet Nînavâ eben die Fischgestaltete. Belegt wurde die Stadt mit dem Namen der Göttin, und wie diese mit der Urania Aphrodite Askalons identisch ist (Diodor, II, 4; Herodot, I, 105; vgl. I, 131), so Nînavas mit dem Dagon, d. h. Minôs (s. „Bibel-Lexikon", I, 270), von Asdod und Gaza. Minôs ist aus Minavŏs zusammengezogen, und Gaza hieß auch Minoa, d. i. Ninive. Daß aber der syr. Name jenes Hierapolis, nämlich Mabug aus Mabul, d. i. vermeintlich Flut, entstanden ist (vgl. z. B. Boghos = Paulus), erhellt aus der Sage Lucian's (De dea syria, Kap. 12, 13); in der That jedoch hat sich Mabul selbst aus Mabura = Mahâpura, d. i. die „große Stadt", abgewandelt, und Hierapolis ist also wirklich ein anderes Mespila. Die Rechnungsprobe des Gesagten liegt in einer Angabe des Stephanus Byzantinus über die Hauptstadt Kariens. Diese hieß Ninoë, d. i. Ninive, aber auch Aphrodisias, weil Ninavâ mit der Aphrodite übereinkommt, und endlich Megalepolis, d. i. die „große Stadt", wie unser Ninive selbst. Gleichwie zu Hierapolis hatte man auch hier Seewasser in einem Brunnen (Pausanias, I, 26, 5). Die Stadt sollen Leleger gegründet haben, diese aber sind nach Herodot (I, 171) Unterthanen des Minos.

Vgl. Rich, Narrative of a Residence in Koordistan (London 1836), II, 29 fg.; Ainsworth, Travels and researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia (London 1842), II, 137—146; Felix Jones im Journal of the Royal Asiatic Society, XV, 297 fg.; Tuch, a. a. O. Hitzig.

Nisan, s. Monate.

Nisibis, s. Zoba.

Nisroch. Wie Nergal, Nibhas, Nimrod, Nineve, Nibbak, vielleicht auch Nisan, so zeigt auch Nisroch, der Name eines ninevitischen Idols (1 Kön. 19, 37; Jes. 37, 38), eine Bildung mit anlautendem n, dem dann drei Consonanten folgen. Dies begünstigt die Annahme, daß wir es hier mit semitischen Gebilden zu thun haben, freilich Gebilden eines östlichen Dialekts aus einer Zeit, über deren Wurzelvorrath wir nichts wissen. Nach Analogie des aram. Lautstandes behandelt, würde Nisrok einem arab. Yašrok mit dem Sinne von šarîk, d. i. Freund, Genosse, entsprechen, was nicht sinnlos ist, aber über das

Wesen des Gottes nichts Genügendes ausgibt; daneben sollte jedenfalls der aram. Sinn der Wurzel sěrak, d. i. verderben, nicht in Betracht kommen, da man den Gott sicherlich nicht als Verderber (κατ' ἐξοχήν) bezeichnet hat. Solche Annahmen sind in sich unmöglich. Wahrscheinlicher erscheint mir indeß die Combination mit dem Dan. 6, 3 fg. und in den Targumen nach Buxtorf's Angabe vorkommenden Abkömmling der erstgenannten Wurzel sark-â, sark-ân, welcher Aufseher, Herr, bedeutet und keineswegs unsemitisch sein muß, wie Gesenius es aus dem indogermanischen çiras, d. i. Haupt, erklärte. Unter Zugrundelegung dieser Wurzel würde Nisrok ostsemitisch Herr bedeuten, wie Baal, Adonis, und schon bei den heidnischen Arabern Rabb; jedenfalls ein passender und durch die beigefügten Analogien empfohlener Sinn. Dabei ist noch zu bemerken, daß sich der Begriff „Herr" in der Wurzel sěrak, von dem Grundbegriff „Genosse sein" aus, vollkommen analog entwickelt, wie, vom arab. ṣaḥaba, d. h. „Genosse sein", ausgehend, das Particip ṣâḥib erst Genosse, dann aber auch Besitzer, Herr, bedeutet, und der ṣâḥib eines Landes sein Gouverneur ist, wovon in letzter Instanz der einfache Titel ṣâḥib absteigt.

Die Rabbinen wissen über Sinn und Form des Gottes nichts und etymologisiren auf ihre Art Nisrok, als Bret von Noah's Arche (nĕsër = Bret, Noaḥ = Noah, also Nsr / N..ḥ} = Nisrok), während die Neuern meist an den nasr, d. i. Adler, denken, der nach dem Koran (Sura, LXXI, 23) ein arab. Idol, nach Beidawi speciell eins der Himjariten gewesen ist, bei denen es nach Abulfeda dem Stamm Kilâ; eigen war (Assemani, Bibliotheca orientalis [Rom 1719—28], III, II, 587). Allein woher das ok stammen soll, kann man ohne sprachliche Rabulisterei dann nicht erklären. Die LXX haben neben Nasarach noch die Lesart Meserach, die syr. Hexapla Nesorak. Merx.

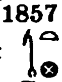
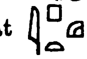
Nissi, eigentlich jahve nissi, d. i. Jahve mein Panier, der Name eines Altars, den Mose zu Raphidim zur Erinnerung an den über die Amalekiter erfochtenen Sieg errichtete (2 Mos. 17, 15; vgl. noch 1 Mos. 33, 20, den Altar, den Jakob zur Ehre Jahve's erbaute, und Jos. 21, 10 fg. den von den dritthalb Stämmen errichteten Altar). Der Name des Altars Nissi erklärt sich aus dem damals eben in der Sinaiwüste von Israel mit Jahve abgeschlossenen Bund. Der Name Jahve ist das Feldzeichen, unter welchem Israel von jetzt an kämpfen wird. Die Stelle ist zugleich ein Beweis dafür, daß das Gesetz in Betreff der Einheit der Opferstätte (3 Mos. 1—7) nicht von Mose stammen kann; denn daß zu Ehren Jahve's nach dem Sieg auf dem zu dessen Gedächtniß erbauten Altar Dankopfer dargebracht wurden, ist nicht zu bezweifeln. Schenkel.

No, Jer. 46, 25; Ez. 30, 14 als Ort erwähnt, wird an letzterer Stelle von den LXX durch Diospolis übersetzt, wozu es stimmt, daß der Ort Nah. 3, 8 genauer No Amon heißt. Zugleich erhellt aus dieser Stelle, daß wir es mit einer Hauptstadt zu thun haben, die man füglich Ninive gegenüberstellen konnte, sodaß das Diospolis der LXX nicht die kleinere Stadt in Unterägypten, sondern die große in Oberägypten war, also Theben selbst, die heilige Stadt Amon's, wie die LXX Nah. 3, 8 auch No Amon durch Theil, Besitz Amon's übersetzen. Daß die Stadt alsdann als eine Festung, die durch Wasser geschützt ist, beschrieben wird, erklärt sich aus der Annahme von abgeleiteten Nilkanälen, da der Hauptstrom die Stadt selbst in der Mitte durchschnitt.

Theben war die Hauptstadt Aegyptens in seiner Glanzzeit, als nach Vertreibung der Hyksos die sechzehnte Dynastie das einheimische Königthum wiederherstellte. Herodot schilder die Stadt nicht; Strabo (XVII, 816), die alte Herrlichkeit mit Homer's Worten (Ilias IX, 383) beschreibend:

Theben, das hundert Thore besitzt, durch jegliches mögen
Wol zweihundert Männer mit Rossen und Wagen hindurchgehn,

sagt, daß sie zu seiner Zeit (im J. 20 v. Chr.) in Trümmern liege, die eine Strecke von 2 Meilen (80 Stadien) in die Länge bedecken, und unter denen die Mehrzahl Tempel seien, die Kambyses zerstört habe. Innerhalb der Ruinenfelder seien dorfähnliche Ansiedelungen zu beiden Seiten des Flusses, auf dem linken Ufer ständen zwei Kolosse, der eine unverstümmelt, der andere verstümmelte sei die berühmte klingende Memnonsäule (vgl. noch Pausanias, I, 42, 2; Plinius, XXXVI, 11). Diodor (I, 46) gibt den Umfang auf 140 Stadien ($3\frac{1}{2}$ Meilen) eher zu gering als zu groß an; Russegger („Reisen in Europa, Asien und Afrika" [Stuttgart 1841—49], II, I, 112) schließt aus den Ruinen auf einen Umfang von 5 geographischen Meilen.

Was die ägyptologischen Entdeckungen der neuesten Zeit über die Stadt gelehrt haben, ist nach Brugsch („Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler“ [Leipzig 1857—60], I, 175) Folgendes. Die Stadt führte mehrere Namen, die Zamstadt  oder Pa-Amen , d. h. Haus Amon's, oder den profanen Namen Apat  oder im Plural Apatu . Die beiden letzten Namen waren die Unterlage der griech. Benennungen, jener für Diospolis, und dem entsprechend für No Amon, dieser, nach Lepsius, durch Vorsetzung des weiblichen Artikels t-ape = Thebe oder genauer im Plural Thebä, die Grundlage für die ältere griech. Benennung, die Brugsch indeß in einem demotisch geschriebenen Tepe sieht. Die Stadt lag auf beiden Seiten des Nils und reichte östlich bis an die Wüste, westlich bis zu dem Libyschen Gebirge, das die Nekropolis bildete; es wurde in ihr ein Kreis von neun Göttern verehrt, ihr Nomosschutzgott Mentu war der erste derselben, daneben aber war auch dem Osiris un-nefr, und vor allem dem Amon-Ra und seiner Gemahlin Mut, nebst ihrem Kind Chensu, der hier mit Thot identisch ist, ein Cultus geweiht. Die Hauptgruppen der Denkmäler finden sich heute auf der Ostseite bei Luksor (d. h. Burg, aus elkaṣr entstanden) und nördlich davon bei Karnak.

Der südliche Theil der Tempelgruppe von Luksor, von Amenophis III. (18. Dynastie, circa 1500) gegründet, ist dem Amon mit Mut und Chensu geweiht, eine Sphinxallee verband ihn mit dem Amontempel von Karnak, und fast alle folgenden Könige haben an der Erweiterung dieser Riesenwerke gearbeitet. Westlich vom Nil lagen die Memnonien, dem Amon geweihte Bauten, die mit dem Todtencultus in Beziehung gestanden zu haben scheinen. Südlich davon wohnten die Kolchyten, die Leichenbesorger, die häufig in den griech. Contracten erwähnt werden. Nach Westen zu geht ein Thal in das Libysche Gebirge hinein und führt zu den berühmten Königsgräbern, südwestlich lag der Tempel des Ramses II., den Diodor als Grabmal des Osymandias beschreibt. Von hier aus, nach Südwesten zu, finden sich die beiden auch von Strabo erwähnten Kolossalstatuen, deren eine die klingende Memnonssäule ist. Im Süden des ganzen Ruinenfeldes liegt endlich auf der lib. Seite noch die verfallene Ortschaft Medinet-Habu, mit wohl erhaltenen Ruinen von zwei Tempeln, die Thutmosis III. (18. Dynastie) und Ramses III. (20. Dynastie) erbaut haben. Ueber Genaueres vgl. Brugsch, a. a. O. Merx.

Noah, eigentlich Noach, in der hebr. Sagengeschichte der Mann zweier Welten, welcher, aus der alten Menschheit auf wunderbare Weise über das Vernichtungsgericht der Sintflut herübergerettet, Haupt und Anfänger der neuen jungen Menschheit und in seinen drei Söhnen, Sem, Ham, Japhet, zugleich Stammvater der drei großen Völkerfamilien wurde, in welche das A. T. die ihm bekannten Bewohner der Erde zerfällt. So verbreitet die Flutsage (s. Sintflut) unter einem gewissen Kreis der alten Völker war, so kommt doch der Name Noah bei ihnen nicht weiter vor; die einzelnen Völker benannten die Helden ihrer Flutsagen auf ihre eigenthümliche Weise; den Babyloniern namentlich, deren Ueberlieferung sonst mit der biblischen am meisten Aehnlichkeit hat, hieß der ihrige Xisuthros. Nur bei den Phrygiern auf den Münzen der Stadt Apamea-kibotos aus der Zeit des Kaisers Septimius Severus und seiner Nachfolger (mit Abbildungen der Arche und anderer Embleme der Flut) findet sich auch einigemal der Name Nωε (vgl. Eckhel, Doctrina numorum veterum [Wien 1792—98], I, III, 132 fg.; F. W. Madden im Numismatic chronicle, Jahrg. 1866, S. 173—209), aber dies beruht wahrscheinlich auf der Neubelebung alter einheimischer Sagen aus der griech. Bibel, mit deren Aussprache des Namens dieses Nῶε zu auffallend übereinstimmt. Der Name Noah scheint also recht eigentlich dem hebräischen oder wenigstens einem semitischen Völkerkreis angehört zu haben, auch zugleich sehr alt zu sein, sodaß er eine sichere Deutung nicht mehr zuläßt. Denn die Deutung 1 Mos. 5, 29 beruht mehr auf einem freien Spiel mit dem Namen; die Bedeutung „Ruhe“, „Erholung“, die ihm gewöhnlich gegeben wird, hat die constante Schreibweise des Wortes im Hebräischen (ohne Vav) gegen sich; unter den vielen aufgestellten Vermuthungen ist immer noch eine der annehmbarsten die von Ewald, daß der Sinn des Namens „neu“, „frisch“ wäre.

In dem Volkskreis, in welchem dieser Name mit der Sage von ihm lebte, hat man gewiß, ähnlich wie über Henoch, einst noch viel mehr über den Mann erzählt, als uns

jetzt überliefert ist, wie wir denn nur ganz gelegentlich aus 1 Mos. 9, 20 über ihn noch erfahren, daß er einst auch als Begründer des Ackerbaues und besonders des Weinbaues, also als Anfänger einer höhern Cultur unter der Menschheit galt und verehrt wurde, ähnlich wie bei den Griechen Dionysos. Aber sein eigenthümliches Gepräge und seine große Wichtigkeit für das alttest. Religionssystem gewann sein Bild erst durch den ethischen Charakter, welcher der ganzen Flutsage sammt allem, was damit zusammenhängt, vom Mosaismus aufgedrückt wurde. Denn wenn schon die bessern heidnischen Religionen in einer so viele Geschöpfe dahin raffenden Flut nur ein Strafgericht der Gottheit über ein sehr verderbtes Geschlecht erblicken konnten, so mußte vollends im Mosaismus, welcher alle Vorkommnisse in Natur und Völkerwelt unter die Leitung eines nach Gesetzen und Zwecken der Heiligkeit wirkenden Gottes stellt, diese ethische Betrachtung der Sache die durchherrschende werden. Nur weil alles Fleisch seinen Weg verderbt und die anerschaffene Ordnung verkehrt hatte, weil die Menschen speciell unter Einwirkung dämonischer Kräfte zu einem wilden, gottvergessenen, in Sinnentaumel, Selbstsucht und Ungerechtigkeit versunkenen Geschlecht entartet waren (1 Mos. 6, 1—13; Hiob 22, 16 fg.; vgl. Jes. 24, 5. 18; Matth. 24, 38; 2 Petr. 2, 5), konnte und mußte vom Schöpfer die Vernichtung aller seiner Geschaffenen, zugleich eine Abwaschung der von Sünde und Schuld befleckten Erde (1 Petr. 3, 20) in der Wasserflut verhängt werden, und nur weil Noah, und zwar er allein mit den Seinigen, von diesem allgemeinen Sündenverderben sich noch rein gehalten hatte, konnte und mußte er mit seinen Söhnen und ihren Weibern in diesem allgemeinen Vernichtungsgericht gerettet und zum Anfänger eines neuen Geschlechts gesetzt werden, das auf neuen Grundlagen auf der rein gewaschenen Erde sich entwickeln sollte. In der That ist dies, daß er ein gerechter und unsträflicher Mann unter seinen Zeitgenossen war und mit Gott wandelte (1 Mos. 6, 9), und demgemäß auch den Verfügungen Gottes in Betreff der kommenden Wasserflut Glauben und Gehorsam leistete, der Kern dessen, was das A. T. über ihn zu erzählen weiß; aber dieses eine genügte auch, um ihn fortan unter Israeliten und Christen als ein mustergültiges Vorbild der Gerechtigkeit (Ez. 14, 14. 20; Sir. 44, 17; Weish. 10, 4) und des Glaubens (Hebr. 11, 7) oder auch eines Herolds der Gerechtigkeit und Predigers der Buße unter einem verderbten Zeitgeschlecht (2 Petr. 2, 5; Theophilus, Ad Autolycum; Sibyllinen) leuchten zu lassen. Alle weitern Einzelheiten über seine Rettung, wie er, von Gott belehrt, den großen Kasten (arca, Arche) zimmerte, von allen Thieren (mit Ausnahme der Wasserthiere) Paare nebst den nöthigen Nahrungsvorräthen darin aufnahm, während der großen Wasser mit ihnen darin erhalten blieb, sogar wie er zur Erkundung des Standes der abnehmenden Wasser den Raben und die Taube aussandte, sind Züge, welche bei jeder Vorstellung der Sache theils von selbst sich ergaben, theils in den Erzählungen der Völker ähnlich wieder vorkommen und längst so ausgebildet vorlagen. Nur die Angabe, daß er endlich mit seiner Arche auf dem Gebirge Ararat, d. h. dem Gebirge der ostarmen. Landschaft Ajrarat am mittlern Lauf des Araxes (wo unter andern auch der hohe isolirt aufsteigende Berg Masis ist), landete, ist eine in der hebr. Sage eigene Ortsbestimmung, welche mit einiger Sicherheit auf diese ostarmen. Gegend als den Entstehungsort dieser Gestalt der Sage hinzuweisen scheint. Um so eigenthümlicher und ganz und gar wieder aus dem Geist der biblischen Religion herausgeboren ist dagegen, was das A. T. über die Vorgänge mit Noah nach dem Ende der Flut zu erzählen weiß. Der gerechte Noah mit den Seinen ist nicht blos zum Lohn seiner Gerechtigkeit in dem allgemeinen Untergang verschont und gerettet worden, er soll zugleich Anfangs- und Ausgangspunkt einer neuen bessern Entwickelung im Leben der Menschheit werden, welche ein neues Verhältniß Gottes zu den Menschen in sich schließt. Beide Berichte über die Sintflut, welche im jetzigen Text ineinandergeflochten sind, sprechen sich über diesen Punkt aus, der eine ausführlicher, der andere kürzer; beide geben damit, nur jeder in seiner Weise, eine Darlegung der Gottesgedanken über die neue Menschheit. Nach dem ältern und längern Bericht (1 Mos. 9, 1—17) wird ausdrücklich der ursprüngliche Schöpfungssegen fruchtbarer Fortpflanzung und Vermehrung auch auf die Lebewesen dieser neuen Welt gelegt und dem Menschen sein Herrscherrecht über die Natur, das Recht freier Ausbeutung und Dienstbarmachung der niedern Formen des organischen Lebens für seine Zwecke, bestätigt, ja, in Anbetracht des einmal durch die Sünde in die Natur gekommenen Zwiespalts ihm sogar die Fleischnahrung, deren er im paradiesischen Stand der Unschuld nicht bedurfte (1 Mos. 1, 29), erlaubt. Aber eine geordnete dauernde Ent-

wickelung auf diesen neuen Grundlagen ist doch nur möglich und ein Rückfall in das Verderben der vom Geist wilder Mordlust beseelten alten Menschheit nur zu vermeiden, wenn auch der Mensch bei aller seiner größern Freiheit, die er hat, doch gewisse Schranken nicht übersteigt, nämlich die Heilighaltung jedes auch des thierischen Lebens durch Nichtessen des Blutes als des eigentlichen Trägers des Lebens, und insbesondere die strenge Heilighaltung des Lebens des Menschen als des göttlichen Ebenbildes, und die unnachsichtliche Sühnung jeder etwa geschehenen Antastung desselben. Will der Mensch diese unerlaßliche Schranke, als nothwendige Voraussetzung jeder Lebensordnung, achten, so will auch Gott seinerseits die jetzige regelmäßige Ordnung der äußern Natur unverbrüchlich aufrecht erhalten, nicht mehr durch Rückführung zum Chaos wie in der Flut sie unterbrechen. Vielmehr was auch immer die weitere Gestaltung der einzelnen Menschheitskreise sein und werden möge, der Schöpfer will stets in Gnade und Erbarmen ihrer gedenken und nicht mehr durch ein ähnliches Massengericht den Bestand des ganzen Menschengeschlechts vernichten. Der freundliche schimmernde Regenbogen, wenn er auf dem dunkeln Hintergrund schwerer Wetterwolken zwischen Himmel und Erde sich wölbt, soll für Gott und Menschen das Erinnerungszeichen und Unterpfand des Gnadenbundes sein, welches für ewige Zeiten zwischen der neuen Menschheit und ihrem Gott geknüpft ist. Diese Gedanken über das neue Verhältniß zwischen Gott und Menschen werden hier in der sinnigsten Weise nach einer auch sonst in der Bibel viel beliebten Darstellungsweise (s. Bund) entwickelt in der Erzählung von dem Bund, den Gott mit dem aus der Arche getretenen Noah und in ihm mit der Menschheit schloß, wobei jeder Theil Verpflichtungen übernahm und wovon eben der Regenbogen das Bundeszeichen ist, ein Bund, der auf die Gnade Gottes gegründet und unverbrüchlich nur den Anfang und das Vorbild weiterer entwickelterer und inhaltsreicherer Bundschließungen ist (Jes. 54, 9), in die Gott mit seinen Menschen einst eintreten wird. Kürzer aber nicht minder tief und schön stellt der andere jüngere Erzähler (1 Mos. 8, 20—22) das neue Verhältniß dar: Gott, von dem aus der Arche getretenen dankbaren und frommen Noah mit einem Opfer erfreut, verheißt ihm und seinen Nachkommen aus freien Stücken, die Verkehrtheit und Bosheit, welche nun einmal von den Anfängen des Menschen in ihm steckt, nicht wieder zum Grund und Anlaß einer ähnlichen Verfluchung der Erde zu machen, sondern (mit dem Vorbehalt, ihr auf andere Weise entgegenzuarbeiten) sie in Geduld und Langmuth (Röm. 3, 25. 26) zu tragen, die Naturordnung aber von Himmel und Erde, welche die Voraussetzung für das Leben der jetzigen Menschheit ist, unveränderlich zu bewahren. So ward nach beiden Erzählungen Noah Empfänger und Träger weitgehender Verheißungen göttlicher Langmuth und Barmherzigkeit als der neuen festen Grundlage der Lebensentwickelung dieser jungen Menschheit.

Gegen die erhabene Würde eines einzigartigen Gottesmannes, eines reinen Werkzeugs der göttlichen Vorsehung und eines Vertrauten der ewigen Heilsgedanken Gottes, in welcher diese Erzählungen von der Flut den Noah erscheinen lassen, sticht in seltsamer Weise ab die Erzählung von Noah's Trunkenheit, dem unkindlichen schamlosen Benehmen Ham's und dem pietätsvollen der beiden andern Söhne, Sem und Japhet (1 Mos. 10, 20—27). Wie diese Erzählung deutlich an eine ganz andere Seite des Wesens dieser alten Sagengestalt anknüpft, nämlich an Noah als Erfinder und Verbreiter des Weinbaues, so verfolgt sie auch ganz andere, nämlich volksthümliche Zwecke; um das in allen geschlechtlichen Dingen so leichtsinnige und schamlose Volk der Kanaanäer oder Phönizier schon in seinem Urstammvater Ham zu brandmarken, und das geistig edlere und für die Pflege höherer und reinerer Religion geschicktere Wesen der Semiten und Japhetiten auf diesem Hintergrund zu beleuchten, scheut sich der naive Humor dieser Volkssage nicht, selbst dem alten Gotteshelden Noah einen Flecken anzuhängen, welcher auch dadurch nicht gelöscht wird, daß er, zur vollen Besonnenheit des Geistes wiedererwacht, in der Kraft eines gotterleuchteten Urvaters Segen und Fluch über die Söhne spendet, und dadurch die künftigen Geschicke der ihm entstammenden Völkerfamilien zum voraus entscheidend bestimmt. Bei den Spätern hat ihm namentlich auch diese Erzählung den Titel eines Propheten vor dem Gesetz eingebracht.

In den paar Jahrhunderten vor und nach Christi Geburt, als auf Grund fortwährender Lesung und Auslegung der heiligen Bücher auch die Erzählungen des Pentateuchs von den Männern der Urzeit neu aufgefrischt, in farbigern und saftigern Ausfüh-

rungen viel wiedererzählt, um= und fortgebildet wurden, setzten sich auch an die einfachen Worte der Bibel über Noah viele neue Dichtungen und Märchen an. Im Buch Henoch, welches gerade die Zeit vor der Flut, den Fall der Engel und die dadurch angerichtete Verderbniß unter den Menschen zum Ausgangspunkt seiner Enthüllungen macht, und oft genug das noachische oder Flutgericht in Parallele setzt mit dem letzten Gericht am Ende des messianischen Weltlaufs, finden sich auch noch Reste einer unter dem Namen Noah's einst in Umlauf gewesenen „Offenbarung des Noah" eingefügt, namentlich Kap. 60 und 65—69. Im „Buch der Jubiläen" (Kap. 6—10; aus dem 1. Jahrh. unserer Zeitrechnung) wird neben vielem anderm Neuen dem Noah auch die Vertheilung der Erde unter seine Nachkommen und die Erfindung der Heilwissenschaft sowie der Besitz einer Bibliothek, die er dem Sem übermittelte, beigelegt (ähnlich noch bei den spätern Juden; vgl. Jellinek, Bet ha-Midrasch [Leipzig 1853—57], III, 155—160), Märchen, die dann als baare Münze zu den syrisch=arab. Historiographen übergingen. In den Sibyllinen enthalten schon die ältern Stücke viele Anspielungen auf die Noah= und Flutgeschichten; bereits im ältesten jüd. Sibyllengedicht (Oracula Sibyllina, ed. Friedlieb [Leipzig 1852], III, 826) erscheint die Sibylle als Schwiegertochter des Noah; eins der spätern christl. Gedichte (Friedlieb, a. a. O., I, 120—282) enthält eine ausführliche Neuerzählung dieser Geschichten, worin die heidnischen Mythen und Sagen über ähnliche Gegenstände in seltsamster Weise mit den alttest. Anschauungen verquickt werden. In der von mir übersetzten Schrift „Das christliche Adambuch des Morgenlandes" (in den „Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft" [Göttingen 1849—61], V, 112 fg.) ist Noah's wie der übrigen Urväter Geschichte in christlich=erbaulichem Stil aufs bunteste ausgeschmückt. Und so wucherte die freie Dichtung über ihn fort, bis die mohammedanische Verwüstung der christl. Länder des Morgenlandes auch diesem Treiben ein Ziel setzte.

In der jüd. Synagoge, bei den gesetzauslegenden Rabbinen sodann pflegte man nicht nur gern jeden gerecht lebenden Menschen einen Noahsohn zu nennen, sondern gewöhnte sich auch, unter Zugrundelegung von 1 Mos. 9, 1—17, eine Reihe von Geboten zusammenzustellen, die eigentlich jeder Mensch vor und außer dem Gesetz halten sollte, welche aber jedenfalls den an das Judenthum sich anschließenden halben Proselyten, den sogenannten Proselyten des Thores, als wohl zu erfüllende Gebote vorzuschreiben seien, und nannte sie die noachischen Gebote. Es sind deren sieben, vom Talmud an oft erwähnt, aber in dieser Zusammenstellung gewiß schon älter, nämlich Meidung 1) des Götzendienstes, 2) der Gotteslästerung, 3) des Mordes, 4) des Essens von Blut und Ersticktem, 5) der Hurerei und Blutschande, 6) des Raubes und Diebstahls, 7) des Ungehorsams gegen die Obrigkeit. Dillmann.

Nob (bei den LXX Nombâ, bei Josephus, „Alterthümer", VI, 12, 1, Nobâ), eine Stadt im Stammgebiet Benjamin (Neh. 11, 32), an der Heerstraße vom Norden her nach Jerusalem gelegen (Jes. 10, 32), so nahe bei letzterer Stadt, daß man von dort aus diese sehen konnte (Hieronymus zu Jes. 10; Talmud, Tractat Sanhedrin, f. 94 a, 95 a). Zur Zeit Saul's fand sich in Nob ein Heiligthum Jahve's ohne die Bundeslade (über dessen Priester Ahimelech s. d.). Infolge der Unterstützung des flüchtigen David durch Ahimelech wurde die Stadt selbst gebannt, d. h. alles Lebendige an Menschen und Vieh in derselben niedergemacht (1 Sam. 21, 1—9; vgl. Matth. 12, 3; Luk. 6, 3; 1 Sam. 22, 9—19). Nach dem Exil erscheint Nob wieder von Benjaminiten bewohnt (Neh. 11, 32; s. übrigens Nebo). Seitdem ist das Gedächtniß dieser Stadt aus der Geschichte verschwunden und ihre Lage unbekannt geblieben. Da der Abschnitt 1 Sam. 21, 11—16 an unrechter Stelle eingeschoben zu sein scheint (vgl. Thenius, „Die Bücher Samuels" [1. Ausg., Leipzig 1842], S. 92), so verliert die auf 1 Sam. 21, 2. 11 gestützte Vermuthung, Nob sei auf dem Wege von Gibea Saul nach Gath, also nordwestlich von Jerusalem gelegen, ihre Wahrscheinlichkeit. Andererseits kann auch das heutige Dorf El=Isawijeh, welches südwestlich von Anâta, (Anathot) und 55 Minuten nordwärts von Jerusalem am Anfang eines gleichnamigen nach Osten verlaufenden schönen Thales liegt, nicht die Ortslage des alten Nob bezeichnen, weil man von da aus wol eine Aussicht auf das Todte Meer, nicht jedoch eine solche auf Jerusalem hat (Tobler, „Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen" [Berlin 1853—54] II, 719 fg.) Mit größerer Wahrscheinlichkeit vermuthet Valentiner (in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XII, 169 fg.) die Lage des alten Nob, von wo aus das assyr. Heer den unmittelbaren Angriff auf Jeru=

salem unternehmen sollte (Jes. 10, 32), auf der nördlichen Anhöhe vor der Heiligen Stadt, von welcher der Weg ins Kidronthal hinabführt, und man in geringer Entfernung die zu den Füßen sich ausbreitende Stadt überblicken konnte, wo sich auch noch als sichere Anzeichen alter Zeit Cisternen und Gräber in den Felsen gehauen finden (s. Jerusalem).

Abgesehen von Nobah (Nobach), einer Stadt in Trachonitis, welche früher Kenath (s. d.) hieß, wird von Hieronymus noch ein anderes Nobe nicht weit von Lydda (Diospolis) erwähnt, welches ohne Zweifel einerlei ist mit dem Beit-Nûba der Kreuzfahrer und unserer Zeit, und nördlich bei Jâlo (d. i. Ajalon), an der Ebene Merdsch Ibn Omeir, auf dem Wege zwischen El-Dschîb (Gibeon) und Ramleh gelegen ist (vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], II, 368; III, 279 fg.; „Neuere biblische Forschungen" [Berlin 1857], S. 189; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], III, 518 fg., 543 fg.). Kneucker.

Nobach, s. Kenath.

Nod ist das nach unserer Urkunde östlich von Eden gelegene Land, in welches (1 Mos. 4, 16) Kain nach dem Morde flieht. Der Name, von nud abgeleitet, bedeutet Flucht, Land der Flucht, und ist symbolisch wie Eden, Land der Lust. Das Land geographisch nachzuweisen, ist ein verkehrtes Beginnen, wie bei Eden (s. d.), obwol ältere Gelehrte an Nysa oder Parthien gedacht haben, und selbst Knobel („Die Genesis" [2. Aufl., Leipzig 1860], S. 63) China ernstlich in Betrachtung zieht, während v. Bohlen die dort erbaute Stadt Hanok (Henoch) mit der nordind. Stadt Kanoge (Kinaug; vgl. Abulfedae historia anteislamica, ed. Fleischer [Leipzig 1831], S. 172; Marâsid, ed. Juynboll [Leyden 1854—59], II, 456) gleichstellen zu können glaubte (vgl. Tuch's „Commentar über die Genesis", 2. Aufl., besorgt von Arnold und Merx [Halle 1871], S. 88). Das Richtige über Nod bietet Tuch (a. a. O.): „Der bedeutsame Zug liegt in dem «östlich von Eden», der sich durch die Tradition ergänzt, daß die gesegneten Nachkommen der ersten Menschen sich nach Westen wenden. Im Osten von Asien läßt der Westasiat sich die Nachkommen Kain's ausbreiten und blickt im Selbstgefühl seiner Würde herab auf jene Völker, die vom vertriebenen und verfluchten Brudermörder abstammen. Ist dies die Idee, so verliert die Bemühung, Nod in der bekannten Länderkunde nachzuweisen, an Interesse." Merx.

Nodab, 1 Chron. 5, 19 neben den ismaelitischen Stämmen Jetur und Naphisch (vgl. 1 Mos. 25, 15; 1 Chron. 1, 31) genannt, und daher wahrscheinlich Name eines zu diesen gehörigen Stammes; er kommt aber in dem Verzeichniß der zwölf Söhne des Ismael (s. d.) nicht vor und ist unbekannt geblieben. Schenkel.

Noomi, s. Naomi.

Noph (Jes. 19, 13), eine ägypt. Stadt, von den LXX hier und Jer. 2, 16; 46, 14; 44, 1; Ez. 30, 13. 16 (hier mit Textvariante im Hebräischen) als Memphis erklärt, was anzufechten kein Grund vorliegt, wofür hingegen alles spricht, da Noph Verkürzung aus nofre ist und Memphis (s. d.) selbst ägyptisch Men-nophre, d. i. Wohnung des Glücks, hieß. Merx.

Nophach, eine Stadt der Moabiter jenseit des Jordans (4 Mos. 21, 30), vielleicht einerlei mit Nobach (4 Mos. 32, 34; Richt. 8, 11), aber wahrscheinlich verschieden von einem andern Nobach (d. i. Kenath [s. d. und Karkor], 4 Mos. 32, 42; vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 291, Anm. 4). Etwa zwei Stunden nordwestlich von Ammân (d. i. Rabbath-Ammon = Philadelphia) liegen die Ruinenorte Dschebeiha (s. Jogbeha) und Nowâkis (En-Naweikis; vgl. Burckhardt, „Reisen in Syrien", deutsch von Gesenius [Weimar 1823—24], I, 618 fg.; Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 922). Das letztere könnte Nobach sein. Kneucker.

Nordwind, s. Winde.

Nubien, s. Chub und Libyen.

Nüchternheit, diejenige Eigenschaft, welche den Gegensatz zur Berauschung und der dadurch herbeigeführten physischen und moralischen Betäubung bildet. Daher kommt der Begriff im N. T. öfters im sittlichen Sinne von der geistigen und gemüthlichen Klarheit und Besonnenheit im Gegensatz zur Verworrenheit und Schwärmerei vor. Jesus hatte nicht nur für seine eigene Person ein Vorbild dieser Klarheit und Besonnenheit gegeben, indem er alle Verlockungen zum schwärmerischen Misbrauch seiner außerordentlichen Gaben entschieden zurückwies (s. Versuchung), sondern er hatte auch seine Jünger noch kurz vor

seinem Hingang ernstlich zum Beharren in derselben ermahnt (Luk. 21, 34). Wie der letztere Ausspruch zeigt, so empfahl Jesus namentlich auch die leibliche Nüchternheit, d. h. die Vermeidung jeder körperlichen Erregung durch geistige Getränke und „Nahrungssorgen", weil Uebermaß im Essen und Trinken leicht eine Quelle geistiger und gemüthlicher Ueberreizung wird. Bei der außerordentlichen Erregung, in welche die neue Ideenwelt des Christenthums die ersten Christengemeinden versetzte, war die Ermahnung zu einer nüchternen, d. h. klaren und besonnenen, Auffassung und Beurtheilung aller Verhältnisse dringend nothwendig. Einen großen Mangel an Nüchternheit legte insbesondere die Gemeinde zu Thessalonich (s. d.) an den Tag hinsichtlich ihrer Erwartungen von der Wiederkunft Christi, welche ihre Mitglieder zur Arbeitseinstellung veranlaßt hatten (2 Thess. 1, 2 fg.; 3, 6 fg). Daher die ernstliche Mahnung des Apostels, daß sie sich „ernüchtern" möchten (1 Thess. 5, 6 fg.). Auch der Verfasser des 1. Petrusbriefs fand sich bewogen, insonderheit mit Rücksicht auf die gespannte Erwartung der Wiederkunft Jesu seine Leser zur Nüchternheit zu ermahnen (1 Petr. 1, 13; 4, 7; 5, 8); eine erregte Stimmung war in den Empfängern dieses Briefs vornämlich auch durch die über sie ergangenen Verfolgungen hervorgerufen worden. Der Verfasser der Pastoralbriefe (s. d.) fordert die Nüchternheit als unerlaßliche Eigenschaft von dem Bischof (Gemeindevorsteher), wol zunächst im eigentlichen Sinne, da das sittliche Verhalten der Gemeindevorsteher zu seiner Zeit vielfach ein sehr anstößiges war (1 Tim. 3, 2 fg.; Tit. 2, 2 fg.), wogegen der Ausdruck „sich ernüchtern" 2 Tim. 2, 26 im bildlichen Sinne mit Beziehung auf die Irrlehrer zu verstehen ist, deren geistiger Zustand mit einem Rausch verglichen wird, wozu jedoch das Bild von der Schlinge („sich ernüchtern aus der Schlinge des Teufels") nicht paßt. Schenkel.

Numenius, d. i. Neumond, im Sinne „der am Neumond Geborene", ist ein griech. Eigenname. So hieß ein Jude, der Sohn eines Antiochus, der mit einem Antipater, dem Sohn eines Jason, vom Hohenpriester Jonathan und dem Synedrium nach Rom und Sparta geschickt wurde, um mit beiden Staaten das Freundschaftsbündniß zu erneuern. Die Gesandtschaft wurde wohl aufgenommen (1 Makk. 12, 1—18; 14, 22 fg.; Josephus, „Alterthümer", XIII, 5, 8). Nachher wurde Numenius vom Makkabäer Simon zu gleichem Zweck nach Rom geschickt, wobei er einen goldenen Schild als Ehrengeschenk überbrachte. Der Erfolg war günstig (1 Makk. 14, 24; 15, 15). Fritzsche.

Nun, auch einmal **Non** gesprochen (1 Chron. 7, 27), war der Name des Vaters des Josua, des Nachfolgers Mose's in der Feldherrnwürde, der selbst deshalb im Pentateuch, im Buch Josua und sonst den Beinamen „Sohn Nun's" führt. Ueber seine persönlichen Verhältnisse ist uns im übrigen nichts bekannt. Die LXX sprechen den Namen **Naue** aus, was wol in letzter Linie nicht sowol auf einen blosen Schreibfehler, als vielmehr auf eine wirkliche andere Aussprache des Namens, der sie folgten, zurückgeht. Schrader.

Nuß ('ëgóz). Von einem Nußgarten im Thalgrunde redet der Dichter des Hohenliedes (Kap. 6, 11); sonst wird der Nußbaum in der Bibel nicht weiter erwähnt, während der Talmud dies häufig thut. Aus Mischna (Maaseroth I, 2) erfahren wir, daß man den Ertrag an Nüssen ebenfalls habe verzehnten müssen. Haine von majestätischen, 40—70 Fuß hohen Nußbäumen sind eine Hauptzierde der Thäler des Libanon. Ebenso schmücken unabsehbar lange Alleen dieser Bäume das Weichbild von Damaskus (vgl. meine „Wanderungen durch Palästina" [Zürich 1865], S. 376). Als ich Ende April 1863 nach dieser Stadt wanderte, standen die Nußbäume, die als natürliche Colonnade an den Säumen des Weges sich hinzogen, alle in Blüte. Die reife Frucht bricht man im August. In den höhern, rauhen Winden ausgesetzten Gegenden Palästinas und Syriens vertritt die Juglans regia (d. h. eben der Walnußbaum) die Stelle des Oelbaumes. In Judäa beobachtet man den Baum seltener, und gänzlich ist er aus der Ebene Genezareth verschwunden, wo er nach Josephus („Jüdischer Krieg", III, 10, 8) einst mit der Palme zugleich aufwuchs. Doch kommt er im benachbarten Hattin wie auch in andern galil. Bezirken noch vor, weit häufiger aber erscheint er in Syrien. Unter dem Waldreichthum Gileads prangt ebenfalls mancher riesige Walnußbaum mit großem dunkeln Laub an den weit ausgestreckten Aesten. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 413 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, II, 218, 595 fg.; III, 87, 113, 203, 277, 1349 u. a. Furrer.

Nymphas, wol so viel als Nymphodorus, erscheint Kol. 4, 15 als angesehener Christ in Laodicea, in dessen Wohnung Christenversammlungen abgehalten wurden. Aus der obigen Stelle geht hervor, daß solche christl. Privatversammlungen (vgl. auch 1 Kor. 16, 19; Röm. 16, 5; Phil. V. 2) neben den allgemeinen Gemeindeversammlungen sich gebildet hatten; denn Paulus entbietet zunächst Grüße an sämmtliche Laodicener und nachträglich erst an die Hausgemeinde des Nymphas. Dabei ist jedoch die Begrüßung keineswegs (wie Chrysostomus und andere zu Kol. 4, 15 annehmen) lediglich auf die Familie des Nymphas zu beschränken; die Hausgemeinde umfaßte einen größern Kreis. Schenkel.

O.

Obadja (d. i. Diener Jahve's, ähnlich dem arab. Abdallah) kommt als Name verschiedener Personen vor (1 Kön. 18, 3; 2 Chron. 17, 7; 34, 12), zu reden ist hier aber nur von einer, nämlich vom Propheten dieses Namens, dessen Buch, blos aus einem Kapitel bestehend, in der Reihe der Kleinen Propheten den vierten, beziehentlich (nach der Anordnung der LXX) den fünften Platz einnimmt. Gegenstand seiner Weissagung ist Edom, das an Juda gefrevelt, als Feind sich bewiesen hat (V. 10 fg.) und für seinen Hochmuth gezüchtigt werden soll (V. 8 fg.), gleich den andern heidnischen Völkern (V. 15, 16), während Israel zu Macht und Ansehen kommen wird (V. 17 fg.).

Ueber die Zeit, wann Obadja auftrat, findet sich im Buch selbst keine nähere Angabe, wir sind also für die Bestimmung derselben auf den Inhalt des Buches selbst angewiesen. Wenn wir nun V. 10—14 mit Jes. 34; 63, 1—6; Ps. 137, 7. 8; Mal. 1, 4. 5 vergleichen, so kann kein Zweifel sein, daß unser Prophet die chald. Katastrophe als Vergangenheit hinter sich hat. In jener für Juda so schrecklichen Zeit waren es die Edomiter, die mit den Chaldäern liebäugelten, über Jerusalems Fall frohlockten, flüchtige Judäer mishandelten und aus dem Unglück des Nachbarvolkes Nutzen zogen, indem sie entvölkerte Grenzgebiete Judas sich aneigneten. Wir wissen aus den oben angeführten exilischen und nachexilischen Schriftstücken, daß von jener Zeit an die alte Feindschaft zwischen Juda und Edom sich zum grimmigsten Haß steigerte, der auf seiten Judas sich in gleich wilden Verwünschungen und Flüchen Luft machte wie gegen Babel. Ebenso kann für den Unbefangenen kein Zweifel sein, daß Obadja der Stimmung und dem schriftstellerischen Charakter seiner Weissagungen nach jünger ist als Jeremia, daß er der Nachahmer Jeremia's (Kap. 49, 7—22) und Joel's ist, nicht, daß umgekehrt Jeremia unser Buch als ein schon vorhandenes benutzt hat. Wenn nun, als unser Prophet schrieb, die Chaldäer (welche gar nicht genannt werden) offenbar schon bestraft, Jerusalem und Juda wieder bewohnt waren und nur einzelne Theile Israels noch in der Verbannung lebten (V. 19, 20), so kann unser Prophet erst längere Zeit nach dem babylonischen Exil aufgetreten sein. Die Ansicht Hitzig's, daß er an das Ende des 4. Jahrh. v. Chr. gehöre, hat namentlich an V. 20 einen festen Halt und kein entscheidendes Argument gegen sich. Steiner.

Obal war nach 1 Mos. 10, 28 ein Sohn Joktan's, d. h. ein Völkerstamm Südarabiens, dessen Wohnsitz leider nicht mehr mit Sicherheit nachgewiesen werden kann. 1 Chron. 1, 22 wird der gleiche Name Ebal zugesprochen. Steiner.

Obed, d. i. Diener, nämlich Gottes, ist ein häufiger Name altteft. Personen. Schon der Stammvater des Davidischen Geschlechts führte denselben (Ruth 4, 17). Sonst begegnen wir ihm noch 1 Chron. 2, 37; 11, 47; 26, 7; 2 Chron. 23, 1. Schrader.

Obededom, d. i. Diener Edoms, Name eines Gathiters, in dessen Hause David eine Zeit lang die Bundeslade beließ (2 Sam. 6, 10. 11; 1 Chron. 15, 24; 16, 38). Nach den letztern Stellen war derselbe ein Levit; das Gath, woher er stammte, war also wol Gath-Rimmon, welches eine Levitenstadt war (Jos. 21, 24). Schrader.

Oberster, s. Krieg, Kriegskunst, Kriegsheer.

Oboth, d. i. Schläuche, eine Haltstation der Israeliten auf ihrem Zug nach Kanaan, die sich bisjetzt nicht näher bestimmen läßt. Da jedoch die Israeliten vom Berge Hor und zunächst von Punon (Phunon, s. d.) dahin und von da zu den „Steinhaufen der

Gegenhöhen" (s. Abarim) an der Ostgrenze Moabs gelangten (4 Mos. 21, 10. 11; 33, 41—44), so ist Oboth jedenfalls nordöstlich von Phunon, vielleicht schon nördlich vom „Bach der Heide", dem heutigen Wadi el-Ascha, zu suchen. Kneucker.

Obrigkeit. Unter Obrigkeit versteht man solche Personen, welche in irgendeiner Beziehung und in einem engern oder weitern Kreis zur Regierung des Staats mitwirken, und daher in dem Staat eine gebietende Stellung einnehmen. Das ist auch der Sinn, in welchem dieses Wort durchweg in der H. Schrift gebraucht wird, mit Ausnahme von wenigen Stellen, wo es in der Luther'schen Bibelübersetzung als Bezeichnung einer der verschiedenen Ordnungen, in welche sich die Juden die Gesammtheit der Engel vertheilt dachten (Kol. 1, 16; 2, 10; 1 Kor. 15, 24), und des in der Welt wirksamen und als persönlich vorgestellten bösen Princips (Obrigkeit der Finsterniß, Kol. 1, 13) vorkommt.

Da ihrem Begriff zufolge die Obrigkeit den Staat zur Voraussetzung hat, so konnte bei den Israeliten die Entwickelung eines obrigkeitlichen Standes nur insoweit und insofern stattfinden, als sich die Genossenschaft derselben zu einem Staat ausbildete. In dem patriarchalischen Zeitalter ist von Obrigkeiten bei ihnen noch nicht die Rede. Hier finden wir sie noch in dem primitivsten Zustand als Familiengenossenschaft. Der Hausvater concentrirt in seiner Person alle Gewalten: er ist Oberhaupt der Familie und zugleich ihr Priester, Richter und Anführer im Krieg. Zur Zeit ihrer Niederlassung in Aegypten sind die Hebräer bereits zu einem Stamm angewachsen, der aber aus einzelnen Familien zusammengesetzt ist, von welchen jede unter ihrer eigenen patriarchalischen Autorität steht. Wie sich später die gesellschaftlichen Verhältnisse der Israeliten in Aegypten gestalteten, ist nicht genau bekannt. Bei dem Auszug aus diesem Lande finden wir alle Gewalten des unterdeß zu einem Volk angewachsenen hebr. Stammes vereinigt in Mose (s. d.). Der große Befreier dieses Volkes ist Mittler zwischen ihm und der Gottheit; er ist Organ Gottes, daher Prophet, er ist Gesetzgeber im Namen Jahve's, er ist Richter und Anführer des Volkes auf seinen Wanderzügen und in seinen Kriegen. Schon finden wir aber in dem Volk das Institut der Aeltesten (2 Mos. 24, 1. 9), welches sich naturgemäß aus der Ehrfurcht vor dem Alter entwickelt zu haben scheint. Unvermögend die ganze aus der Concentration aller Gewalten erwachsene Last zu tragen, wählte Mose aus der Gesammtheit der Aeltesten 70 Männer, die ihm bei der Regierung des Volkes beistehen sollten (4 Mos. 11, 16). Außerdem wird ihm die Einsetzung von Ortsrichtern zugeschrieben (5 Mos. 16, 18), welche späterhin, einigen Andeutungen zufolge, aus den Aeltesten der Städte bestanden und unter den Thoren zu Gericht saßen (5 Mos. 21, 19; 22, 15; 25, 7).

In der anarchischen Richterzeit verfielen mit der ganzen dem israelitischen Volk ertheilten Verfassung auch diese obrigkeitlichen Institute. Die höchste richterliche Gewalt ging auf diejenigen Männer über, welche in Zeiten schwerer Bedrängniß von gewaltigem Enthusiasmus getrieben sich an die Spitze des Volkes oder doch einzelner Stämme desselben stellten und ihm auf einige Zeit hin seine Unabhängigkeit erkämpften. Die meisten von ihnen traten nach einiger Zeit wieder in den Privatstand zurück, scheinen aber dennoch auch späterhin sich bei dem Volk in Ansehen erhalten und einen nicht unbedeutenden Einfluß ausgeübt zu haben. Unter den Rettern der Nation treffen wir merkwürdigerweise auch ein Weib, die auch als Dichterin ausgezeichnete Debora, an, deren richterliches Verdienst (Richt. 4, 4) gepriesen wird. Eine geordnetere Rechtspflege trat indeß erst durch die von Samuel eingeführten jährlichen Rundreisen ein (1 Sam. 7, 16). Indeß kam es im Zeitalter der Richter noch nicht zur Entwickelung eines geordneten obrigkeitlichen Standes. Dieser begann erst mit der Einführung des Königthums (s. d.).

Die in frühen Zeiten schon bei den Israeliten aus der theokratischen Auffassung ihres Verhältnisses zu Gott entsprungene Ueberzeugung, daß Jahve der höchste Regent des Volkes sei, erhielt sich in allen folgenden Zeiten. Ihr entsprechend betrachteten sie das ganze Institut der Obrigkeit als ein auf göttlicher Anordnung beruhendes. Diese Vorstellung spricht sich in den alttest. Stellen aus, wo gesagt wird, daß Gott befohlen habe, Richter einzusetzen (5 Mos. 16, 18) oder selbst Richter eingesetzt habe (5 Mos. 1, 13). Niemand zweifelte daran, daß alle obrigkeitliche Gewalt eine von Gott verliehene sei. Alle Gewalthaber des Volks, Mose, Josua, Samuel, Saul, David, galten als von Gott berufen. Man war überzeugt, daß er das Königthum verleihe, wem er will (Dan. 4, 14), und daß die Könige durch seine Weisheit regieren (Spr. 8, 15). Alle Fürsten und Richter der Nation erschienen dem Israeliten als Repräsentanten Gottes, weshalb er keinen An-

stand nahm, das Gericht, das sie zu halten hatten, als ein Gericht Gottes darzustellen (2 Mos. 22, 9; 5 Mos. 1, 17), ja, sogar das Wort, mit welchem er die Gottheit bezeichnete, auf sie zu übertragen (Ps. 82, 6: „Ich habe gesagt: «Götter seid ihr, und Söhne des Höchsten ihr alle; doch wie Menschen sollt ihr sterben und wie einer der Fürsten fallen»"; vgl. Joh. 10, 35). Aus diesen Begriffen von der obrigkeitlichen Gewalt leitete man die Heiligkeit der Pflichten ab, welche Fürsten und Richter zu erfüllen hatten, namentlich bei ihren Entscheidungen ohne Ansehen der Person zu Werke zu gehen (5 Mos. 1, 17) und den Gesetzen der Billigkeit und Milde Rechnung zu tragen (Spr. 19, 12: „Wie Löwengebrüll ist der Zorn des Königs, aber wie Thau auf Gras sein Wohlgefallen (seine Güte)." Allein ungeachtet dieser erhabenen Vorstellung von der obrigkeitlichen Würde und den aus ihr entspringenden Verpflichtungen scheinen bei den Israeliten Gewalthaber und Richter ihre Obliegenheiten nur allzu oft schmählich verkannt zu haben. Bittere Klagen über die Parteilichkeit und Bestechlichkeit der Richter kommen in den prophetischen Schriften jeden Augenblick vor (z. B. Jes. 1, 23; 5, 23; 10, 1 fg.; Jer. 22, 3; Am. 4, 1; 5, 12; 6, 12; Mich. 3, 11; 7, 3; Sach. 7, 9; vgl. Spr. 18, 10; 24, 23) und werden bestätigt durch die vielen Erzählungen des A. T., die von der Ungerechtigkeit israelitischer Fürsten ein lautes Zeugniß ablegen.

Wenden wir uns nun von dem A. zu dem N. T., so begegnet uns in diesem eine Stelle, welche für die Erkenntniß des christl. Begriffs von dem Wesen der Obrigkeit als wahrhaft classisch zu betrachten ist. Es ist der Abschnitt des Römerbriefs Kap. 13, 1—8, in welchem es sich Paulus zum eigentlichen Zweck setzt, den Christen eine gewissenhafte und willige Unterwerfung unter die bestehende Obrigkeit aufs dringendste ans Herz zu legen. Den hohen Ernst, mit welchem der Apostel die Christen zur Erfüllung dieser Pflicht ermahnt, begreifen wir leicht aus den Verhältnissen der damaligen Zeit. Bekanntlich war damals die Stimmung der Juden gegen die röm. Obrigkeit eine sehr gereizte. Wie leicht konnte es da geschehen, daß die Judenchristen, welche sich ja noch nicht völlig von ihrer väterlichen Religion getrennt hatten, sich zur Widersetzlichkeit gegen diese Obrigkeit verleiten ließen. Ein solcher Ungehorsam war sogar von allen Christen zu befürchten, weil das ganze Christenthum vermöge seiner wesentlichsten Grundsätze und seiner auf die vollkommene sittliche Umbildung des ganzen gesellschaftlichen Zustandes abzweckenden Tendenzen mit der so tief in das Verderbniß der damaligen Zeit verstrickten röm. Regierung in der entschiedensten Opposition stand, und außerdem die von Paulus so stark betonte Lehre von der christl. Freiheit leicht zu einem den Gesetzen des Landes widerstrebenden Verhalten misbraucht werden konnte.

Diese Pflicht der gewissenhaften Unterwerfung unter die bestehende Obrigkeit motivirt Paulus zunächst durch den Grundsatz, daß die Obrigkeit als Institut auf einer göttlichen Anordnung beruht: „Wer sich wider die Obrigkeit setzt, der widerstrebt Gottes Ordnung" (Röm. 13, 2). Dieser Grundsatz, den wir bereits im A. T. angetroffen haben, verdient unsere volle Zustimmung, weil ja, gleichwie der Staat, so auch die Obrigkeit ein natürliches Erzeugniß des dem Menschen unauslöschlich inwohnenden und daher nothwendig auf den höchsten Urheber seiner Natur zurückzuführenden Bedürfnisses der gesellschaftlichen Coexistenz ist. Erblicken wir in der Obrigkeit, wenn wir sie von dieser Seite her betrachten, ein in einer göttlichen Anordnung begründetes Institut, so erscheint sie uns von einer andern Seite her als beruhend auf einer menschlichen Ordnung, was Petrus anerkannte, wenn er (1 Petr. 2, 13) den Christen zur Pflicht machte, aller menschlichen Ordnung unterthan zu sein. (Diese von Luther befolgte Uebersetzung der in dem griech. Text vorkommenden Worte kann sprachlich gerechtfertigt werden und paßt auch allein in den Context. Sie ist daher der von de Wette in Schutz genommenen „aller menschlichen Creatur" vorzuziehen; vgl. Huther zu 1 Petr. 2, 13.) Menschlich ist ja das Bedürfniß des gesellschaftlichen Zusammenlebens, aus welchem sie entspringt, und die ihr zustehende Macht nebst der Bestimmung der Kreise, innerhalb welcher sie dieselbe auszuüben hat, verdankt sie dem, wenn auch anfangs nur einem dunkeln Drang folgenden Willen der Gesellschaft, der sie angehört.

An diesen ersten, zur Begründung der Pflicht der gewissenhaften Unterwerfung unter die Landesobrigkeit angeführten Grund knüpft Paulus einen zweiten: „Es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist (eigentlich die bestehenden Obrigkeiten), da ist sie von Gott verordnet" (Röm. 13, 1). Offenbar will er hiermit sagen, daß die Obrig-

keit nicht nur im abstracten Sinn und als Institut von Gott ist, sondern, daß Gott es ist, welcher jeder concreten Obrigkeit, allen wirklich bestehenden obrigkeitlichen Personen, ihre höhere oder niedere Stellung im Staat angewiesen hat. Auch dieser Grund, der uns ebenfalls schon im A. T. begegnet ist, kann nicht bestritten werden. Er schöpft seine Wahrheit aus dem Begriff der göttlichen Vorsehung. Können wir nicht daran zweifeln, daß alle menschlichen Lebensereignisse unter der Leitung Gottes stehen, so müssen wir auch annehmen, daß ohne seinen Willen und seine Mitwirkung niemand zu einem obrigkeitlichen Amt gelangen kann. Mag es auch sein, daß man sich auf dem Wege der Gewalt, der Treulosigkeit und des Verraths in dieses Amt eingedrängt hat, und daß der Besitz desselben eine offenbare Usurpation ist, so müssen wir doch, wenn wir den Begriff der göttlichen Vorsehung nicht aufgeben wollen, an der Ueberzeugung festhalten, daß der Erfolg der zu diesem Zweck angewandten Mittel von einer göttlichen Fügung abhing, deren Absichten wir freilich in den meisten Fällen nicht zu enträthseln im Stande sind, von denen wir aber gewiß sein können, daß sie aus eben der unendlichen Weisheit und Güte Gottes fließen, die überhaupt das Princip seiner Vorsehung sind.

Aus den beiden angeführten Gründen schließt der Apostel, daß die Obrigkeit eine Dienerin Gottes und dazu bestimmt ist, die ihr verliehene Gewalt zur Handhabung der öffentlichen Gerechtigkeit zu gebrauchen. Nicht umsonst sei ihr die Strafgewalt (das Schwert) übertragen; sie äußere dieselbe aber nur gegen die Uebelthäter. Die, welche sich des Guten befleißigten, hätten von ihr nur Lob zu erwarten. Auf die casuistische Frage: ob auch solche Obrigkeiten, die ihre Gewalt auf eine ihrer Bestimmung widersprechende Weise und zum Verderben der Menschen gebrauchen, noch als Dienerinnen Gottes anzusehen seien, und welche Stellung der Christ ihnen gegenüber einzunehmen habe, läßt sich der Apostel nicht ein. Wir irren uns aber gewiß nicht, wenn wir vermuthen, daß er diese Frage, wenn er sie sich aufgeworfen hätte, dahin würde beantwortet haben, daß auch eine ungerechte, tyrannische Obrigkeit, solange sie die ihr angewiesene Stellung im Staat noch einnimmt und die ihr verliehene Gewalt besitzt, als Werkzeug Gottes anzusehen, und daß es auch in diesem Fall Pflicht des Christen sei, ihren Verordnungen Gehorsam zu leisten, daß er jedoch diese Pflicht des Gehorsams an die Bedingung geknüpft haben würde, daß sie nichts vorschreibe, was gegen die ausdrücklichen Gebote Gottes und das Gewissen ist. Denn solchen Geboten gegenüber, welche den heiligen Willen Gottes und das Gewissen verletzen, galt es bei den Aposteln als Grundsatz, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen (Apg. 4, 19; 5, 27).

Zurückblickend auf die angeführten Gründe bezeichnet der Apostel die Unterwerfung unter die Obrigkeit als eine sittliche Nothwendigkeit (Röm. 13, 5); aber mit der ihm eigenen Feinheit des moralischen Gefühls setzt er hinzu: Nicht blos aus Zwang und um der ihm angedrohten Strafe zu entgehen, solle der Christ sich gegen die Obrigkeit gehorsam erweisen, sondern um des Gewissens willen, d. h. aus schuldiger Ehrfurcht vor ihr als Dienerin Gottes und in aufrichtiger Anerkennung der ihr von Gott angewiesenen Bestimmung zur Handhabung der öffentlichen Gerechtigkeit.

Zur Bestätigung des aufgestellten Grundsatzes von der pflichtmäßigen Unterwerfung unter die bestehende Obrigkeit, als Werkzeug Gottes, erinnert Paulus (Röm. 13, 6) die röm. Christen daran, daß sie ja diese Pflicht selbst anerkennten, indem sie ohne Widerstreben die ihnen auferlegten Steuern bezahlten, und knüpft hieran die Ermahnung, auch fernerhin jedermann zu entrichten, was sie ihm schuldig wären, es seien Steuern oder Zoll oder Ehre, und niemand nichts schuldig zu bleiben als die Liebe, weil diese sich nie vollständig abtragen lasse, insofern sie eine permanente Pflicht ist und alle Gebote des Gesetzes umfaßt. (Die Luther'sche Uebersetzung von Röm. 13, 6: „Derhalben müsset ihr auch Schoß geben; denn sie sind Gottes Diener, die solchen Schutz sollen handhaben", ist sicherlich unrichtig. Der eigentliche Sinn des Textes ist: „Deswegen bezahlt ihr auch Steuern; denn sie sind Gottes Beamte, die eben dieses [ihres Amtes] warten"; vgl. de Wette zu Röm. 13, 6.)

Eine ganz ähnliche Ermahnung zur Unterwerfung unter die bestehende Obrigkeit findet sich 1 Petr. 2, 13; nur daß hier wie oben die obrigkeitliche Institution als menschliche Ordnung bezeichnet und als Motiv der schuldige Gehorsam gegen den Herrn angeführt wird.

Eine Erwähnung verdient noch die 1 Tim. 2, 1 fg. enthaltene Ermahnung an die Christen, wie für alle Menschen so auch für alle Obrigkeiten Fürbitte bei Gott einzulegen, um unter ihrer Herrschaft ein ruhiges und stilles Leben zu führen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit. Bruch.

Obstbau. Dieser stand bei den Israeliten in großer Blüte und war eine Hauptgrundlage ihrer bäuerlichen Wohlhabenheit. Baumgärten schmückten die Umgebung von Dörfern und Städten und durften nach dem spätern israelitischen Kriegsrecht nicht einmal bei Belagerungen fester Plätze zerstört werden (5 Mos. 20, 19), während in frühern Zeiten die feindliche Wuth dieselben nicht verschonte (2 Kön. 3, 25). Den reichsten Gewinn brachte die Frucht der Oel- und Feigenbäume. Aber im Herbst pflückte man auch Mandeln und Granaten, in kühlern Gegenden Walnüsse, in den heißen Niederungen Maulbeerfeigen, im tropischen Jordanthal wie bei Engedi am Todten Meer Datteln. Sehr wahrscheinlich pflegte man schon in vorexilischer Zeit an den milden Küstenstrichen Pomeranzen- und Citronenbäume, deren goldfarbige Früchte, weil nicht gleichzeitig reifend, vom Spätherbst bis März zur Labung sich darbieten (vgl. HL. 2, 5). Heutzutage fehlt es in Palästina auch nicht an Birn- und Aepfelbäumen, und zumal in den Hochthälern des Antilibanon gedeihen sie in ungemeiner Menge. Die herrlichen Obstbaumhaine rings um Damaskus bestehen vorherrschend aus Aprikosenbäumen.

Von neugepflanzten Obstbäumen mußte der israelitische Bauer die Frucht der drei ersten Jahre als Vorhaut behandeln, d. h. wegthun, und die Früchte des vierten Jahres als Erstlingsgabe Jahve weihen (3 Mos. 19, 23 fg.), sodaß er erst den Ertrag des fünften Jahres für sich benutzen konnte. Die erste Frucht gebührte nach allgemein religiösem Grundsatz bei Israel dem allmächtigen Geber (s. Erstlinge). Doch erst im vierten Jahre tritt ein neugepflanzter oder oculirter Baum ins Stadium seiner Fruchtbarkeit; ja, beim Oelbaum geht es noch viel länger. Irrigerweise hat man die Vorschrift des Gesetzes, anstatt auf religiöse, auf landwirthschaftliche Gründe zurückführen wollen. Furrer.

Ochse, s. Rindvieh.

Ofen. Obschon das Land der Hebräer unter einem milden Himmel liegt, ist in der kältern Jahreszeit eine künstliche Erwärmung durch ein in der Wohnung angemachtes Feuer doch erwünscht. Die vornehmen Hebräer, die schon früh besondere Sommer- und Winterzimmer hatten (Richt. 3, 20; Jer. 36, 22; Am. 3, 15), heizten letztere mittels eines Feuertopfes ('Ah), der noch im heutigen Orient aus gebranntem Thon mitten im Zimmer in einer Vertiefung steht; wenn das Feuer abgebrannt hat, wird ein viereckiges Gerüst mit einem Deckel darübergesetzt und mit einem Teppich bedeckt, welcher die Wärme zusammenhält. Der hebr. Ofen (Tanur, eigentlich Feuerherdstätte, Hos. 7, 4), welcher zum Backen als Backtopf (3 Mos. 2, 4) oder Backofen (3 Mos. 26, 26) diente, bestand aus einem krugartigen, etwa 3 Fuß hohen Gefäß, dessen Seitenwände durch angemachtes Feuer erhitzt wurden, um Teigfladen daran zu kleben und sie gar werden zu lassen (s. Backen und Aschkuchen).

Die Bibel bedient sich häufig des Ofens als Sinnbildes der von Wein und Wollust erhitzten Menschen (Hos. 7, 4. 6. 7), der Fieberhitze (KL. 5, 10), des Jüngsten Tages (Mal. 3, 19), der gänzlichen Vernichtung (Ps. 21, 10), des Elends und Trübsals (5 Mos. 4, 20; 1 Kön. 8, 51; Jes. 48, 10; Jer. 11, 4), der Prüfung und Läuterung (Ps. 27, 21), mit Beziehung auf das Schmelzen und Läutern der Metalle (s. d. und Handwerke). Nach dem biblischen Sprachgebrauch ist ein dampfender Ofen und Feuerflamme (1 Mos. 15, 17) Symbol der Gegenwart Gottes. Als Lebensstrafe benachbarter Völker wird das Verbrennen in einem Feuerofen (Dan. 3, 6 fg.; 8, 6 fg.; Geb. As. 25, 46 fg.; St. z. Dan. 51, 88 fg.) erwähnt, was nach Chardin (Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient, ed. Langlès [Paris 1811], VI, 218) noch im neuern Persien vorgekommen sein soll.

Der Ofenthurm (Neh. 3, 11; 12, 38) ist der Name eines Thurmes an den Mauern Jerusalems, wo Backöfen standen, die wahrscheinlich zum öffentlichen Gebrauch dienten. Roskoff.

Offenbarung. Die Religion ist an und für sich etwas Geheimnißvolles, weil sie auf der Gemeinschaft des Endlichen mit dem Unendlichen beruht, und das Unendliche als solches von dem Endlichen nicht begriffen werden kann. In dieser Thatsache ist das Bedürfniß des menschlichen Geistes begründet, das an sich nicht schlechterdings erkennbare

Göttliche wenigstens beziehungsweise zu erkennen, d. h. soweit der menschliche Geist mit seinem begrenzten Fassungsvermögen darauf angelegt ist. Nach der biblischen, auf Erfahrung beruhenden Voraussetzung ist die Erkenntniß Gottes und seiner Beziehungen zur Welt nicht von der Initiative des Menschen abhängig, d. h. der Mensch vermag Gott nicht aus sich selbst, d. i. durch eigene Kraft, zu erkennen, sondern Gott gibt sich ihm vermöge seines Gnadenwillens zu erkennen; er erschließt dem menschlichen Geist beziehungsweise sein Wesen und Wirken; er offenbart sich ihm. Demzufolge ist die göttliche Offenbarung Selbstoffenbarung Gottes, bedingt durch einen freien göttlichen Rathschluß, und hat einen bestimmten geschichtlichen Verlauf. Aus diesem Grunde schreitet sie von einem ersten Ausgangspunkt zu einem schließlichen Zielpunkt, von der Weltschöpfung zur Weltvollendung, fort, innerhalb einer Reihe von Offenbarungsmomenten, die auf dem Standpunkt der menschlichen Betrachtung als ebenso viele Entwickelungsstufen des religiösen Geistes der Menschheit erscheinen. Die biblischen Urkunden legen nun die göttliche Offenbarungsgeschichte in ihrem geschichtlichen Entwickelungsproceß, insbesondere im Anschluß an das Volk der Hebräer und die Anfänge des Christenthums, dar; sie brechen der Natur der Sache nach an dem Punkte ab, wo die biblische Literatur ihren Abschluß findet, und endigen im Dunkel der Apokalyptik (s. Apokalypse) mit symbolisch-typischen und phantastischen, von subjectiver Stimmung eingegebenen Andeutungen über das Weltende und die dasselbe vorbereitenden und bedingenden Ereignisse (die letzten Dinge).

Die gewöhnliche Annahme, daß die wirkliche Offenbarungsgeschichte sich auf den Zeitumfang der kanonischen Literatur beschränke, ist schon deshalb unzutreffend, weil sie von einer Verwechselung der Offenbarungskunde mit dem Offenbarungsinhalt ausgeht. Der letztere ist nicht ein Product der literarischen, sondern der göttlichen Thätigkeit innerhalb der geschichtlichen Vorgänge der Menschheit; die Offenbarung kann daher ihr Ende lediglich mit der Menschheit selbst erreichen. Die biblischen Offenbarungsurkunden umfassen deshalb nur einen, jedoch den wichtigsten und für uns maßgebenden Theil der göttlichen Offenbarungsthätigkeit.

Nach der durchgängigen Vorstellung der biblischen Schriftsteller ist die Offenbarung eine Einwirkung des göttlichen Geistes auf den erkennenden menschlichen Geist auf dem Grunde der Gewissenserfahrung (s. Gewissen). Hiernach ist in der Vorstellung von der biblischen Offenbarung zweierlei zu unterscheiden: die unmittelbare göttliche Einwirkung und die vermittelnde menschliche Mitwirkung, und in der letztern gleichfalls ein doppeltes, die religiös-sittliche Thätigkeit des Gewissens und die intellectuelle symbolisirende der Vernunft. Nach der naiv-kindlichen biblischen Vorstellung ist auch die erkennende Thätigkeit des Menschen, soweit sie auf einen religiösen Inhalt geht, ein Product der göttlichen Offenbarung, d. h. Gott gibt denjenigen, welchen er sich offenbart, auch die Vorstellungen, Begriffe und Urtheile ein, in welchen sie ihre religiösen Meinungen und Ueberzeugungen ausdrücken. Auf dieser Voraussetzung beruht das Dogma von der Eingebung (s. d.) der H. Schrift. Gott verkehrt demzufolge mit den Menschen persönlich, bedient sich im Verkehr mit denselben der ihnen verständlichen Ausdrucksweise, wird überhaupt als ein Wesen mit menschlichen Gefühlen und Empfindungen vorgestellt (vgl. 1 Mos. 12, 1 fg.; 13, 14 fg.; 15, 1 fg.; 18, 23 fg.; 2 Mos. 3, 4 fg.; 4, 2 fg.; 6, 2 fg. u. a.). Unstreitig liegt dieser Vorstellungsweise ein noch sehr unvollkommener Begriff von der Religion zu Grunde. Nicht nur wird die freie menschliche Thätigkeit in der Religion dabei ganz übersehen und der Mensch lediglich als ein Werkzeug der göttlichen Allmacht betrachtet, sondern die Religion erscheint wesentlich als ein Vorgang des erkennenden Geistes, nicht als eine unmittelbare auf Gott bezogene Thatsache im innersten Punkt des Personlebens. Wenn z. B. in der Bibel der Dekalog lediglich als Ausspruch Gottes dargestellt ist (2 Mos. 20, 1 fg.; 5 Mos. 5, 6 fg.), wenn Mose von Gott (Jahve) beauftragt wird, die theokratischen Gesetze in Gemäßheit seiner Anordnungen zu erlassen (3 Mos. 1—7 u. a.), wenn lediglich Gott die Oberleitung des Volkes Israel hat und alle dasselbe betreffenden Vorschriften und Befehle in eigener Person ertheilt (5 Mos. 1, 6 fg.), wenn Gott den Propheten unmittelbare Weisungen gibt (Jes. 8, 1 fg.; 22, 15 fg.), die Weissagungen in den Mund derselben legt und als seine Worte verkündigen läßt (Jes. 40, 1 fg.; Jer. 1, 4 fg.; Ez. 2, 3 fg. u. a.), so ist in allen diesen und in noch vielen andern Fällen der Begriff der Offenbarung über das religiöse Gebiet, die Grenzen des unmittelbaren Gottesbewußtseins, weithin ausgedehnt und die menschliche Thätigkeit ist gänzlich unberücksichtigt gelassen.

Durch diese Vermischung des religiösen und des intellectuellen Factors ist der biblische Offenbarungsbegriff unvermeidlich in Verwirrung gekommen. Derselben kann nur dadurch begegnet werden, daß die offenbarende Thätigkeit als solche, als eine unmittelbar göttliche im innersten Punkt des Menschengeistes, d. h. im Gewissen, und nicht als eine durch das menschliche Erkenntnißvermögen bedingte, erkannt und anerkannt wird. Sofern nun aber der durch die göttliche Selbstmittheilung in das Gewissen übertragene Offenbarungsinhalt ein Gegenstand des menschlichen Erkennens wird, sofern tritt infolge der göttlichen Einwirkung die menschliche Mitwirkung ein; die menschliche Gedankenbildung des göttlichen Offenbarungsinhalts kann jedoch keine absolute Autorität mehr besitzen, sondern ist abhängig von der Geistesentwickelung und Bildungsstufe des den Offenbarungsinhalt aneignenden Menschen. Je geringer der aufgenommene religiöse Inhalt ist, desto weniger kann von Offenbarung die Rede sein; diese findet sich überhaupt im eigentlichen Sinne nur da wirklich vor, wo ein neues religiöses Bewußtsein sich dem Innern eines Menschen erfahrungsgemäß erschlossen hat.

Der biblische Offenbarungsbegriff bedarf daher der Berichtigung und Begrenzung. Ein schwerer Irrthum wäre es dagegen, ihn leugnen zu wollen. Das biblische Gottesbewußtsein ist nicht auf dem Wege der Reflexion, des verständigen Nachdenkens entstanden. Es ist als die unmittelbare Wirkung göttlicher Selbstmittheilung an Offenbarungsträger, wie Abraham, Mose, die Propheten u. s. w., und auf der Höhe der Offenbarungsgeschichte, an Jesus Christus (s. d.) selbst, zu betrachten. Dagegen sind die Vorstellungen und Begriffe, in welche der Offenbarungsinhalt von den Trägern des Offenbarungslebens gefaßt wurde, nicht gleichfalls geoffenbart, sondern ein Ergebniß des menschlichen reflectirenden Geistes, in welchem durch Vermittelung der Symbolik der Sprache die ursprüngliche fromme Erfahrung, als deren unbedingte Ursächlichkeit die Gottheit anzuerkennnen ist, einen mehr oder weniger unangemessenen Ausdruck gefunden hat. Der Dekalog z. B. ist in seiner schriftstellerischen überlieferten Form nicht Offenbarung, sondern ein Werk des reflectirenden Geistes des Gesetzgebers, und der beschränkte religiös-sittliche Standpunkt des Volkes Israel und seiner Zeit ist darin unverkennbar vorausgesetzt. Das an sich reine und vollkommene Gottesbewußtsein, worin sich Gott Mose offenbarte, ist durch die nachfolgende Reflexion getrübt. Wenn Gott die Vergehungen der Väter noch an der dritten und vierten Generation der Söhne zu rächen erklärt (2 Mos. 20, 5; 5 Mos. 5, 9), wenn er am siebenten Tage als ruhend dargestellt, wenn die Erfüllung der Pflicht der Ehrerbietung gegen die Aeltern durch die Aussicht auf den Lohn eines langen irdischen Lebens annehmlich gemacht wird (2 Mos. 20, 11 fg.; 5 Mos. 5, 16), so zeigt sich in solchen Vorstellungen und Meinungen das ursprüngliche Offenbarungsbewußtsein getrübt, ja verdunkelt. Unmittelbar geoffenbart ist aber das Bewußtsein von der göttlichen Heiligkeit, das den Gesetzgeber durchdringt; denn wenn dasselbe auch auf die Stimme des Gewissens sich stützt (Röm. 1, 19; 2, 14 fg.), so hat doch kein Volk ohne die Hülfe der Offenbarung demselben in seinen religiösen Einrichtungen Geltung verschafft; die Gewalt des Naturtriebs und das Uebergewicht der Sinnlichkeit hat es vielmehr durchweg erstickt (Eph. 2, 11 fg.), wo das Licht der Offenbarung mangelt.

Innerhalb der biblischen Offenbarungsgeschichte gibt es nun bestimmte Knotenpunkte in aufsteigender Linie, in denen das Offenbarungsbewußtsein sich zusammenfaßt, von denen sodann neue religiöse Impulse, zunächst auf das Offenbarungsvolk (Israel), im weitern, insbesondere seit der Erscheinung Christi, auf die gesammte Menschheit ausgehen.

Das Volk Israel (s. d.) erscheint in der Bibel ohne weiteres als das Offenbarungsvolk innerhalb der Menschheit, daher als gotterwähltes Volk, als „erstgeborener Sohn Gottes" (2 Mos. 4, 22 fg.). Die gesammte geschichtliche Entwickelung dieses Volkes ist Offenbarungsgeschichte, unter der Führung Jahve's (2 Mos. 6, 6 fg.). Mose (s. d.) ist als Gesetzgeber Jahve's der Offenbarungsmittler (2 Mos. 19, 3 fg.), das Gesetz das geoffenbarte Gotteswort (2 Mos. 19, 7 fg.). Die Offenbarung hat deshalb im A. T. vorzugsweise den Gesetzescharakter; sie erscheint als ein Ausfluß des heiligen und gerechten Gotteswillens, der jedoch nicht ausschließlich Gesetzeswille, sondern auch noch Gnadenwille ist, indem die Erwählung (s. d.) Israels nicht auf einem Verdienst dieses Volkes, sondern auf einem freien göttlichen Rathschluß beruht. Das Volk ist vielfach mit der göttlichen Führung unzufrieden, dem göttlichen Rathschluß widerstrebend, und geht an seinem Eigenwillen und Ungehorsam zu Grunde. Es ist eigentlich ein unangemessenes und unwürdiges

Werkzeug der göttlichen Offenbarung. Das Gesetz zeigt sich außerdem als solches im weitern Verlauf unfähig, den göttlichen Offenbarungszwecken zu genügen; die mangelhafte nicht geoffenbarte menschliche Form, in welche der ursprüngliche Offenbarungsgehalt nothgedrungen eingegangen ist, das theokratische Symbol und Institut, dient mehr zur Verdunkelung als zur Aufklärung des göttlichen Heilsplans. Die Offenbarung nimmt erst wieder im Prophetenthum einen adäquatern, den Geistescharakter, an. Allein auch der prophetische Geist vermag nicht, die ihm widerstrebende Wirklichkeit zu erfüllen, denn die theokratischen Formen bestehen neben ihm fort und werden von den Propheten selbst beobachtet, wenn auch nicht mehr als unentbehrliche Heilsbedingung behandelt. Die prophetische Offenbarung offenbart daher nicht sowol ein Gegenwärtiges als vielmehr ein Zukünftiges, das nur unter der Bedingung sich verwirklichen kann, daß die theokratischen Formen und Institutionen aufgelöst werden. Der wesentlich unvergängliche prophetische Offenbarungsgehalt, abgesehen von den mannichfaltigen unwesentlichen Formen, in welchen die prophetische Begeisterung ihren zeitweiligen vorübergehenden Ausdruck suchte, ist das Bewußtsein der menschheitlichen Heilsberufung, des allgemeinen Gottesreichs, infolge dessen auch eines allgemein menschlichen Priesterthums (Jer. 31, 31 fg.; Ez. 36, 22 fg.; Jes. 60, 21 fg.; 65, 17 fg.), der Berufung der Heiden zur Gemeinschaft mit dem Gottesvolk. Dadurch war der Höhepunkt aller Offenbarung in der Person Jesu Christi vorbereitet. In dieser hat die Offenbarung nach ihrer Unmittelbarkeit einen absoluten Charakter, da sich durch Christus das Bewußtsein der Einheit Gottes mit dem Menschen, der Freiheit des Menschen in Gott und der Allgemeinheit und Gleichheit der religiös-sittlichen Befugnisse und Pflichten für alle Menschen der Menschheit aufschloß. Die christl. Offenbarung war, obwol vorbereitet und eingeleitet durch die alttest. Offenbarungsgeschichte, in ihrer Unmittelbarkeit darum ein völlig Neues, ein Einzigartiges und Einziges, nicht blos eine Offenbarungsstufe, sondern das Offenbarungscentrum und die Offenbarungsvollendung. Aber, wohlverstanden, nur — in ihrer Unmittelbarkeit, in der Persönlichkeit Jesu Christi selbst; denn die in Christo persönlich vollendete Offenbarung hatte erst einzutreten in die Menschheit; ihre menschheitliche Entwickelung konnte nur auf geschichtlichem Wege, vermittels eines langsamen Processes durch fortgesetzte sittliche Anstrengung und Arbeit, stattfinden. Das Christenthum ist als Offenbarungsreligion darum beides, sowol an sich die Religion der Vollendung als geschichtlich die Religion in ihrer höchsten und angestrengtesten Entwickelung. Nach der ersten Seite ist es von Gott gegeben, ein Werk der unbedingten göttlichen Gnade, nach der zweiten Seite wird es von den Menschen angeeignet, ein Product der stets bedingten menschlichen Freiheit.

In dieser Doppelgestalt erscheint die christl. Offenbarungsreligion im N. T. Im A. T. ist die Offenbarung noch einseitig, lediglich oder doch ganz überwiegend als Werk Gottes gefaßt, als absolutes Wunder. Im N. T. ist sie als beides, ein Werk der göttlichen Gnade und ein Product der menschlichen Freiheit, als göttlich und als menschlich, als übernatürlich und als natürlich, betrachtet und dargestellt. Wird die Offenbarung alttestamentisch, d. h. ausschließlich oder doch überwiegend als ein Werk Gottes, betrachtet, dann wird sie nothwendig zur übernatürlichen Veranstaltung, welcher der menschliche Verstand- und Wille ohne weiteres sich zu unterwerfen hat; die alttest. Offenbarungsreligion beruht in ihrer theokratischen Form auf der Voraussetzung einer solchen unbedingten Gehorsam fordernden absoluten Autorität. Die Gesetzesinstitution ist für diesen Standpunkt unumgänglich nothwendig. Wird die Offenbarung dagegen neutestamentisch, d. h. ebenso wol als ein Product der menschlichen Freiheit wie als ein Product der göttlichen Gnade, gefaßt, dann wird sie eine übernatürlich-natürliche, d. i. eine religiös-sittliche, Schöpfung hervorbringen und in einer freien Gewissens- und Glaubensgemeinschaft sich manifestiren. Von hier aus erhellt, warum Christus nicht als Gesetzgeber auftreten und keine priesterliche Anstalt begründen konnte. Die Priesterherrschaft, in welcher Form sie immer platzgreifen möge, ist mit dem Wesen der christl. Offenbarung unverträglich. Nur so ist der Ausspruch Christi zu verstehen, daß der Vater im Himmel „dieses", d. h. das Wesen seiner Reichsgottesstiftung, „den Weisen und Verständigen verborgen und den Unmündigen geoffenbart habe" (Matth. 11, 25 fg.; Luk. 10, 21 fg.). Unter den „Weisen und Verständigen" — in der religiösen Bedeutung des Wortes — sind die religiösen Particularisten, die eine Schule oder ein Gewerbe aus der Religion machen, d. h. die Schriftgelehrten und Priester, zu verstehen. Mit den „Unmündigen" sind diejenigen ge-

meint, die bis dahin (innerhalb der alttest. Offenbarungsreligion wie der heidnischen Naturreligionen) in religiösen Angelegenheiten noch keine Stimme gehabt, der Autorität der Gelehrten und Priester schlechterdings unterworfen gewesen waren.

Das herkömmliche Verhältniß ist durch die christl. Offenbarung gewissermaßen auf den Kopf gestellt. Die bisjetzt Alleinwissenden sind die Unwissenden geworden, infolge eigener Schuld, weil sie der neuen höhern Erkenntniß Auge und Ohr verschließen (Matth. 23; vgl. insbesondere V. 37 fg.; Luk. 13, 34), die bisjetzt Unwissenden sind dagegen jetzt die Wissenden. Die neutestamentische Offenbarungsreligion verwirft allen Geheimnißkram, alles Dunkeln und Munkeln in der Religion, alle Zauberei; sie ist licht und klar (Matth. 5, 14 fg.), sie schließt die Geheimnisse des Himmelreichs auf, nicht zu (Matth. 23, 14). Das war der Fehler der alttest. Theokratie, daß sie den göttlichen Offenbarungsinhalt in seinen Formen mehr verhüllte als enthüllte. Jesus machte jetzt die schmerzliche Erfahrung, daß viele Israeliten das Organ verloren hatten, um die Wahrheit aufzunehmen und zu verstehen. Es darf uns diese Thatsache nicht befremden. Nachdem die Juden (von den Heiden nicht zu reden) jahrhundertelang aller Selbständigkeit und freien Bewegung auf dem Religionsgebiet entwöhnt worden waren, mußte ihnen die Bildung einer auf individueller Selbstbestimmung und sittlicher Arbeit beruhenden Religionsgemeinschaft als eine Abenteuerlichkeit, ja, als ein Abfall von Gott erscheinen (Mark. 4, 11 fg.; Matth. 13, 13 fg.; Luk. 8, 10 fg.). Daher der harte Widerstand, auf welchen Jesus in seiner eigenen Familie stieß (Mark. 3, 31 fg.). Wenn er der Menge gegenüber der parabolischen Rede sich bediente, so geschah dies nicht, weil er das Wesen seiner Stiftung nur einem erwählten Kreis offenbaren wollte, sondern weil, zu seinem tiefen Bedauern, der weitaus größte Theil seiner Volksgenossen kein Verständniß für seine Offenbarungen zeigte und das neue Licht nur unter dem dämpfenden Schleier der verdeckten Rede zu ertragen vermochte.

Je weniger in den apostolischen Schriften das Licht des Evangeliums in voller Klarheit erscheint, je mehr alttest. Dämmerung noch darin vorherrscht, desto geringer ist auch noch das Verständniß für die neue Ideenwelt Jesu, desto weniger „Offenbarung", desto mehr Allegorik und Symbolik, theokratische Nachklänge und particularistische Härten finden sich vor. Selbst der geistesfreie Paulus, der mit der theokratischen Gesetzesautorität in kühnem Ringen gebrochen hat, bedient sich alttest. Vorstellungen und Begriffe zur Verbreitung der neuen christl. Offenbarungsideen, also einer mangelhaften beschränkten Form für einen absoluten Inhalt (Röm. 1, 17; 3, 25, an welchen Stellen der Apostel sich des Begriffs der göttlichen „Gerechtigkeit" bedient, um die Idee der in Christo vollzogenen Einheit des Göttlichen und Menschlichen auszudrücken). Mit dem neuen durch Christus erschlossenen Offenbarungsbewußtsein macht er aber insofern vollen Ernst, als er auf jede weitere priesterliche Vermittelung verzichtet und das christl. Offenbarungbewußtsein (ἀποκάλυψις ϑεοῦ, die er von der φανέρωσις, der blosen göttlichen Kundgebung, unterscheidet) an das Moment des Natürlichen (Schöpfungsoffenbarung, Röm. 1, 19) und Menschlich-Sittlichen (Gewissensoffenbarung, Röm. 2, 14 fg.) anknüpft. Zwar geht auch er noch von der Annahme aus, daß die göttliche Offenbarungsmittheilung nicht nur unmittelbar, in der Gewissensregion, durch ursprüngliche religiöse Erfahrung, sondern auch in der Sphäre des Denkprocesses vor sich gehe, d. h. daß Gedanken, Vorstellungen, Begriffe und Thatsachen geoffenbart werden, wie z. B. die Vorstellung, daß die, bei der in nächster Nähe bevorstehenden Parusie, noch am Leben befindlichen Christen nicht im Vortheil sein werden vor den bereits Verstorbenen (1 Thess. 4, 15 fg.). Allein im allgemeinen faßt der Apostel den Offenbarungsbegriff richtig als ein neues, alle frühern Bewußtseinsmomente umfassendes und abschließendes, durch Jesus Christus vermitteltes, religiös-sittliches Centralbewußtsein von der Verwirklichung des menschheitlichen Heils im Gottesreich (Röm. 16, 25 fg.). Damit wird die alttestamentische Offenbarungsstufe sachlich zur blosen Vorstufe herabgesetzt, wenn auch noch der alttest. Vorstellungskreis formell beibehalten wird und als, unstreitig unadäquater, Träger für die Bewußtseinsfülle der christl. Ideen dienen muß. Auf dem Standpunkt des vierten Evangelisten ist der alttestamentische Vorstellungskreis so weit überwunden, daß ihm keine wesentliche Wahrheit mehr zugeschrieben wird, denn erst in der Person Christi ist die „Wahrheit" erschienen (Joh. 1, 14. 17; 14, 6). Auf diesem Standpunkt kann der Grundbegriff des A. T., die Gerechtigkeit, nicht mehr als Ausdruck für das christl. Bewußtsein dienen; denn das Eigenthümliche der in Christus der Welt zutheil gewordenen höchsten Offenbarung ist die absolute Selbstmittheilung der gött-

lichen Liebe (1 Joh. 4, 8 fg.). Selbst die Erfüllung des göttlichen Gesetzes wird nicht mehr als eine Befriedigung der göttlichen Rechtsforderungen anzusehen sein, sondern als eine Kundgebung der Liebe zu Gott, welche in dem Menschen durch die Offenbarung der Liebe Gottes geweckt wird (1 Joh. 5, 2; 2 Joh. 6). Ist auf dem Standpunkt des Paulus das Misverständniß, daß die Offenbarung in einem bestimmt formulirten Lehrbegriff bestehe, noch immer möglich, so ist dagegen auf dem Standpunkt des Johannes einem solchen Misverständniß vorgebeugt, das Christenthum offenbart sich hier lediglich in dem Bewußtsein der absoluten Einheit des Göttlichen und Menschlichen, in unbedingter Liebe Gottes zu dem Menschen und unbedingter Liebe des Menschen zu Gott, einer Liebe, die eins und dasselbe ist mit dem weltüberwindenden Glauben (1 Joh. 5, 4 fg.).

Im übrigen ist der Offenbarungsbegriff in der Bibel nicht nur nirgends bestimmt erörtert, sondern auch nirgends (mit Ausnahme der Johanneischen Schriften) in seiner religiösen Unmittelbarkeit scharf erkannt und von der symbolisirenden und dogmatisirenden Thätigkeit der Reflexion und Gedankenproduction deutlich gesondert. Es wird also zunächst eine erst zu lösende Aufgabe der noch so vielfach im argen liegenden biblischen Theologie bleiben, den Offenbarungsbegriff in seiner Reinheit zu fassen und, indem die Offenbarung als solche als ein Werk des göttlichen Geistes begriffen wird, die menschliche Aneignung derselben in ihrer, immer nur annähernd adäquaten, geschichtlich fortschreitenden Gedankenform von ihrem ewigen Wesen zu unterscheiden, damit nicht mit unbedingter göttlicher Autorität bekleidet wird, was unverkennbar den Mangel der menschlichen Unvollkommenheit an sich trägt. Schenkel.

Offenbarung des Johannes, s. Apokalypse.

Og, ein riesiger Amoriterkönig von Basan (s. d.) zu Mose's Zeit, dessen Residenzen zu Astaroth oder Astaroth-Karnajim und Edrei gewesen sein sollen (s. das Nähere darüber bei Astaroth und Edrei). Er allein war, nach der Ueberlieferung, von dem früher in jener Gegend angesiedelten Riesengeschlecht noch übriggeblieben (Jos. 12, 4; 13, 12). Zum Beweis für seine Abstammung von den Riesen (s. Nephilim) führt der Deuteronomiker ein damals noch vorhandenes Monument von ihm an, worunter man gewöhnlich seine eiserne Bettstelle versteht, die, in einer Länge von 9 und einer Breite von 4 Ellen, als ein Beutestück von den Ammonitern in Rabbath-Ammon aufbewahrt wurde. Andere (vgl. v. Lengerke, „Kenáan" [Königsberg 1844], I, 181; Knobel zu 5 Mos. 3, 11) denken bei dem eisernen Lager des Helden an einen Sarkophag aus Eisenstein oder Basalt, in welchem sein Leichnam nach Rabba gebracht und dort beigesetzt worden wäre. Unter dieser Voraussetzung hätte aber die Größe des Monuments nichts Auffallendes, da sich gewöhnlich noch größere Sarkophage finden, und man begreift auch nicht, wie die Ammoniter dazu gekommen sein sollen, ihren Feind mit königlichen Ehren in ihrer Hauptstadt beizusetzen. Außerdem bedeutet ʒěrěs nicht Sarg, sondern Lager, insbesondere Lustlager (Am. 3, 12; 6, 4; HL. 1, 16). Uebrigens schützte den Og seine Riesengestalt nicht gegen die überlegene Kriegführung Mose's. Bei Edrei stellte er sich den heranrückenden Israeliten in den Weg, wo er eine vollständige Niederlage erlitt und sein ganzes Heer und 60 befestigte Städte nebst vieler Habe, namentlich an Vieh, verlor (4 Mos. 21, 33 fg.; 5 Mos. 3, 3 fg.; 29, 7 fg.; Jos. 2, 10). Das von Og eroberte Land gelangte, nach Mose's Anordnung, in den Besitz der Manassiten (5 Mos. 3, 13; Jos. 13, 30). Schenkel.

Ohim ('ohim) einzig Jes. 13, 21 erwähnt unter den Thieren, welche gänzlich verödete Trümmer bewohnen. Der Name bedeutet „Aechzende", „Heulende", und man hat ihn bald auf den Marder (s. d.), bald auf den Uhu bezogen. Ein sicherer Entscheid ist nicht möglich. Furrer.

Oholiab, einer der Werkmeister, dessen Mose, nach der Ueberlieferung, bei der Herstellung der Stiftshütte (s. d.) theils zur Ausführung von Arbeiten in Metall, Stein und Holz, theils zur Verfertigung von Kunstwirkereien in Purpur, Karmoisin u. s. w., sich bedient hatte (2 Mos. 35, 30 fg.; 36, 1 fg.). Er soll dem Bezaleel (s. d.), welcher die Oberaufsicht führte, ohne Zweifel als der vorzüglichste Arbeiter, namentlich in feinern Kunstarbeiten, sowol in Metall und Holz als in Webereien (2 Mos. 38, 23), beigeordnet worden sein. Schenkel.

Ohrringe, s. Schmuck.

Okina wird Jud. 2, 28 (3, 1) als eine Seestadt Phöniziens oder Palästinas aufgeführt. Der Text ist jedoch fehlerhaft und es ist, abgesehen von andern Lesarten in den Handschriften, unzweifelhaft Akko (s. d.) zu lesen, wie schon Grotius erkannte. Als ganz verfehlt darf die Textverbesserung von Gesenius (in der „Allgemeinen Literaturzeitung", Jahrg. 1832, Nr. 2, S. 10), welcher „Damaskina" lesen wollte, angesehen werden. Vgl. noch Movers in der „Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie", Jahrg. 1835, S. 38. Kneucker.

Oel. Bei dem großen Reichthum Palästinas an Oelbäumen spielte das Oel im öffentlichen wie im privaten Haushalt der Israeliten eine große Rolle. Es galt neben Wein und Korn als Hauptproduct des Landes (5 Mos. 28, 40; 7, 13; 11, 14; Joel 1, 10 u. a.) und wurde zu den unentbehrlichen Lebensbedürfnissen gerechnet (Sir. 39, 26), führte man ja sogar auf Reisen ein Krüglein mit Oel bei sich (Jud. 10, 5; 2 Kön. 9, 1; Luk. 10, 34). Israelitische Händler exportirten Oel nach Aegypten (Hos. 12, 2) und Tyrus (Ez. 27, 17), und mit Oelsendungen löste seinerzeit Salomo theilweise seine Verpflichtungen gegen den Phönizierkönig Hiram ein (1 Kön. 5, 25). Oel brannte man in den Lampen des Hauses wie im Leuchter des Tempelheiligthums (Matth. 25, 3 fg.; 2 Mos. 25, 6; 27, 10). Es diente als Arznei für mancherlei Gebrechen, besonders goß man es in Wunden, nachdem man sie mit Wein gereinigt hatte (Luk. 10, 34; Jes. 1, 6; Mark. 6, 13; Jak. 5, 14) oder man nahm selbst zu Bädern in Oel Zuflucht (Josephus, „Alterthümer", XVII, 6, 5). Am Tag der Freude machte man mit Oel das Antlitz glänzend oder es wurde mit wohlriechenden Spezereien vermischtes Oel über das Haupt ausgegossen, daß es in goldig leuchtenden Tropfen über den Bart herunterrann, während man in trüben Zeiten sich mit Asche, anstatt mit Oel, besprengte (Ps. 104, 15; Luk. 7, 46; Matth. 26, 7; Ps. 23, 5; 133, 2; 5 Mos. 28, 40; 2 Sam. 14, 2; Ps. 92, 11; Hiob 2, 12; KL. 2, 10).

Auch beim Gottesdienst fand das Oel die reichlichste Verwendung. Nicht nur, daß man es einfach vor dem Herrn sprengte (3 Mos. 14, 16) und zur Bereitung des heiligen Salböls benutzte (2 Mos. 25, 6; 30, 24), es war zugleich für alle Speiseopfer eine unentbehrliche Beigabe, sei es, daß man es mit Semmelmehl mengte (3 Mos. 14, 10; 2 Mos. 29, 40) oder es auf Mehl oder geröstete Körner goß (3 Mos. 2, 1; 2, 14 fg.), oder den mit Oel durchwirkten ungesäuerten Teig zu Kuchen buk, oder auch ungesäuerte Fladen nachträglich mit Oel bestrich (2 Mos. 29, 2; 3 Mos. 7, 12; 8, 26; vgl. Knobel zu 2 Mos. 2, 1). Die Erstlinge des Oels gehörten den Priestern, die zehnte Maß, wenigstens in späterer Zeit, dem Tempelschatz (4 Mos. 18, 12; 5 Mos. 18, 4; 2 Chron. 31, 5; Neh. 10, 37; 13, 12). Mit Oel salbte man in der Patriarchenzeit geweihte Steine, rohe Symbole der Gottheit (1 Mos. 28, 18; 35, 14). Ein Horn voll heiligen Oels bewahrte man in der Stiftshütte auf, um gelegentlich damit Auserkorene zu Königen zu salben (1 Sam. 6, 13; 1 Kön. 1, 39).

Oelglatte Worte gleiten über die Zunge der Heuchler und Dirnen (Ps. 55, 22; Spr. 5, 2). Salböl fehlte auch im Hause des Weisen nicht. Wer aber zu viel dessen gebraucht, d. h. zu viel Lustbarkeiten nachjagt, der wird nicht reich werden (Spr. 21, 17. 20). Furrer.

Oelbaum. Wie in Aegypten die Dattelpalme, so gehört in Palästina der Oelbaum zum charakteristischen Schmuck des Landschaftsbildes. An den langgestreckten verödeten Bergabhängen sind es oft ausschließlich Oelbaumhaine, die etwas Leben in die einförmige Scenerie bringen. Ungleich reicher aber als heutzutage mochten solche Haine in der Blütezeit Israels gewesen sein, wo Oelbäume in allen Marken des Landes waren (5 Mos. 28, 40), wo „Asser seinen Fuß in Oel tunkte" (5 Mos. 33, 24), wo die Kufen von Oel überflossen (Joel 2, 24) und dieses aus „den harten Felsen strömte" (5 Mos. 32, 13; Hiob 29, 6), wo das glückliche Jerusalem „an Semmel, Honig und Oel sich sättigte" (Ez. 16, 14). Die Olivenernte war dem israelitischen Bauer so wichtig wie die von Korn und Wein, und sehr oft wird auch mit dieser Dreiheit der Reichthum des Landes bezeichnet (5 Mos. 28, 40; 7, 13; 11, 14; 12, 17; Joel 1, 10; 2, 19. 24 u. a.). Darum besaßen auch die Könige Oelbaumwälder und große Vorräthe an Oel (1 Chron. 27, 28; 2 Chron. 32, 28).

Man pflanzt den Oelbaum meist durch Reiser fort, die, wenn sie rechte Wurzel gefaßt haben, gepfropft werden, andernfalls sie zu wilden Bäumen aufwachsen und nur geringe Frucht bringen. Auf diese landwirthschaftliche Regel spielt Paulus an, wenn er

(Röm. 11, 24) davon spricht, daß die wilden Reiser der Heiden gegen die Natur dem edeln Oelbaum Israel eingepfropft wurden. Unter dem wilden Oelbaum ist nicht etwa der Oleaster (oleagnus angustofolius) zu verstehen, der wol viel äußerliche Aehnlichkeit, aber keine eigentliche Verwandtschaft zum Oelbaum besitzt. Ehe ein neugepflanzter Baum Frucht bringt, dauert es etwa zehn Jahre, noch dreißig Jahre mehr, bis er seine volle Tragkraft gewinnt.

Ueber dem knorrigen, mit grauer rissiger Rinde umkleideten und selten höher als 30 Fuß steigenden Stamm breitet sich die vieläfstige, mit mattgrünen, lanzettförmigen Blättern geschmückte Krone. Im Frühling sprossen traubenartige Blütenstände zwischen den Blättern hervor. Die reifen Früchte sind von schwarzgrüner Farbe und umschließen mit eirunder öliger fleischiger Hülle einen harten Kern. In den Herbstmonat oder den Anfang October fällt die Ernte. Mit Stöcken wurden bei den Israeliten die Oliven vom Baum geschlagen, daher man für diese Ernte geradezu den Ausdruck „Abschlagen der Oliven" brauchte (Jes. 17, 26; 24, 13). Blieben dann etwa einige Beeren oben im Wipfel, so hatten die armen Leute das Recht, Nachlese zu halten (5 Mos. 24, 20).

Die gesammelten Oliven wurden gestoßen oder mit den Füßen auf der Kelter zertreten (Mich. 6, 15). Gleichwie beim Wein ist die Flüssigkeit, welche von der nur zerstoßenen, noch nicht gepreßten Frucht abläuft, die feinste, daher denn auch ausdrücklich für gewisse Cultuszwecke „gestoßenes" Oel vorgeschrieben war (2 Mos. 27, 20; 29, 40; 3 Mos. 24, 2; im gleichen Sinne sagte man auch šěmön ra₂anán, d. h. frisches Oel, Ps. 92, 11). Eine Oelkelter befand sich am Fuß des Oelbergs, jedermann unter ihrem hebr. Namen Gethsemane wohlbekannt. Reste von Oelkeltern, nämlich in den anstehenden Fels gehauene Rinnen und Tröge, hat man auch in Gegenden entdeckt, wo man heutzutage keine Spur von Oelbäumen mehr sieht, wie z. B. weit im Süden von Hebron, zum deutlichen Beweis der großen Verbreitung der Oelbaumcultur in alter Zeit. Neben den Keltern waren aber nach dem Talmud zugleich Pressen im Gebrauch, ja selbst Mühlen, da begreiflich durch das blose Zerstampfen der Oliven deren Oel nur sehr unvollständig gewonnen werden konnte. Ein Oelbaum ergibt in seiner besten Zeit 30—45 Maß Oel, doch bringt er nur alle zwei Jahre Frucht (vgl. Tobler, „Denkblätter aus Jerusalem" [1. Ausg., St.-Gallen 1852—53], S. 101), und bei schlimmer Witterung wird der Ertrag verkümmert durch Abfall der Beeren in unreifem Zustand (5 Mos. 28, 40). Von Misernten des Oelbaums wußte auch der Prophet zu reden (Hab. 3, 17).

Ein Baum, der so vielen Segen brachte, dessen Blätterschmuck in der Hitze des Sommers wie in den rauhen Stürmen des Winters grün blieb, dessen Lebenskraft den Wechsel vieler Generationen überdauerte, mußte auch die poetische Empfindung des Israeliten viel beschäftigen. Den grünen Oelzweigen vergleicht er die frische Kinderschar (Ps. 128, 3). Der Oelbaum in den Vorhöfen des Tempels war ihm ein geweihtes Symbol für das unvergängliche Glück des Frommen (Ps. 52, 10; 92, 14 fg.). Israel wird aufwachsen zu neuer Schönheit gleich dem weitschattigen Oelbaum (Hos. 14, 6 fg.), und einen dichtbelaubten Oelbaum, schön von stattlicher Frucht, nannte in bessern Tagen Jahve sein Volk (Jer. 11, 16).

Vom Olivenbaum wird ausdrücklich der Baum des Oels (₂eș šěmön) unterschieden (Neh. 8, 15), nämlich der Oleaster, kenntlich durch seine schmalen, kaum 2 Zoll langen, unten silberweißen Blätter, kleinen, in den Blattwinkeln zusammengedrängten Blüten und öligen, sehr bittern Beeren. Das Holz dieses schmächtigen Baumes ist fein und sehr hart und wurde daher z. B. im Salomonischen Tempel zur Herstellung der Cherubimstatuen und einiger Thüren verwendet (1 Kön. 6, 23. 31). Oleaster findet sich in ganz Palästina reichlich verbreitet, besonders aber bei Hebron, in Samaria und am Tabor.

Zweige vom Oleaster wie vom Olivenbaum dienten zur Herstellung von Hütten für das Laubhüttenfest (Neh. 8, 15). Wie die Griechen, so kannten auch die Israeliten den Oelzweig als Symbol des Friedens und der Freude (1 Mos. 8, 11; 2 Makk. 14, 4). Vgl. Strumpf, „Systematisches Handbuch der Arzneimittellehre" (Berlin 1845—53), I, 112; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 371 fg.).

Furrer.

Oelberg. Die Aussicht von Jerusalem aus wird nach Osten hin durch den nahen Oelberg beschränkt, den nur die schmale Kidronschlucht vom Plateau der Stadt trennt. Steigt man vom Osthor zum Kidronbett hinunter und von dort am Gethsemanegarten

vorbei zur mittlern Kuppe des Berges hinauf, so wird man bei mäßigem Schritt in etwa 20 Minuten auf der Höhe anlangen. Der Berg besteht aus verschiedenen Schichten Kreidekalks, dem an einzelnen Stellen quaternäre Felsgebilde auflagern. Der Bergrücken, durch flache Einsattelungen in mehrere Kuppen zertheilt, steigt von Süd nach Nord allmählich an, um dem Weichbild der Stadt nordöstlich gegenüber seine höchste Erhebung zu gewinnen. Die südlichste Kuppe wird von der Legende als Berg des Aergernisses bezeichnet, indem sie hierher die Stätte verlegt, wo Salomo dem Moloch opferte (1 Kön. 11, 7), sie hat eine Höhe von 2409 engl. Fuß über dem Meer. Die mittlere Kuppe, unmittelbar dem Tempel gegenüber, erhebt sich 2641 Fuß (200 Fuß höher als die Tempelarea), die höchste weiter nördlich 2724 Fuß, während der höchste Punkt des biblischen Jerusalem nur 2550 Fuß über dem Meer liegt.

Auf der Höhe des Oelberges genießen wir eine Aussicht von seltener Schönheit und Großartigkeit. Westwärts breitet sich gleichsam zu unsern Füßen Jerusalem aus, im Vordergrunde die weite von Oelbäumen, Cypressen und einzelnen Palmen geschmückte Tempelarea, in deren Mitte die Moschee; jenseit des Tempelraumes in aufsteigender theatralisch geschweifter Linie der Kranz der Häuser und Paläste, von der hochragenden thurmbewehrten Stadtmauer umschlossen. Südwärts dehnen sich die Höhenzüge Judäas aus mit den scharf begrenzten Gipfeln von Herodium und Thekoa, während nach Norden die Berge von Benjamin sich erheben, unter ihnen der erhabenste Nebi Samuil, die alte Höhe von Mizpa. Nach Morgen schweift der Blick über eine schaurige, von tiefen Schluchten zerrissene Gebirgswüste bis zum Thal des Jordan, dessen Wellen unter einem mitten durch das Thal sich schlängelnden Streifen Grüns geborgen sind. In voller Schönheit strahlt die blaue Fläche des Todten Meeres zwischen den riesigen düstergelben Felswänden aus der Tiefe herauf. Am Horizont zeichnen sich, vom Duft der Ferne leicht umschleiert, die ammonitischen und moabitischen Bergketten.

Auf den an reiches Grün gewöhnten nordischen Wanderer macht der Oelberg den Eindruck großer Verödung; doch unter dem Einfluß der modernen christl. Cultur gewinnt der Berg von Jahr zu Jahr mehr von der Anmuth, die in Israels guten Tagen mit schattenreichen Oelbäumen ihn geschmückt. Zu allen Zeiten mochte übrigens der östliche Abhang arm an Vegetation gewesen sein. Um so lieblicher erscheint darum das Dörfchen Bethanien mit dichten Obstbaumhainen am Fuß des Berges.

Wenn noch jetzt die jüd. Bewohner Jerusalems es lieben, ihre Todten am Westabhang des Aergernißberges zu begraben, so folgen sie nur einer Vätersitte; denn in jener Gegend sieht man eine große Menge von Felsengräbern uralten Stils. Von der Mariaquelle (dem östlichen Ausgang des Gihon) nach Gethsemane hinaufwandernd, kommt man rechterhand an den vier, großentheils aus dem anstoßenden Fels ausgehauenen Denkmalen vorbei, die ihre gegenwärtige Gestalt, wie ihr Stil annehmen läßt, in der griechisch-röm. Periode erhalten haben mögen, was nicht ausschließt, daß wenigstens eins derselben, das Denkmal Absalom's, in einer primitivern Form schon Jahrhunderte zuvor bestand (s. Kidron).

Auf dem Oelberg gab es zu David's Zeit eine Stätte der Anbetung (2 Sam. 15, 32). Hier zog der vor Absalom fliehende König vorüber (2 Sam. 15, 32). Der Prophet, wahrscheinlich Augenzeuge eines gewaltigen, von tiefen Erdrissen begleiteten Erdbebens zur Zeit von Usia's Königthum, weissagte, daß unter der Last des die Heiden richtenden Gottes der Oelberg sich von West nach Ost bis auf den Grund spalten werde (Sach. 14, 5; Am. 1, 1). Den Christen ist der Oelberg vorausgeweiht durch die innig mit ihm verwobenen Erinnerungen an die letzten Erdentage des Herrn (Mark. 13, 3; 14, 3. 26 fg.; Luk. 19, 29. 37).

Vgl. Tobler, „Die Siloahquelle und der Oelberg" (St.-Gallen 1852); Robinson, „Physische Geographie des Heiligen Landes" (Leipzig 1865), S. 40 fg.; meine „Wanderungen durch Palästina" (Zürich 1865), S. 57 fg.; Fraas, „Geologische Karte Jerusalems" (Winterthur 1869). Furrer.

Omri hieß der sechste König des nördlichen Reichs, der Vater Ahab's. Seine Thronbesteigung war eine revolutionäre; zum König ausgerufen wurde er nämlich (ohne prophetische Mitwirkung) vom Heer, an dessen Spitze er gerade vor Gibbethon stand, als Ela und mit ihm das ganze Haus Baesa's durch Simri aus dem Wege geräumt wurde. Er war also zunächst der Gegenkönig Simri's (s. d.), wurde aber mit diesem bald fertig. Er rückte mit dem Heer alsbald vor Tirza, drang in die Stadt ein, und Simri, keinen Aus-

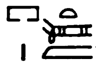
weg mehr sehend, wählte den Tod in den Flammen seines Palastes. Auch jetzt noch wurde Omri nicht vom ganzen Volk als König anerkannt; die eine Hälfte erhob einen gewissen Tibni (s. d.) auf den Thron, doch war des letztern Anhang schwächer als derjenige Omri's, und Tibni starb bald (1 Kön. 16, 16 fg.). Von der Regierung Omri's wird nichts Näheres berichtet. Das Wichtigste, was unter ihm geschah, war die Verlegung der Hauptstadt von Tirza nach Samaria, welches von nun an Hauptstadt blieb. Wenn bei Omri die Bemerkung „es war Krieg zwischen ihm und dem König Judas" nicht gemacht wird, so dürfen wir daraus schließen, daß er die Nutzlosigkeit einer steten Fehde mit Juda einsah und der vernünftigern Politik, mit dem Nachbarstaat in gutem Frieden zu leben, folgte. Von Syrien-Damaskus wurde er theilweise geschädigt, glich sich aber nachher mit dessen König friedlich aus (vgl. 1 Kön. 20, 34). Besonders bemerkt wird noch, daß die religiösen Verhältnisse im nördlichen Reich unter ihm nicht besser, vielmehr schlimmer wurden als unter seinen Vorgängern (1 Kön. 16, 25 fg.). Ueber die chronologischen Verhältnisse, im besondern, daß die ihm zugeschriebenen 12 Regierungsjahre auf 7 zu reduciren seien, s. „Bibel-Lexikon", III, 402, 403. Steiner.

On, so 1 Mos. 41, 45. 50; 46, 20, aber Ez. 30, 17 fälschlich Awen genannt, ist eine ägypt. Stadt, die von den LXX in den angeführten Stellen griechisch Heliopolis genannt wird. Ebenso wird von ihnen 2 Mos. 1, 11, wo es der hebr. Text nicht hat, On erwähnt und in einer Glosse als Heliopolis erklärt. Die Richtigkeit dieser Erklärung wird durch die hieroglyphische Bezeichnung von Heliopolis,  oder , d. h. Anu oder An, außer Zweifel gestellt; die zwei verschiedenen An, die es im alten Aegypten gab, wurden nach ihrer Lage als Nord-An, Anu-mh'it, d. i. Heliopolis, und Süd-An, An-res, , d. h. Hermonthis, unterschieden. Heliopolis war in allen Zeiten der ägypt. Geschichte ein durch seine religiöse Bedeutung wichtiger Ort, indem dort die Sonne als Atum, Mu und Tafnut, d. i. die löwenköpfige Sonnentochter, ihren Cultus hatte, was ja auch der griech. Name andeutet. Daneben wurden auch Osiris, Isis und vornehmlich Hathor verehrt. Eine Besonderheit von Heliopolis war der Dienst des schwarzen Stieres Mnevis, der in einer Hürde ernährt (Strabo, XVII, 803, 805) und in einer Kapelle göttlich verehrt wurde. Der hieroglyphische Name des Stieres war Ur-mer oder Ur-mer-ti. Auch der Phönix ist in Heliopolis heimisch, der nach Brugsch unter dem Namen Bennu, d. i. die Seele der Sonne, den Planeten Venus repräsentirt und mit der sich verjüngenden Zeit in Beziehung stand, da sich Osiris in den Phönix verwandelte und dieser sich selbst erzeugte oder, wie die Griechen melden (Herodot, II, 73), aus seiner eigenen Asche von neuem belebt emporschwang (vgl. Lepsius, „Die Chronologie der Aegypter" [Berlin 1849], I, 180; Hilgenfeld, Novum testamentum extra canonem receptum [Leipzig 1866], I, 30, 83; Tacitus, Annal., VI, 28).

Die Stadt Heliopolis lag auf einem großen Damm, vor diesem waren Teiche, zu Herodot's Zeiten (II, 3, 59, 63) war sie noch bewohnt, in Strabo's Zeit aber war sie gänzlich verlassen, ihr Sonnentempel zeigte die Spuren der Verwüstung durch Kambyses, auch die Wohnungen der ehemals berühmten Priesterschaft, die zuerst die wahre Jahresdauer berechnet hat, und bei der Plato und Eudoxus in die Schule gegangen sein sollen, wurden dem Strabo noch gezeigt, aber statt der alten Gelehrten fand er nur Opferhandwerker und Fremdenführer.

Die ältest. Erwähnungen der Stadt beziehen sich auf Joseph's Schwiegervater, Potiphera, der Priester zu On war, und auf eine Bedrohung Aegyptens durch Nebukadnezar (Ez. 30, 17), eine Voraussagung, die auch Jeremia (Kap. 43, 13; die LXX: Kap. 50, 13) ausspricht. In letzterer Stelle reden die LXX von den Säulen von Heliopolis in On, während der hebr. Text nicht On, sondern Bet šemöš bietet, welches durch Heliopolis ebenso sprachlich wie geographisch richtig übersetzt ist, wie die Araber später den Ort ʿAin sams, d. i. Sonnenquell, übersetzt haben, der in der Zeit Omar's wieder bewohnt war (vgl. Al-Beládsori, Liber expugnationis regionum, ed. de Goeje [Leyden 1863—67], II, 216; Edrîsî, Description de l'Afrique et de l'Espagne, ed. Dozy et de Goeje [Leyden 1866], S. 141 [169 der Uebersetzung], 145 [174 der Uebersetzung; hier wird es nahe bei Memphis richtig versetzt], 164 [195 der Uebersetzung, wo karyat et maṭariye davon unterschieden wird]; Abulfeda, Géographie, ed. Reinaud et Guckin

de Slane [Paris 1837—40], I, 118 [166 der Uebersetzung]; Jacut, „Moschtarik“, herausgegeben von Wüstenfeld [Göttingen 1845—46], S. 321; Arnold, Chrestomathia arabica [Halle 1853], S. 56; Jes. 19, 18 [arab. Uebersetzung]).

Endlich weise ich für die Notiz der LXX 2 Mos. 1, 11, wo neben Pithom und Ramses noch „On, welches ist Heliopolis“ genannt wird, auf die Möglichkeit hin, daß in On, wozu Heliopolis Glosse ist, möglicherweise nur eine Doppelübersetzung von Pithom zu suchen ist. Denn Heliopolis, wo die Sonne als Atum verehrt wurde, hieß ägyptisch auch Pa-atum, ; die heutigen LXX und so schon der Aethiope hätten dann für das hebr. P-t-m noch zwei Auffassungen: nach einer Ansicht wäre Pithom als Heroopolis, wie es der Kopte wiedergibt, nach einer andern als Heliopolis verstanden, letzteres aber falsch.

Auch Jes. 19, 18 will eine Anzahl von Auslegern unter ʿIr haḥërës Heliopolis verstehen, worin Symmachus in seiner Uebersetzung voranging; die beglaubigtere Lesart ist aber ʿIr hahërës, was dann am leichtesten als Leontopolis zu deuten ist, wo Onias den Tempel gebaut hatte (s. „Bibel-Lexikon“, I, 71, wo ich Leontopolis nach Josephus [„Alterthümer“, XII, 9, 7; „Jüdischer Krieg“, I, 1, 1] fälschlich in den heliopolitischen Gau verlegt habe).

Der Name On bedeutet nach Cyrill (Ad Hosp., Kap. 145) Sonne, man vergleicht dazu das koptische Uïn, d. i. Licht. Vgl. überhaupt Brugsch, „Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler“ (Leipzig 1857—60), I, 254. Merx.

Onan, d. h. etwa der Starke, als Adjectiv von 'on, d. i. Kraft, Reichthum, ist der zweite Sohn Juda's und der Kanaaniterin Suah (1 Mos. 38, 4; 46, 12; 4 Mos. 26, 19; 1 Chron. 2, 3). Er nahm nach dem Gebrauch der Schwagerehe seines Bruders Ger kinderlose Witwe Thamar zum Weibe, verhinderte aber beim Beischlaf muthwillig und aus Misgunst die Empfängniß, wofür er durch unzeitigen Tod bestraft wurde (1 Mos. 38, 8). Nach ihm ist das Laster benannt. Merx.

Onesimus, ein von dem Apostel Paulus bekehrter Sklave, der seinem Herrn, dem Philemon, einem Mitglied der Christengemeinde zu Kolossä, entlaufen war (Phil. V. 10 fg.). Die Veranlassung zu seinem Entweichen scheint dem Apostel nicht ganz genau bekannt geworden zu sein, da er unentschieden läßt, ob sie in einer Beleidigung seines Herrn oder einer Geldschuld bestanden habe (Phil. V. 18). Die Annahme eines gemeinen Diebstahls verbietet nicht nur der Umstand, daß der Apostel den Vorgang auf seine Rechnung nehmen will (Phil. V. 19), sondern auch die von Paulus bezeugte Ehrenhaftigkeit des Charakters seines Schützlings. Dessen Bekehrung fand in Cäsarea, nicht in Rom, statt, wo derselbe Zutritt zu dem gefangenen Apostel gefunden, der ihn sehr lieb gewann (Phil. V. 12, 16) und gern bei sich zurückbehalten hätte (Phil. V. 13), aber aus Pflichtgefühl unter die Botmäßigkeit seines Herrn zurückzukehren bewog. Für die Bekehrung des Onesimus in Cäsarea (s. Epheser- und Kolosserbrief) spricht eine Reihe von Umständen: daß derselbe ohne Schwierigkeiten ins Gefängniß des Paulus zugelassen wurde (vgl. Apg. 24, 23), daß dieser auf baldige Befreiung und Ausführung seiner projectirten Romreise hoffte (Röm. 1, 13 fg.; 15, 23 fg.), ja, daß er in dem, dem Tychikus an Philemon (s. d. und Brief des Philemon) nach Kolossä mitgegebenen Sendschreiben bereits eine Herberge bei dem letztern bestellte (Phil. V. 22). Die kirchl. Sage hat den Onesimus zum Bischof von Beröa und zum Märtyrer gemacht (Can. apost., 73; Const. apost., VII, 46; Nicephorus Kallisti, „Kirchengeschichte“, III, 11); eine Schwester des Kaisers Trajan, Matidia Augusta, soll sogar seine Gebeine in ein silbernes Gefäß gesammelt haben (vgl. Rettberg in Ersch und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wissenschaften und Künste“, 3. Sect., III, 457). Die Ignatianischen Briefe erwähnen (Epist. ad Ephes., I, 6) einen Onesimus als Bischof in Ephesus. Abgesehen von der Unechtheit derselben findet sich keine Andeutung darin, daß der erwähnte Onesimus dieselbe Person mit dem kolossischen Sklaven gewesen sei. Auch würde zwischen der Bekehrung des Onesimus und der angeblichen Deportationsreise des Ignatius mindestens ein Zeitraum von 45—50 Jahren liegen.

Schenkel.

Onesiphorus, nach 2 Tim. 11, 16 fg. ein dem Apostel Paulus nahe befreundeter Christ, der sich desselben sowol während seines frühern Aufenthalts in Ephesus, als wäh-

rend seiner röm. Gefangenschaft aufs diensteifrigste durch leibliche und geistige Erquickung angenommen haben soll. Paulus erwähnt in seinen anerkannten Sendschreiben den Onesiphorus nirgends. Auch im 2. Timotheusbrief (s. Pastoralbriefe) gelten die Segenswünsche und Grüße des Verfassers nur dem „Hause" desselben (2 Tim. 1, 16; 4, 19), woraus die Ausleger meist gefolgert haben, daß er zur Zeit der Abfassung des Briefs sich nicht mehr am Leben befunden habe. Der spätere unpaulinische Ursprung der Pastoralbriefe läßt vermuthen, daß der Name Onesiphorus dem Namen Onesimus nachgebildet ist, und den „Förderer" des Evangeliums bedeutet, wogegen Phygelus und Hermogenes (der „Flüchtige" und der „Hermesentstammte", d. h. der „Täuscher") die vom Evangelium Abtrünnigen repräsentiren (2 Tim. 1, 15). Das „Haus des Onesiphorus" erschiene demzufolge als ein Typus für den Kern der Gläubigen in Asien, welche der verderblichen, in den Pastoralbriefen bekämpften Irrlehre treuen Widerstand geleistet haben. Die spätere Sage erhebt den Onesiphorus zum Bischof von Korone in Messenien.

Schenkel.

Oniares soll nach der herkömmlichen Lesart (1 Makk. 12, 20) der König der Spartaner geheißen haben, der an den jüd. Hohenpriester Onias eine freundliche Zuschrift gerichtet habe (1 Makk. 12, 20—23). Es liegt indeß hier eine alte Textverderbniß vor, die sich in den Textausgaben bis auf unsere Tage fortpflanzen sollte! Es ist zu lesen: (und dies ist die Abschrift des Briefs, welchen man sandte) an Onias (Ὀνίᾳ). Areios (König der Spartaner grüßt —). Das Richtige hat unter den Zeugen nur die alte lateinische Uebersetzung bewahrt. Der König wird zwar 1 Makk. 12, 7 nach der gewöhnlichen Lesart Dareios genannt, aber die alte lateinische Uebersetzung und Josephus („Alterthümer", XII, 4, 10. 5, 8) bieten dafür ohne Widerrede das richtige Areios. Der wirkliche Name des Königs war Areus, und zwar regierte Areus I. vom J. 309—265 v. Chr., wogegen dessen Enkel Areus II. schon im J. 257 als Kind von acht Jahren starb (vgl. Palmer, De epistolarum, quas Spartani atque Judaei invicem sibi misisse dicuntur, veritate [Darmstadt 1828], S. 17 fg.; übrigens s. Onias). Ueber die Vermuthung Hitzig's („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 347), der Oniaris festhalten will, s. Spartaner.

Fritzsche.

Onias, ein jüd. Name späterer Zeit, ist unsicherer Ableitung (vgl. meinen Commentar, „Die Weisheit Jesus-Sirach's" [Leipzig 1859], zu Kap. 50, 1; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 351; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 344). Es gab drei Hohepriester dieses Namens. Da über die Zeit ihrer Amtirung die Angaben der Gelehrten auseinandergehen, so ist diese zunächst soweit möglich festzustellen, was nur in Verbindung der übrigen Hohenpriester unter dem zweiten Tempel bis zur Absetzung Onias' III. geschehen kann. Ein sicherer chronologischer Haltpunkt ist die Absetzung Onias' III. im J. 174 v. Chr. Wir stellen die Hohenpriesterverzeichnisse des Chronicon Paschale (ed. Dindorf [Bonn 1832], I, 356 fg.) und des Georgius Syncellus (Chronicon, ed. Dindorf [Bonn 1829], I, 480—525) nebeneinander (vgl. Scaliger, Thesaurus temporum, Complectens Eusebii Pamphili chronicon [2. Ausg., Amsterdam 1658], I, 53, 54, 64, 67):

Chronicon Paschale.	Jahre	Syncellus.	Jahre
1) Jesus, Sohn des Josedek, mit Zorobabel	32	1) Jesus, Sohn des Josedek, mit Zorobabel	—
2) Joakim	30	2) Joakim	—
3) Eljasib	40	3) Eljasib	—
4) Jodä	36	4) Jodä	36
5) Jannäus	32	5) Johannes	32
6) Jaddus	20	6) Jaddus	20
7) Onias I.	21	7) Onias I.	21
8) Eleazar	15	8) Simon der Gerechte	19
9) Simon der Gerechte	14	9) Eleazar	32
10) Onias II.	32	10) Manasse	26
11) Manasse	26	11) Onias II.	14
12) Simon II.	22	12) Simon II.	20
13) Onias III.	24	13) Jesus, Sohn des Sirach	6
		14) Onias III.	24

Zu Nr. 1—6 vgl. Neh. 12, 10. 11. 22. Bei Eusebius ist die Reihenfolge der Hohenpriester wie bei Syncellus, aber nicht angegeben ist die Amtsdauer des Jesus, Jodä und Onias III. Wenn er dem Joakim 36 und dem Eljasib 34 Amtsjahre zutheilt, so stimmt er wenigstens in der Gesammtzahl 70 mit dem Chronicon Paschale. Da im übrigen in den Jahren Syncellus mit Eusebius stimmt, nur daß Syncellus Simon dem Gerechten 19 Jahre gibt, Eusebius 9 (Θ'), so wird der Fehler bei Eusebius in der handschriftlichen Ueberlieferung liegen und für Θ' zu bessern sein ιΘ' (19).

Was das Chronicon Paschale betrifft, so steht I, 357, Nr. 9, 10 fälschlich Onias, Simon für Simon, Onias (vgl. I, 324, 325). Es zählt vom 8. Jahre des Darius, Sohn des Hystaspes, d. i. vom J. 513 (Olympiade LXIII, 2?), bis zur Absetzung Onias' III. 13 Hohepriester auf mit zusammen 344 Jahren. Da die Absetzung Onias' III. im J. 174 v. Chr. feststeht, so trat der erste Hohepriester, die Richtigkeit der Amtsjahre vorausgesetzt, nicht im J. 513, sondern im J. 518 sein Amt an. Syncellus hat die Amtsjahre der drei ersten Hohenpriester nicht angegeben, berechnen wir sie nach dem Chronicon Paschale zusammen mit 102 Jahren (vgl. auch Eusebius), so beträgt die Zahl der Jahre bei ihm zusammen 352; kommen hiervon die 6 Jahre des sicher fälschlich eingeschobenen Jesus, Sohn des Sirach, in Wegfall, so rechnet Syncellus zusammen 346 Jahre, also zwei mehr als das Chronicon Paschale. In Betreff der Differenz der Amtsjahre von Nr. 8—12 muß unser Urtheil dahingestellt bleiben; was aber die Reihenfolge der Hohenpriester Nr. 8—11 anlangt, so spricht für Syncellus die Angabe des Josephus („Alterthümer", XII, 4, 1. 2, 5. 4, 10). Halten wir uns hiernach mit Beseitigung der 6 Jahre des Jesus Sirach an Syncellus und gehen wir vom J. 174 als dem der Absetzung Onias III. aus, so amtirte nach Syncellus und dem Chronicon Paschale Onias III. vom J. 198—174 v. Chr., Onias II. vom J. 232—218 (nach dem Chronicon Paschale vom J. 278—246) und Onias I. vom J. 330—309 (nach dem Chronicon Paschale vom J. 328—307). Die große Differenz bei Onias II. beruht darauf, daß er im Chronicon Paschale vor Manasse gestellt wurde.

Noch besitzen wir ein Verzeichniß der Hohenpriester in dem Breviarium Philonis de temporibus, das der berüchtigte Schwindler, der Dominicaner Annius von Viterbo, ans Licht brachte, mit dessen Commentar es zu Antwerpen im J. 1552 gedruckt erschien (vgl. Herzfeld, „Geschichte des Volkes Israel" [Braunschweig 1847], S. 264). Das Machwerk ist durchaus apokrypher Natur. Nach demselben amtirte Jesus 64 Jahre, Jojakim 48, Eljaschib 21, Jojada 23, Joatham 23, Jaddus 10, Onias 27, Simon 13, Eleazar 20, Manasse 27, Simon der Gerechte 28, Onias 39, dem der Hasmonäer Judas folgte. Die Reihenfolge ist dieselbe wie bei Syncellus, nur nennt der Chronist Nr. 5 Joatham, nimmt Simon II. für den Gerechten, übergeht Onias II. und mit Recht den Jesus Sirach, endlich läßt er irrig nach Onias sofort den Makkabäer Judas folgen! Dagegen weichen die Amtsjahre total ab. Nach diesem Chronisten kam Jesus im ersten Jahre des Cyrus nach Jerusalem und ging nach sechsunddreißigjährigem Pontificat im zwölften Jahre des Ahasverus zu diesem, um die entzogene Erlaubniß zum Tempelbau zu erwirken. Als er sie nach acht Jahren, während deren sein Sohn Jojakim in Jerusalem für ihn fungirte, im ersten Jahre des Darius Langhand erlangt, kehrte er nach Jerusalem zurück und amtirte noch 20 Jahre, also zusammen 64 Jahre! Sein Sohn Jojakim war 48 (!) Jahre Hoherpriester, bis zum 12. Jahre des Ahasverus. Schon diese Angaben kennzeichnen diesen Chronisten hinlänglich, sodaß es nicht gerathen erscheint, ein paar weitere geschichtliche Andeutungen, daß Eleazar ein Feind des Antiochus Theos, Manasse ein Freund des Seleucus Callinicus gewesen, Simon der Gerechte von Antiochus dem Großen geehrt worden sei, ernstlich zu berücksichtigen. Dennoch haben Herzfeld („Geschichte des Volkes Israel" [Nordhausen 1854—55], II, 368 fg.) und Hitzig (a. a. O., S. 310 fg.) durch mancherlei Vermuthungen zweifelhaften Werthes ihn in Ordnung zu stellen und geschichtlich zu verwerthen gesucht.

1) Onias I. war Sohn und Nachfolger des Hohenpriesters Jaddus und Vater des Hohenpriesters Simon I. des Gerechten (Josephus, „Alterthümer", XI, 8, 7; XII, 2, 5). Unter Jaddus, der nach Obigem vom J. 350—330 amtirte, soll Alexander der Große nach der Eroberung von Tyrus (im J. 332) Jerusalem besucht haben (vgl. Josephus, „Alterthümer", XI, 8, 2—5). Ist 1 Makk. 12, 20 Areios die richtige Lesart (s. Oniares),

so kann mit dem dort genannten Hohenpriester Onias, der vom Spartanerkönig Areios (Areus) eine Zuschrift erhalten habe, chronologisch nur Onias I. gemeint sein.

2) Onias II. war der Sohn des Hohenpriesters Simon I. des Gerechten und der Vater des Hohenpriesters Simon II. (Sir. 50, 1; s. „Bibel-Lexikon", III, 254). Nach Josephus („Alterthümer", XII, 4, 1—10) war er ein Mann geringen Geistes, der aus Habsucht dem König Ptolemäus III. Euergetes von Aegypten den üblichen Tribut von 20 Talenten in Silber verweigerte. Den hierdurch erregten Zorn des Königs wußte ein Neffe des Onias, Josephus, zu beschwichtigen und dabei zu einer bedeutenden Stellung zu gelangen.

3) Onias III. war der Sohn und Nachfolger des Hohenpriesters Simon II. (Josephus, „Alterthümer", XII, 4, 10). Während Josephus („Alterthümer", XII, 5, 1) nur noch bemerkt, daß nach seinem, im Anfang der Regierung des syr. Königs Antiochus IV. Epiphanes erfolgten Tode das Hohepriesterthum vom König seinem Bruder Jesus (Jason) übertragen worden sei, weil er einen unmündigen Sohn, Onias, hinterlassen, der später den Tempel zu Leontopolis erbaut habe (Josephus, „Alterthümer", XIII, 3, 1—3), gibt das 2. Buch der Makkabäer folgenden ausführlichen Bericht, der im ganzen glaubwürdig sein wird.

Onias, ein frommer, gesetzestreuer, ehrwürdiger Mann (2 Makk. 15, 12—14), gerieth mit einem Tempelvogt, Simon, in Streit. Da dieser seine Meinung nicht durchsetzen konnte, begab er sich zum Statthalter Cölesyriens und Phöniziens, Apollonius, und machte ihm die Mittheilung, daß sich im Tempel zu Jerusalem ein überreicher Tempelschatz befinde, dessen sich der König bemächtigen könne. Der syr. König Seleucus IV. Philopator, vom Apollonius hiervon benachrichtigt, entsendet seinen Minister Heliodorus (s. d.), um sich des Schatzes zu bemächtigen, doch wird der Tempelraub, gegen den sich der Hohepriester nach Kräften wehrt, auf wunderbare Weise verhindert. Als hierauf Simon wegen des unglücklichen Ausgangs der Expedition des Heliodorus den Onias als Anstifter verleumdet und auch sonst Unfrieden stiftet, begibt sich Onias zum König, um durch das Dazwischentreten desselben den Frieden und die Ordnung im Lande wiederherzustellen (2 Makk. 3, 1—4, 6; vgl. 4 Makk. 4, 1—17; Syncellus, a. a. O., I, 526 fg., 528 fg., 543). Nach dem Tode des Königs wird unter dessen Nachfolger, Antiochus IV. Epiphanes, Onias von seinem Bruder Jason dadurch vom Hohenpriesterthum verdrängt, daß dieser große Geldversprechungen macht und bei seinem Volk griech. Wesen einzuführen verspricht (2 Makk. 4, 7—10). Onias scheint hierauf in Antiochia verblieben zu sein. Nach drei Jahren ward Jason vom Menelaus verdrängt (2 Makk. 4, 23—25). Als dieser wegen nicht geleisteter Zahlung nach Antiochia beschieden wird, weiß er dort in Abwesenheit des Königs den Reichsverweser Andronicus durch Geschenke, die er dem Tempel geraubt, auf seine Seite zu bringen. Onias rügt diesen Frevel, begibt sich aber zur Sicherheit ins Asyl von Daphne. Aus demselben auf Anstiften des Menelaus vom Andronicus durch List hervorgelockt, wird er von diesem getödtet. Diese Schandthat erregt allgemeine Entrüstung, der König aber läßt nach seiner Rückkehr den Mörder nach öffentlicher Beschimpfung hinrichten (2 Makk. 4, 26—38). Fritzsche.

Ono, eine Stadt der Benjaminiten vor und nach den Zeiten des Exils (1 Chron. 8, 12 [9, 12]; Esra 2, 33; Neh. 7, 37; 11, 35; vgl. 3 Esra 5, 22), wird in Verbindung mit Lod (Lydda) genannt und also auch in dessen Nähe gelegen haben. Reland (Palaestina [Utrecht 1714], S. 913) setzt Ono 3 (röm.) Meilen von Lydda. Man hat darum dasselbe schon an der Stelle des heutigen Kefr-Ana (Auna) in der Provinz Ludd, 1¾ Stunden nördlich von Lydda, etwa 2 deutsche Meilen östlich von Jâffa, vermuthet. Abgesehen von dem Namen und den Spuren des Alterthums, die sich daselbst finden, spricht auch die Lage in der Ebene für diese Zusammenstellung, da Neh. 6, 2 auch von einer Ebene Onos die Rede ist (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 869; van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 337). Der Orthographie nach wäre die Vergleichung des alten Ortsnamens mit dem jetzigen Beit-Unia, nordwestlich von Jerusalem, östlich bei Beth-Horon (s. d.), wahrscheinlicher (Robinson, a. a. O., II, 349, 351, 369; Rödiger in der „Allgemeinen Literaturzeitung", Jahrg. 1842, Nr. 71, S. 566). Doch dürfte diese Ortslage gar zu weit von Lydda entfernt sein, und deshalb Kefr-Ana für das alte Ono gehalten werden, wenn man dasselbe nicht mit Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 447) bei dem

Weli Nebi Rûbîn, d. i. „Grab des Propheten Ruben" (der 1 Mos. 49, 3 Resit 'Oni, d. i. „Erstling meiner Stärke", heißt), südwestlich von Ludd bei dem Nahr Rûbîn, suchen will. Kneucker.

Onyx, s. Edelsteine.

Opfer. I. In jeder nur einigermaßen ausgebildeten Religion des Alterthums finden wir das Opfer als ein Hauptstück des Gottesdienstes. Nichts liegt dem Menschen näher, als dem höchsten Wesen, von dem er sich abhängig fühlt, seine Huldigung in ähnlicher Weise darzubringen, wie einem irdischen Herrscher, nämlich in Form eines Geschenks, indem er einen Theil seines Eigenthums freiwillig abtritt, um damit sowol die Dankbarkeit gegen den Geber wie die Anerkennung seiner Macht zu bezeugen, und auf solche Weise die Wirkung eines an Gott zu richtenden Gebets zu verstärken. Leicht knüpft sich daran dann die Vorstellung, daß eine derartige Gabe wie dem Menschen so auch Gott eine Freude, ein Genuß sei, also auch materiell ihm nahe gebracht werden müsse, und dieses schien auf die einfachste Weise geschehen zu können, wenn man die Gabe auf einen erhöhten Ort, den Altar (s. d.), legte und anzündete, damit das Feuer ihre Bestandtheile zum Himmel emportrage und Gott das Opfer gleichsam zu riechen bekomme. Wir dürfen uns nicht etwa einbilden, daß diese auf einer starken Vermenschlichung Gottes beruhende Vorstellung nur heidnischen Völkern eigen gewesen sei; auch die Hebräer scheuten sich nicht, das Opfer geradezu eine „Speise Gottes" zu nennen (3 Mos. 3, 11. 16; 21, 6. 8. 17; 22, 25) oder von ihm als einem „lieblichen Duft für Jahve" zu reden (1 Mos. 8, 21; 3 Mos. 1, 9; 2, 12; 3, 5; 4 Mos. 28, 2 u. a.). Man wählte daher zum Opfer vorzugsweise Nahrungsmittel, und zwar solche, die auch für den Menschen die besten, wichtigsten und schmackhaftesten waren. Diese naiv sinnliche Auffassung führte dann zu dem weitern, daß man meinte, mit solcher Gabe auch einen Eindruck auf Gott selbst machen, z. B. ein Gut, das man wünschte, von ihm erlangen oder seinen Zorn besänftigen zu können. Das letztgenannte Motiv, welches der Ausgangspunkt für das Sühnopfer wurde, konnte in letzter Linie auch die schaurige Consequenz erzeugen, daß der göttliche Zorn sich nur durch das höchst denkbare Opfer, nämlich das eines Menschenlebens, besänftigen lasse. Die Erzählung 2 Sam. 21, 1—14 gibt uns ein Beispiel hiervon aus der Zeit David's; ein anderes ist (Richt. 11) die Opferung der Tochter Jephta's, infolge eines unvorsichtig gesprochenen und abergläubisch festgehaltenen Gelübdes. Dagegen spricht sich schon die Erzählung 1 Mos. 22 bestimmt dahin aus, daß Gott das Menschenopfer zwar verlangen könnte, aber nicht wolle; der humane Sinn der Hebräer sträubte sich immer mehr gegen solchen Eingriff in geheiligte Menschenrechte von seiten einer krankhaft überspannten Religiosität. Das Gesetz selbst spricht vom Menschenopfer stets als von einem heidnischen Greuel (3 Mos. 18, 21; 20, 2 fg.; 5 Mos. 12, 31; 18, 10).

II. Das Opfer als solches ist keine specifisch mosaische Einrichtung, sein Ursprung reicht in viel frühere Zeiten zurück. Das läßt sich aus der vergleichenden Religionsgeschichte leicht beweisen; dasselbe lehrt auch die Darstellung der Genesis, nach welcher schon die Erzväter, schon Noah, ja, schon das erste Bruderpaar, Kain und Abel, opferten. Auf der andern Seite gehört die detaillirte Opfergesetzgebung (3 Mos. 1—7 u. a.) nicht schon dem mosaischen, sondern frühestens erst dem Salomonischen Zeitalter an, sofern sie den regelmäßigen und einheitlichen Tempelcultus und ein in seinen Rechten und Befugnissen bereits festsitzendes Priesterthum zur Voraussetzung hat. In der Richterzeit und bis auf David waren die Cultusverhältnisse noch ganz anderer Art. Das Gesetz über die Einheit der Cultusstätte und gar, daß es bei Todesstrafe verboten sei, anderswo als beim Nationalheiligthum zu opfern (3 Mos. 17; 5 Mos. 12), existirte damals noch nicht (Richt. 2, 5; 6, 26; 13, 19; 1 Sam. 7, 17; 9, 13; 13, 8 fg.; 15, 21 u. a.; s. Altar und Höhen), ebenso wenig das Gesetz, daß nur die Nachkommen Aaron's berechtigt seien, zu opfern (4 Mos. 3, 10; 16, 40; 18, 7). Die patriarchalische Sitte, daß der Hausvater, beziehentlich das Oberhaupt eines Stammes, in eigener Person opferte, erhielt sich noch lange Zeit hindurch (Richt. 6, 19 fg.; 13, 19 fg.; 17, 5; 1 Sam. 1, 3. 5; 7, 9. 17; 9, 13. 19; 14, 35; 13, 9 fg.; 2 Sam. 6, 13. 14). Man zog wol gern einen Leviten herbei, wenn einer zu finden war (Richt. 17, 7 fg.; 18, 30), aber ein ausschließliches Privilegium zu gottesdienstlichen Handlungen erkannte man den Leviten oder speciell den Nachkommen Aaron's nicht zu, und die Stellung dieses Stammes, ohne erblichen Grundbesitz und ohne regelmäßige Einkünfte wurde daher als keineswegs beneidenswerth angesehen (1 Mos. 49, 5—7). Sodann war in

jener Zeit das Opferritual offenbar noch viel einfacher und freier als später (Richt. 6, 19. 20. 25; 1 Sam. 2, 12 fg.; 7, 6; 2 Sam. 23, 16). Als besondere Arten des Opfers begegnen uns neben dem Brandopfer nur noch das Erstatt- oder Dankopfer und das Trankopfer, vom Sünd- und Schuldopfer wußte jene Zeit noch nichts (vgl. besonders Richt. 20, 26; 21, 4; 2 Sam. 24, 18 fg.), und als Trankopfer kommt mehrmals die einfache Wasserlibation vor (1 Sam. 7, 6; 2 Sam. 23, 16). Ebenso läßt sich das unzweifelhaft von Mose eingesetzte Passahopfer keiner der später scharf unterschiedenen Opferarten völlig gleichstellen. Sein Ritus hat in einzelnen Stücken Aehnlichkeit mit dem Dankopfer, in andern mit dem Sündopfer; Opferhandlungen, die von der spätern Gesetzgebung genau auseinandergehalten werden, sind hier noch in eins verschmolzen, und der Opfernde ist auch hier der Hausvater selbst, die Opferstätte das Haus jeder Familie (erst später wurde, um die Abweichung vom sonstigen Opfergebrauch auszugleichen, verfügt, daß das Passahlamm beim Heiligthum geschlachtet werden sollte, vgl. 5 Mos. 16, 5 fg.; das Schlachten überließ man dann den Leviten und das Blutsprengen den Priestern, 2 Chron. 35). Schon mit diesen wenigen Daten dürfte der Beweis geleistet sein, daß die ausgebildete Opfergesetzgebung im Pentateuch als Resultat einer allmählichen Entwickelung und im besondern erst als Folge des nach dem Tempelbau reicher und complicirter werdenden Cultus anzusehen ist. Mose selbst hat nur die wichtigsten Grundlinien dazu gezogen.

III. Das Wesentliche dieser Opfergesetzgebung, die wir nunmehr als Ganzes ins Auge fassen wollen, ist Folgendes.

1) Dem Stoff nach wird unterschieden zwischen zĕbaḥ und minḥâ, d. h. blutigem und unblutigem Opfer (der allgemeinste Name für Opfer ist im Hebräischen korbân, d. i. Darbringung). Nämlich als zu Opfern geeignete Stoffe boten sich in erster Linie die Nahrungsmittel dar, einmal aus dem schon unter I. angeführten Grunde, sodann weil sie überhaupt den besten und unentbehrlichsten Theil des Eigenthums ausmachen, weil in den einfachen Naturzuständen die Arbeit und Sorge des Menschen vor allem auf deren Gewinnung gerichtet ist, und weil er dabei, zumal als Ackerbauer, sich am meisten von Gott abhängig fühlt. Naturgemäß entspricht der Inhalt des Opfers wesentlich dem, was der Mensch von Gott erlangt zu haben sich bewußt ist und fernerhin erlangen möchte. Aus den zwei Hauptarten der Nahrungsmittel (pflanzlichen und thierischen) ergibt sich jene Zweitheilung von selbst, und wenn nach hebr. Anschauung die Nahrung des Menschen ursprünglich nur in Pflanzenkost bestand (1 Mos. 1, 29; 9, 3), so war das unblutige Opfer das ursprüngliche und älteste, wie es denn auch einen Namen führt (minḥa, d. i. Gabe, Geschenk), der an sich das Opfer überhaupt bezeichnen könnte (ein Analogon dazu ist, daß lĕḥem, d. i. Speise, im Hebräischen speciell Brot bedeutet, während der Araber Fleisch darunter versteht). Mit der Zeit kamen die Schlachtopfer hinzu, indem die religiöse Energie die natürliche, dem Hebräer als ursprünglichem Nomaden fast angeborene Scheu vor dem Blutvergießen überwinden half. Sehr leicht erklärlich ist, daß, als das Schlachtopfer einmal in Uebung gekommen war, man in ihm das höhere, feierlichere und werthvollere Opfer sah, vor welchem das unblutige stark zurücktrat. Nur in wenigen Fällen (3 Mos. 5, 11; 6, 13 fg.; 23, 10. 17; 4 Mos. 5, 15) kommt letzteres selbständig vor; namentlich gehört hierher der uralte Gebrauch, je am Sabbat zwölf ungesäuerte Weizenbrote vor dem Herrn auszubreiten, sie auf einem dazu bestimmten Tisch ihm gleichsam als Mahlzeit vorzulegen (s. Schaubrote). Sonst aber erscheint das Speiseopfer in Verbindung mit dem Trankopfer durchaus nur als Beigabe zum Schlachtopfer, und der ganz entwickelte Tempelcultus dreht sich hauptsächlich um dieses. Als zum Opfer tauglich galt indeß nicht jedes beliebige Nahrungsmittel, sondern auserkoren wurden dazu nur die wichtigsten und vorzüglichsten. Das waren unter den Producten des Pflanzenreichs Korn, Oel und Wein; von den Thieren waren zum voraus die nach hebr. Begriffen unreinen (s. Speisegesetze) ausgeschlossen, sodann aber auch die, welche für ein Ackerbau und Viehzucht treibendes Volk weniger werthvoll waren, nämlich alle wildlebenden und ebenso alle Wasserthiere. Nur die an den Dienst des Menschen gewöhnten, zu seinem wirklichen Eigenthum gewordenen, eigentlichen Hausthiere wurden als opferbar angesehen, nämlich Rinder, Schafe und Ziegen, und unter den zahmen Vögeln die Tauben und Turteltauben; letztere wurden indeß nur für gewisse Opfer niederer Art (3 Mos. 15, 14. 29; 4 Mos. 6, 10), oder wenn einer nicht in der Lage war, ein kostspieligeres Opfer bringen zu können, zugelassen. Auch über die Qualität des zu Opfernden werden genaue Bestimmungen gegeben, z. B., daß

das Thier keinen Leibesfehler haben, nicht zu jung sein und nicht von einem Fremdling gekauft werden dürfe (3 Mos. 22, 20 fg.; 25, 27; Mal. 1, 8. 14). Dem allem liegt der Gedanke zu Grunde, daß als Gabe für Gott das Beste, Vollkommenste, Werthvollste auszuwählen sei. Ein gar zu junges, kaum eine Woche altes Thier hat noch keinen Werth und sein Fleisch keinen gesunden Geschmack; am geeignetsten erschienen ein- bis dreijährige Thiere (3 Mos. 12, 6; 23, 12. 18; 4 Mos. 6, 14; 28, 9 fg.; Mich. 6, 6; 1 Mos. 15, 9), als die gesundesten, kräftigsten und noch nicht im Dienste des Menschen abgenutzten (vgl. 4 Mos. 19, 2). Demgemäß wurde auch dem männlichen Thier der Vorzug gegeben, und für gewisse besonders feierliche Opfer, wie namentlich für das Brandopfer, war dieses allein zulässig. Die Wahl der Thierart stand beim Brand- und Erstattopfer dem Opfernden frei (3 Mos. 1, 3), in andern Fällen bestimmte sie das Gesetz; das Schuldopfer bestand allemal aus einem Widder, als Sündopfer diente vorzugsweise die Ziege männlichen oder weiblichen Geschlechts. Für das Speiseopfer war die wichtigste Bestimmung diese, daß kein Sauerteig und kein Honig dazu genommen werden durfte (2 Mos. 23, 18; 3 Mos. 2, 4 fg. 11), weil jener bereits im Zersetzungsproceß begriffen ist, dieser leicht in denselben übergeht; durch beide also die Reinheit und Unversehrtheit der Gott dargebrachten Gabe gefährdet wird (über die Ausnahmen 3 Mos. 7, 12 fg.; 23, 17 s. Dankopfer und Pfingsten). Als Zugabe kam zu jedem Speiseopfer etwas Salz und mit wenigen Ausnahmen auch Weihrauch (3 Mos. 2, 13). Auch die Feueropfer wurden wenigstens in der spätern Zeit mit Salz bestreut (Ez. 43, 24; Mark. 9, 46), weil das Salz (s. d.) die Speisen schmackhafter macht und frischer erhält.

2) Die Unterscheidung von Brand- (richtiger Ganz-), Dank- (besser Erstatt-) und Sühnopfern (mit den Unterarten des Sünd- und Schuldopfers) beruht auf der besondern religiösen Stimmung, aus der das Opfer entspringt. Das Brandopfer hat die allgemeinste Bedeutung, es soll überhaupt die Ehrfurcht vor Gott, die unbedingte Hingabe an ihn, die fortdauernde Bereitschaft zu seinem Dienst ausdrücken; demgemäß ist es auch das weitaus häufigste. Das Dankopfer hat den besondern Zweck, für eine von Gott empfangene oder gehoffte Wohlthat menschlicherseits eine Gegenleistung zu bieten. Das Sühnopfer dagegen geht hervor aus dem Gefühl einer eingetretenen Störung der Gemeinschaft mit Gott und wird in der Absicht gebracht, diese Störung auszugleichen, einen vom Menschen aus Unvorsichtigkeit oder Unwissenheit begangenen Fehltritt durch Sühnung zu tilgen, damit Gott durch gnädige Annahme des Opfers ihm keine Folge gebe. Das Nähere über diese einzelnen Arten des Opfers gehört in die betreffenden Specialartikel. Die Unterscheidung von öffentlichen und privaten Opfern, von obligatorischen und freiwilligen, kann hier ebenfalls erwähnt werden; der Opferritus modificirte sich danach besonders beim Dank- und beim Sündopfer (s. d.). Als öffentliches Opfer diente ganz besonders das Brandopfer, in dessen regelmäßiger Darbringung die Idee des ununterbrochenen Bundesverhältnisses zwischen Gott und seinem Volk zur Darstellung kommen sollte. Jeder Tag mußte mit einem solchen im Namen des Volkes gebrachten Opfer begonnen und geschlossen werden und für die Sabbate und Festtage waren jeweilen wieder besondere Brandopfer höherer Ordnung vorgeschrieben (4 Mos. 28, 29).

3) Das Opferritual kann hier nicht in allen Einzelheiten beschrieben werden; wir begnügen uns, die Hauptstücke, wie sie sich bei jeder besondern Opferhandlung wiederholten, kurz aufzuzählen. Der Opfernde führte sein Thier selbst zum Heiligthum und weihte es daselbst, indem er seine Hände auf dessen Kopf legte, zum Opfer (3 Mos. 1, 4; 3, 2; 4, 4 u. a.). Durch diese Handauflegung sollte weiter nichts als der persönliche Wille in Bezug auf das Thier bezeugt, dieses gleichsam zum Organ desselben gemacht werden; an eine Ueberleitung menschlicher Schuld und Strafe auf das Thier dachte der Hebräer dabei gar nicht. Der Schlachtung selbst ging eine Untersuchung von seiten des Priesters voraus, ob das Thier zum Opfer tauglich sei; wurde es angenommen, so schlachtete es in der ältern Zeit der Opfernde selbst (meist auf der Nordseite des Altars), später scheint man das Schlachten den Priestern und Leviten überlassen zu haben (2 Chron. 29, 21 fg.; 30, 15—17; 35, 1—14). Das Nächste nach dem Schlachten war das Auffangen des Blutes, was Leviten besorgen konnten (2 Chron. 30, 16). Dagegen das Sprengen des Blutes, ein besonders wichtiger Theil der Opferhandlung, war nur Sache des Priesters. In den meisten Fällen wurde das Blut an die Seitenwände des Altars gesprengt und am Fundament ausgegossen; an die Hörner desselben kam nur das Blut von den Sünd-

opfern. Auf die Blutsprengung folgte die Zerstückelung des Thieres, die Reinigung der Fleischstücke und das Auflegen derselben auf den Altar. In letzterm Punkt war der Ritus bei den einzelnen Opferarten verschieden, indem bald das ganze Thier, bald nur Theile desselben, wie namentlich gewisse Fettstücke, dem Feuer übergeben und die zurückbleibenden Theile wiederum verschieden behandelt oder auch ganz vernichtet wurden (s. Brand-, Dank- und Sündopfer; über die für einzelne Opfer und Opferstücke besonders vorgeschriebene Ceremonie des Emporhebens und Hin- und Herbewegens vor dem Altar s. Heben und Weben). Beim Speiseopfer war das Verfahren natürlich viel einfacher. Der Priester nahm einfach eine Hand voll Mehl und Oel, beziehentlich einen kleinen Theil des Backwerks und warf es mit dem ganzen zur Minha gehörenden Weihrauch in das Altarfeuer; das übrige war Priesterspeise. Das Trankopfer wurde um den Altar herum ausgegossen.

IV. Sofern den Opfern ein religiöses Gefühl zu Grunde liegt, welches in äußere Handlung übergeht, können wir sie im weitesten Sinne als symbolische Handlungen bezeichnen. Aber nach dem Gesagten sind sie nicht rein symbolische Handlungen, sondern das Materielle, Aeußerliche daran hat auch eine Bedeutung für sich, und hierin liegt das Unvollkommene dieser Cultusform. Eben dies war auch der Ausgangspunkt für einen gefährlichen Abweg, nämlich, daß man der Handlung als solcher, abgesehen von der religiösen Gesinnung, aus welcher sie fließen sollte, Werth beilegte, daß man meinte, das Opfer an und für sich sei eine verdienstliche Leistung und gleichsam ein magisches Mittel, um die göttliche Gunst zu erwerben oder zu erhalten. Daß in dieser Weise das Opfer vielfach verkannt und misbraucht wurde, zeigen jene Worte der Propheten, die gegen blosen Ceremoniendienst eifern und auf den wahren Gottesdienst des Herzens und der Gesinnung verweisen (Hos. 6, 6; Am. 5, 22 fg.; Mich. 6, 6 fg.; Jes. 1, 11 fg.; Jer. 6, 20; 7, 21 fg.; 1 Sam. 15, 22; Ps. 40, 7; 50, 9 fg.; 51, 18 fg.). Auf Abschaffung des Opfers zu dringen, fällt übrigens keinem Propheten ein; alle jene Stellen sind nur gegen den Misbrauch und die Ueberschätzung des Opfers, nicht gegen dieses überhaupt gerichtet. Das gänzliche Aufhören desselben erschien als große Landescalamität (Joel 1, 2). Auch im Exil, wo der Opferdienst stillstehen mußte, wurde die Hoffnung auf seine Wiederaufnahme nicht aufgegeben. Selbst der weitestblickende Seher jener Zeit nennt zwar den Tempel mit Vorliebe ein „Bethaus", aber an ein Aufhören des Opferdienstes denkt er darum keineswegs (Jes. 56, 7; 60, 7), und das erste gemeinsame Werk, welches die aus dem Exil Zurückgekehrten vornahmen, war die Wiederaufrichtung des Brandopferaltars und die Wiedereinführung eines regelmäßigen Opfercultus (Esra 3, 1—6). Von dem Opfer sich loszusagen, wagten auf jüd. Boden nur die Essäer, und dieselbe weiter gehende Folgerung gab jenen prophetischen Worten Christus (Matth. 9, 13; 12, 7; Joh. 4, 21 fg. u. a.). Unter den neutest. Schriften ist es sodann der Hebräerbrief, der sich mit der Stellung des Christenthums zum alttest. Opferdienst eingehend beschäftigt und sie in dem Satz formulirt: Der wahre Hohepriester ist Christus selbst, das größte und allein wirksame Sühnopfer sein Tod, durch den der levitische Opferdienst und das levitische Priesterthum ein für allemal aufgehoben sind. Thatsächlich aufgehoben wurden letztere übrigens auch für die Juden durch die Zerstörung Jerusalems und des Tempels im J. 70 n. Chr., denn anderswo als auf dem Tempelberg durfte ja überhaupt nicht geopfert werden. An die Stelle des Opfercultus trat also von dieser Zeit an ausschließlich der in Gebet, Gesang, Vorlesung und Erläuterung der heiligen Schriften, vor allem des Gesetzes, bestehende Gottesdienst in den Synagogen (s. d.). Steiner.

Opfergeräthe. Als solche werden neben dem Brandopferaltar (s. d.) genannt: Schaufeln und Töpfe (zum Wegschaffen der Asche und des ablaufenden Fettes), Schalen (zum Auffangen und Sprengen des Opferblutes), Gabeln (zum Fassen und Transportiren der Fleischstücke) und Kohlenpfannen. Näher beschrieben werden diese Geräthe nicht; wir wissen nur, daß sie aus Kupfer bestanden (2 Mos. 27, 3; 38, 3; 4 Mos. 4, 14; 1 Kön. 7, 40. 45; die 1 Kön. 7, 50 genannten goldenen Gefäße gehörten zum Rauchaltar und Leuchter im Heiligen). Steiner.

Opfermahlzeiten kamen, wie im heidnischen Alterthum, so auch in Israel häufig vor. Wenn die Veranlassung zum Opfer eine rein freudige war, so pflegte man nicht das ganze Thier auf den Altar zu legen, sondern einzelne Stücke zurückzubehalten, um sich und den Seinigen damit eine fröhliche Mahlzeit zu bereiten. Diesen ohne Zweifel sehr alten Brauch (1 Sam. 1, 4 fg.; 9, 22 fg.; 16, 3. 5; vgl. 2 Sam. 6, 19) sanctionirte auch

das Gesetz für den Fall, daß eine Privatperson ein Dankopfer (s. d.) brachte. Das nach Wegnahme der Fettstücke und des priesterlichen Deputats übrigbleibende Fleisch mußte aber noch an demselben, spätestens dem nächstfolgenden Tage gegessen werden, damit es niemand zu sonstigem profanem Gebrauch entweihe oder verderben lasse. Auf solche Opfermahlzeiten legt namentlich das Deuteronomium Gewicht, mit der speciellen Weisung, daß man dabei auch der weniger Bemittelten, der Leviten, Fremdlinge, Witwen und Waisen gedenken und sie dazu einladen solle (5 Mos. 12, 12; 16, 11. 14; 26, 11). Besonders anempfohlen werden solche Mahlzeiten auch für die Tage des Pfingst- und Laubhüttenfestes (5 Mos. 16, 11 fg.), und die Ablieferung des Zehnten wird 5 Mos. 14, 23 fg; 26, 12 fg. geradezu in die Veranstaltung einer derartigen gemeinnützigen Mahlzeit umgewandelt. An heidnischen Opfermahlzeiten theilzunehmen war dagegen den Israeliten streng verboten (4 Mos. 25, 2 fg.), und die christl. Gemeinde zu Jerusalem machte dasselbe Verbot auch den Heidenchristen gegenüber geltend (Apg. 15, 29; 21, 25). Es gab freilich manche Gemeinden, in denen die Heidenchristen der stets sich bietenden Versuchung und Veranlassung, an solchen Mahlzeiten mitzuessen, schwer widerstehen konnten. Auch Paulus sah sich (1 Kor. 8, 10) veranlaßt, vor solchem Misbrauch christl. Freiheit zu warnen. Dagegen gestattete er der korinthischen Gemeinde, ihr Fleisch auf dem öffentlichen Fleischmarkt, wo gelegentlich auch Fleischstücke von Opferthieren mit feilgeboten wurden, einzukaufen und am Tische von Heiden zu essen, nur stets mit billiger Rücksichtnahme auf Schwachgläubige. Steiner.

Ophel bedeutet im Hebräischen Hügel (Jes. 32, 14; Mich. 4, 8) und ist mit dem Artikel Hasophel (bei Josephus [„Jüdischer Krieg", II, 17, 9; V, 4, 2. 6, 1; VI, 6, 3] Ophlas) Name der südlichen Abdachung des Tempelberges in Jerusalem, in der Nähe des Kidronthales. Die Könige Jotham und Manasse befestigten sie (2 Chron. 27, 3; 33, 14), und nach Neh. 3, 26. 27; 11, 21 wohnten daselbst die Netinim (Tempelbiener). Nördlich vom Zion lag die Akra, d. i. Burg (übrigens vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42, II, 29). Den gleichen Namen Ophel führte vielleicht nach 2 Kön. 5, 24 ein Hügel in Samaria. Fritzsche.

Ophir. Von dem berühmten Goldlande der Hebräer ward ihnen die erste Kunde vermuthlich aus Anlaß der Fahrten dorthin, welche die Phönizier und Dienstleute Salomo's gemeinsam unternahmen (1 Kön. 9, 26—28), und in der Völkertafel 1 Mos. 10, welche seit Salomo, nicht früher, zusammengestellt wurde, erscheint V. 29 Ophir als Sohn Joktan's, des arab. Stammvaters. Die Joktaniden aber bewohnten, heißt es V. 30, in der Richtung von Mescha nach Sephâr das östliche Gebirge, d. h., welches, wenn wir von Mescha gegen Sephâr eine Linie ziehen, von dieser ostwärts liegt. Arabien gilt als zweitheilig, die eine Hälfte westlich gegen Aegypten und nördlich Syrien zuliegend. Nun ist Sephâr, d. h. das Uferland, ohne Zweifel, wie schon Bochart wußte, Tihâma, die Abdachung des Hidschâz gegen den Arabischen Meerbusen; Mescha aber entspricht dem arab. Meitha, einer Oertlichkeit Syriens. Demzufolge würde man unter dem östlichen Gebirge zunächst Nedschd, das arab. Hochland, d. i. alles Land im Osten hinter der Bergkette Serât, welche vom Tiefland Jemens bis zur Syrischen Steppe reicht, zu verstehen haben (Jacut's „Geographisches Wörterbuch", herausgegeben von Wüstenfeld [Leipzig 1866 fg.], II, 77). Allein zu jenen Söhnen Joktan's werden auch Hadhramaut und Uzâl, d. i. Sanaa, gerechnet, also haben wir zu Nedschd das südliche Hinterland noch hinzuzunehmen, und sind nur dessen vergewissert, daß das Ophir der Stelle 1 Mos. 10, 29 in Arabien lag, wenn nicht im Hochland so doch davon südlich. Daß von diesem Ophir dasjenige, wohin Salomo's Schiffe fuhren, verschieden und nämlich in Indien zu suchen sei (nach Bochart, Reland u. a.) war eine Auskunft der Verlegenheit. Zwar wird 1 Mos. 10 neben Ophir Hevila mit aufgeführt (vgl. auch 1 Sam. 15, 7), das 1 Mos. 2, 11. 12 Indien bezeichnet und Kap. 10, 7 auf Kusch zurückgeht, ebendaselbst wird auch Ophirs Nachbar Saba von Kusch abgeleitet, gerade aber in solcher Zweiheit des Ursprungs liegt das Wort des Räthsels. Arabien, das übrigens semitische Land, war im Südosten und Süden mit ind. Colonien bedeckt, welche als diesseits vom Gihon (Indus) seßhaft 1 Mos. 2, 13 für östliche Aethiopier galten und mit semitischer Bevölkerung zusammenwohnten. Durch zahlreiche Eigennamen jeder Art, zu welchen auch jenes Uzâl und das Goldland Uphâz (Jer. 10, 9) gehören, ist die Thatsache erhärtet. Auch Ophir scheint von Hause aus kein arab. Wort, und vielmehr, zumal die LXX wiederholt (z. B. 1 Kön. 10, 11; Jes. 13, 12; 1 Chron. 29, 4; 2 Chron. 9, 10) Sophir oder Suphir aussprechen, das sanskritische Sauvîra

zu sein, wofür auch Sindhusauvîra gesagt wird, der Name eines nichtbrahmanischen, am Indus (Sindhus) seßhaften Volkes (vgl. meine „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" [Leipzig 1845], S. 217; Lassen, „Indische Alterthumskunde" [1. Ausg., Leipzig 1844—63], I, 656, 822, 862; Weber, „Indische Studien" [Berlin 1849—67], I, 220). Lassen selbst hält (a. a. O., I, 538) vielmehr auf die ebenfalls am Indus im Pentschâb wohnenden abhîra; aber selbst, wenn man fälschlich âbhîra schreibt, stimmt die Form nicht hinlänglich mit Ophir überein. Immerhin jedoch handelt es sich um eine ind. Colonie, welche vom October bis April der Nordostmonsun nach Arabien führen konnte.

Durch die Unterwerfung Edoms hatte David die Herrschaft Israels bis an die Nordostspitze des Arabischen Meerbusens ausgedehnt. Aber die Hebräer waren der Schifffahrt unkundig; die Phönizier, ihrerseits unternehmende Seefahrer, konnten nur mit dem guten Willen Israels das Südmeer erreichen. Also verbanden sich die beiderseitigen Könige, dasselbe gemeinschaftlich zu befahren, wie zu vermuthen, auf Vorschlag des Tyrers, und nämlich nach dem Goldlande Ophir (1 Kön. 9, 26—28). Daß Hiram durch seine Diener dem Salomo Schiffe gesandt habe (auf dem Landwege, meint Keil) (2 Chron. 8, 18) ist nur Verkehrung der Worte 1 Kön. 9, 27. Vielmehr wurde vorerst zu Ezjongeber, wie es scheint, nur ein „Tarsisschiff" (nach den LXX) gebaut und mit phöniz. Seeleuten und Hebräern bemannt. Wenn indeß aus der Wendung Kap. 10, 11: „das Schiff des Hiram", nichts Sicheres folgt, so wird V. 22 dagegen neben dem Tarsisschiff Salomo's dasjenige des Hiram erwähnt, sodaß in alle Wege nachgehends zwei Schiffe gen Ophir fuhren. Der Ausdruck Tarsisschiff hat schon den Chronisten (2 Chron. 9, 21; vgl. 20, 36. 37) beirrt, als wären die Schiffe nach Tarsis (Tartessus) gegangen. Da dieselben jedoch in Ezjongeber, dem heutigen Akaba, ausgerüstet wurden, so müßten sie, um nach Tartessus zu gelangen, um Afrika herumgesegelt sein, und wirklich hat man hieraus es zu erklären versucht, daß die Schiffe erst je im dritten Jahre wieder heimkamen (1 Kön. 10, 22). Allein das Ziel des Tarsisschiffs ist 1 Kön. 9, 28 Ophir; das Tarsisschiff Salomo's fährt Kap. 10, 22 mit demjenigen des Hiram, dieses aber Kap. 10, 11 nach Ophir, und Kap. 22, 49 baut Josaphat in Ezjongeber Tarsisschiffe, „um nach Ophir zu gehen". Würde man nach Tartessus nicht den nähern Weg von Joppe aus vorgezogen haben? Und warum sollten von Ophir aus die Seefahrer nicht wieder auf dem nächsten ihnen bekannten Wege zurückgekehrt sein? Tarsisschiffe nannte man zwar zunächst solche, die gen Tartessus fuhren, dann aber, wie jetzt allgemein anerkannt ist, ihnen ähnliche große Seeschiffe überhaupt. Schließlich folgt aus einer Entdeckungsreise noch nicht eine gewohnte Handelsfahrt, und doch ist die um Jahrhunderte jüngere Umschiffung Afrikas auf Befehl des Pharao Necho nicht über allen Zweifel erhaben. Das Auffällige der langen Zwischenzeit zwischen Abfahrt und Heimkehr läßt sich unschwer beseitigen.

Noch zur Zeit des Hieronymus (in seinem 95. Briefe) brauchte ein Schiff, um den Arabischen Meerbusen in seiner ganzen Länge zu durchmessen, im glücklichen Fall sechs Monate, und wenn das Ophirschiff, als die Jahreszeit günstig ward, im Frühling die Anker lichtete, so doublirte es die Meerenge Bâb el-Mandeb mit dem Beginn des Nordostmonsuns, es mochte ein volles Jahr zu Erreichung seines Ziels brauchen, und fuhr es nach mehr denn einjährigem Aufenthalt mit demselben Wind seit October zurück, so konnte es im Laufe des dritten Jahres wieder zu Hause eintreffen. Hätten sie nun blos Waaren zu verschleißen und Rückfracht einzutauschen gehabt, so müßte ein Aufenthalt von einem Jahre und darüber billig zu lange scheinen. Allein wol Sandelholz, Elfenbein und Pfauen (1 Kön. 10, 11. 22) wurden aus Indien an die arab. Küste gebracht und mochten erhandelt werden, weniger dies Affen, und Gold gar nicht. Es fehlt eine Aussage, daß Hiram's oder Salomo's Knechte nach Ophir Waaren mitgenommen hätten, und sie konnten dorthin keine werthvollen Natur- oder Kunsterzeugnisse bringen, die Arabien nicht vorab oder von Indien her besessen hätte. Die Bilanz des Handels mit Arabien und Indien stellte sich noch zur Zeit des Plinius (XII, 41; VI, 26) ganz zu Ungunsten des Occidents: die Araber verkauften nur an Römer und Parther, kauften ihnen aber nichts ab. Das viele Gold, das von Ophir einkam, 420 (nach den LXX: 120; vgl. 1 Kön. 10, 10) oder 450 (wie 2 Chron. 8, 18 angegeben wird) Talente, war nicht durch Handel gewonnen, sondern Segen eines Bergwerks. Solchen natürlichen Reichthum Arabiens an Gold hat man deshalb bezweifelt, weil sich heutzutage daselbst kein Gold mehr finde. Allein Minen können sich erschöpfen, Bergwerke verlassen werden, und zahlreiche Aussagen von allen

Seiten bezeugen das Gold Arabiens. Auch Saba (Ps. 72, 15; Ez. 27, 22) und die Königin von Saba (1 Kön. 10, 10) waren im Besitz von Gold; mit Diodor (II, 50) und Strabo (XVI, 778, 779) bekennt Plinius (VI, 150, 161) Goldbergwerke, und Gold im Sande Jemens, das der Regen bloslegt (vgl. auch Hamâsa, ed. Freytag [Bonn 1828—52], I, 506), ist nicht nothwendig Katzengold. Gerade in Omân, wo wir Ophir suchen möchten, werden wenigstens von Kupfer und Blei Minen ausgebeutet; angeblich soll auch Gold und Silber sich finden (Niebuhr, Description de l'Arabie, trad. par Mourier [Kopenhagen 1773], S. 256, 257; Wellsted, „Reisen in Arabien", deutsch von Rödiger [Halle 1842], I, 218; Palgrave, Narrative of a year's journey through Central and Eastern Arabia [London 1865], II, 306). Das A. T. spricht wiederholt (Jes. 13, 12; Ps. 45, 10; Hiob 28, 16) von Ophirgold, ja, metonymisch wird (Hiob 22, 24) sogar Ophir geradezu für ophirisches Gold gesagt: ein Sprachgebrauch, der kaum entstehen konnte, hätte man das Gold, um dessen Fundort unbesorgt, durch den Handel gewonnen. Auch würde in diesem Fall der Erzähler sich schwerlich also ausdrücken: „sie holten von dort Gold", und „um gegen Ophir zu fahren nach dem Golde" (1 Kön. 9, 28; 22, 49).

Eine genauere Bestimmung der Lage Ophirs muß auf einem Umwege versucht werden. Statt des Goldes von Ophir gedenkt die Chronik (2 Chron. 3, 6) des Goldes von Parvaim. Dieses Wort, ähnlich wie Sêparvaim gebildet, scheint das sanskritische Paru, d. i. Berg, mit Dualendung zu sein, und würde somit „Doppelgebirge" bedeuten. Bochart hält Parvaim für mit Ophir identisch, und der Chronist, welcher (1 Chron. 29, 4) schon dem David Ophirgold zutheilt, meinte schwerlich, Salomo habe zum Schmuck des Tempels anderes Gold verwendet, als welches zu diesem Behuf sein Vater ihm hinterlassen hat. Nun erwähnt Ptolemäus (VI, 7, 11, 12) in Arabien „Zwillingsberge" mit einer Lage da, wohin ungefähr Ophir zu setzen ist. Sofern sein Makkala (VI, 7, 41) noch existirt, sein schwarzer Berg dem Rabenschloß entspricht und sein Vorgebirge Korodabon offenbar dem Râs el-Hadd — ist mit seinen Angaben auch weiter zurechtzukommen. Er fixirt die Zwillingsberge auf $90^1/_4$ Grad der Länge zu $19^1/_3$ nördlicher Breite, also $5^1/_3$ Grad nördlich vom Vorgebirge Syagros, $^1/_4$ Grad mehr nach Osten und $2^3/_4$ seiner Grade östlich vom Râs el-Hadd, also in das gebirgige, metallreiche Omân, in die Gegend des Dschebel Achdhar. Die Existenz dieses Zwillingsgebirges wird von den arab. Geographen bestätigt. Wenn sie drei Städte Namens Tuâm, d. i. Zwillinge, erwähnen, so fällt uns eine in Jemâma vorab auf die Seite, diejenige in Bahrein, ein Ort der Perlenfischerei, deshalb, weil das Ophirschiff keine Perlen mitbringt, und so bleibt Tuâm in Omân übrig. Aber sie wissen auch von Bergen Tavâim, d. i. Zwillingen, jedoch nur den Namen, und es kommen die zwei gewaltigen Berge Ghuveir und Kuseir (Cazwini, „Kosmographie", herausgegeben von Wüstenfeld [Göttingen 1848—49], I, 169) zwischen Basra und Omân, welche auf das Ende des Meeres von Omân herabschauen, kraft dieser ihrer Lage nicht in Betracht.

Seine Zwillinge eignet Ptolemäus dem Lande der Sachaliten, und den Arabern ist Tuâm Hauptstadt Omâns in Bezug auf das Sâhel, während das von Bergen umgebene Sohâr für das Gebirge. Von Sib bis Sohâr erstreckt sich ein Uferland, Tihâma, was ungefähr mit Sâhel übereinkommt, und wenn Jacut meldet, es seien bei Tuâm viele Ortschaften, so fand Wellsted (a. a. O., I, 158) diese Küste von Suwêk bis über Sohâr hinauf mit so vielen Städten und Dörfern besetzt, daß sie zu den bevölkertsten Küsten der Welt gerechnet werden kann. Bedauern müssen wir, daß die dortigen Berge, namentlich die Kuppen des Dschebel Achdhar, noch nicht auf ihre Gestalt und ihr gegenseitiges Verhältniß angesehen worden sind. Wir denken, das Volk, und von ihm das Land, hieß Ophir, das metallreiche Gebirge, welches nicht allzu fern von der Küste zu suchen ist, Parvaim. Kunde von der Gegend und ihrem Goldreichthum konnte den Phöniziern durch die sabäischen Zwischenhändler geworden sein, wenn sie nicht aus uralter Zeit sich vererbt hatte. Ihre Colonisirung Bahreins, zu welcher vielleicht die Ophirfahrt den ersten Anstoß gab, trifft jedenfalls später.

Ueber keine biblische Oertlichkeit sind die Ansichten weiter auseinandergegangen als über das Salomonische Ophir. Parvaim und damit Ophir hielt Postellus für Peru, Josephus entdeckte es in Indien jenseit des Ganges, wie auch einige Neuere in Siam, wogegen andere an Celebes, an Ceylon denken. Calmet rieth auf Armenien, van der Haardt auf Phrygien, und besondern Beifalls erfreute sich die Combination mit Sofâla

an Afrikas Südostküste, indem man fälschlich auch das Wort selbst mit „Sophir" zusammenbrachte u. s. w. Vgl. die verschiedenen Meinungen bei Bellermann („Handbuch der biblischen Literatur" [Erfurt 1787—99], IV, 416—440), der selbst sich am liebsten für Sofâla entscheiden möchte, und weiter Keil in den „Dorpater Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften" (Hamburg 1832—33), II, 233—302; den Artikel Ophir bei Michaelis, Spicilegium geographiae Hebr. exterae (Göttingen 1769—70), in Gesenius' Thesaurus und in Ersch und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wissenschaften und Künste". Zuversichtlich nach Omân setzte Ophir schon Seetzen (in Zach's „Monatlicher Correspondenz zur Beförderung der Erd- und Himmelskunde" [Gotha 1800—13], XIX, 331—347). Hitzig.

Ophni (Luther: Aphni), eine Stadt Benjamins (Jos. 18, 24), ist vermuthlich einerlei mit dem befestigten Gophna, welches bei Josephus („Jüdischer Krieg", I, 11, 2; III, 3, 5; „Alterthümer", XIV, 11, 2. 12, 2) häufig erwähnt wird. Wie Lydda wurde auch Gophna von Cassius eingenommen und die Einwohner in die Sklaverei verkauft, aus der sie durch ein Decret des Antonius befreit wurden. Gophna wurde später der Hauptort einer Toparchie; Vespasian nahm es ein und Titus zog aus Samaria über Gophna und Gibea Saul's zur Belagerung Jerusalems (Josephus, „Jüdischer Krieg", III, 3, 5; IV, 9, 9; V, 2, 1). Nach Eusebius' Angabe lag dasselbe 15 röm. Meilen von Jerusalem auf dem Wege nach Neapolis (Sichem) und ist ohne Zweifel das heutige Dorf Dschifna, nordwestlich von Bethel (s. d.), westlich von beiden Armen der großen Nâbulusstraße, in einer kleinen fruchtbaren Ebene gelegen, von hohen Bergen umgeben. Noch finden sich Spuren eines alten gepflasterten Weges zwischen Dschifna und Jerusalem (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 292 fg.). Kneucker.

Ophra. 1) Eine Stadt im Stammgebiet Benjamin (Jos. 18, 23; s. Ephron). 2) Eine Stadt im Stammgebiet Manasse, Geburtsort, Wohnsitz und Begräbnißstätte Gideon's (Richt. 6, 11. 15. 24; 8, 27. 32; 9, 5), welcher hier auch einen besondern ungesetzlichen Gottesdienst eingerichtet hatte. Zum Unterschied von Ophra in Benjamin wird diese Stadt auch „Ophra der Abiëseriten", nämlich eines manassitischen Geschlechts von Abieser (s. d.), dessen Mittelpunkt sie war, genannt. Und zwar scheint dieselbe im Stammgebiet Manasse diesseits (westlich) vom Jordan gelegen zu haben, da Gideon (s. d.) diesseits die Schlacht liefert (Richt. 7, 1. 22) und dann über den Jordan die Feinde verfolgt (Richt. 8, 4). Josephus nennt („Alterthümer", V, 6, 5) die Stadt Ephra; aber nicht im entferntesten ist dabei an ein angeblich in Nordperäa gelegenes Ephron (1 Makk. 5, 46 fg.; 2 Makk. 12, 27) zu denken (s. Ephron). Van de Velde (Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 337 fg.) will Ophra in dem jetzigen Erfai bei Akrabeh südsüdöstlich von Sichem wiederfinden. Kneucker.

Oreb, d. i. Rabe, so hieß einer der Fürsten Midians (s. d.); er wurde nach der Besiegung seines Heeres von den Ephraimiten gefangen und am Felsen Oreb's getödtet (Richt. 7, 25; 8, 3; Ps. 83, 12). Dieser „Rabenfels" (Jes. 10, 26), der seinen Namen erst von dem Midianiterfürsten erhalten zu haben scheint (s. Seeb und vgl. „Wolfskufe" [„Wolfsschlucht"?]), lag wol in der Nähe des Jordans, aber wahrscheinlich nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, jenseit des Jordans (vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 541, 545), sondern diesseit (westlich) desselben; denn die Häupter der beiden Fürsten, Oreb und Seeb, scheinen von den Ephraimiten erst, nachdem diese die Midianiter westlich vom Jordan geschlagen und sodann die Flüchtigen über den Jordan verfolgt hatten („sie jagten Midian nach"), zu Gideon, der noch diesseits war (vgl. Richt. 8, 4), „von jenseit des Jordans" als Siegeszeichen zurückgebracht worden zu sein. Ob bei dem „Rabenfelsen" an jene Raben gedacht werden dürfe, welche dem Propheten Elia am Bach Chrith (s. d.) Nahrung gebracht haben sollen (1 Kön. 17, 3 fg.), muß dahingestellt bleiben. Vgl. übrigens Reland, Palaestina (Utrecht 1714), S. 913. Kneucker.

Orion. Von den im A. T. erwähnten Sternbildern wird Kesil schon durch ziemlich alte Zeugen für den Orion erklärt. So übersetzen die Alexandriner den Namen Jes. 13, 10 und Hiob 38, 31 (wo aber vielleicht eine Interpolation aus dem spätern Uebersetzer Theodotion stattgefunden hat); und wenn andere alte Uebersetzer Kesil mit „der Riese" wiedergeben, so denken sie dabei aller Wahrscheinlichkeit nach an dasselbe Gestirn. Aber nicht

an allen Stellen folgen die Alexandriner und die andern alten Versionen dieser Auffassung, und wenngleich sich ziemlich sicher nachweisen läßt, daß die abweichenden Uebersetzungen des Wortes alle falsch sind, so ergibt sich doch so viel, daß eine ganz feste Ueberlieferung über die Bedeutung desselben nicht existirt. Es fragt sich also, ob innere Gründe die übliche (auch von Luther angenommene) Erklärung des Kesîl als Orion begünstigen, und das ist allerdings der Fall. In einem vortrefflichen Aufsatz (in Geiger's „Jüdischer Zeitschrift für Wissenschaft und Leben", Jahrg. 1865, Heft 4, S. 258—276) hat der auch als tüchtiger Orientalist bekannte Mathematiker Prof. M. A. Stern es sehr wahrscheinlich gemacht, daß die Hiob 38, 31 f. genannten Sternbilder Kîmâ, Kesîl, Mazzarôth und ʿAjiš gerade die vier einzigen sind, an welche sich wegen der Bedeutung ihres Erscheinens und Verschwindens für den Wechsel der Jahreszeiten bei den Griechen seit den ältesten Zeiten bedeutende astronomische Mythen knüpfen, nämlich die in einer Linie aufeinanderfolgenden Sirius, Orion, Hyaden und Pleiaden. Stern weist darauf hin, daß drei von diesen, ʿÂš (unzweifelhaft alter Fehler für ʿAjiš, welches übrigens, nach den aramäischen Formen zu schließen, etwa ʿÎjûš zu vocalisiren sein möchte), Kesîl und Kîmâ in genau umgekehrter Reihe Hiob 9, 9 aufgezählt werden. Dadurch wird es höchst wahrscheinlich, daß die Anordnung der natürlichen Stellung der Sternbilder am Himmel entspricht. Hierzu stimmt, daß Hiob 9, 9 auf Kîmâ (d. i. Sirius) noch „die Kammern des Südens" folgen, d. h. die Sternbilder im tiefen Süden jenseit des Sirius, wobei man wol zunächst an den Kanopus zu denken hat. Ebenso stehen Am. 5, 8 Kîmâ und Kesîl nebeneinander, wie Sirius und Orion am Himmel selbst. Natürlich kann ich hier nicht Stern's Beweisgründe im einzelnen durchnehmen, sondern muß den Leser auf jenen Aufsatz selbst verweisen, zu dem ich allerdings wol hier und da noch einzelne Nachträge und Verbesserungen fügen könnte.

In der wichtigsten Stelle Hiob 38, 31 ist die Rede vom Lösen der „Stricke" (oder „Seile") des Kesîl. Als Appellativ bedeutet Kesîl „Thor". Es liegt daher nahe anzunehmen, daß die Hebräer in dem Sternbild einen wegen seiner Thorheit oder Gottlosigkeit — denn der Gottlose ist nach dem A. T. schlechtweg ein Thor — an den Himmel gefesselten Menschen sahen. Griechen und orientalische Völker hielten den Orion für einen Riesen. Johann von Antiochia (bei Müller, Fragmenta historicorum graecorum [Paris 1841—51], IV, 54) und andere Byzantiner erzählen, nach der Meinung der „Perser" wäre Orion der an den Himmel versetzte Nimrod. Dieser galt den Juden als Urbild tyrannischer Bosheit, aber mit Recht weist Gesenius (im Thesaurus u. d. W. Kesîl) darauf hin, daß sich diese Auffassung nicht vor Josephus findet. Man darf also den Orion des A. T. nicht auf jene Angabe hin mit dem Nimrod identificiren, wie man denn überhaupt nur mit der größten Vorsicht daran gehen sollte, die wenigen Andeutungen im Hiob über Sternmythen durch die besser bekannten anderer Völker zu ergänzen und zu erklären.

Jes. 13, 10 wird der Plural „(Sterne und) Kesîlîm des Himmels" aller Wahrscheinlichkeit nach zur Bezeichnung großer Sternbilder überhaupt gebraucht: „oriongleiche Gestirne".

Noch erwähne ich zum Schluß, daß eine von jüdischen Auslegern des Mittelalters aufgestellte Erklärung des Kesîl als des Kanopus (arabisch Suhail) neuerdings in Delitzsch und Wetzstein (in des erstern Commentar zu Hiob 38, 31) Fürsprecher gefunden hat, ohne daß sie entscheidende Gründe dafür beigebracht hätten. Wenn man Kesîl hier nach arabischem Sprachgebrauch als den „Säumigen", „Trägen" erklären will, und an arabische Vorstellungen von dem zu spät kommenden Kanopus erinnert, so ist dagegen zu bemerken, daß die arabische Wurzel ksl (eigentlich „anstoßen", „straucheln", dann „langsam gehen", „träge sein") im Hebräischen, wie das Aramäische zeigt, ksl (mit sîn, nicht mit samech) sein müßte. Nöldeke.

Orthosias, Orthosia. Abgesehen von einer Stadt dieses Namens in Karien am Mäander, hieß so eine Seestadt in Phönizien, südlich von der Mündung des Flusses Eleutherus, nördlich von Tripolis (Plinius, V, 17; XXXVII, 25, 29; Strabo, XVI, 753 fg.; Ptolemäus, V, 15, 4). Die Peutinger'sche Tafel setzt sie 30 (röm.) Meilen südlich von Antaradus und 12 Meilen nördlich von Tripolis. Hierher floh einst Tryphon vor Antiochus Euergetes (1 Makk. 15, 37). Südlich, nahe bei dem Nahr Arka, an welchem eine gute Stunde landeinwärts Arka (s. Arkiter) liegt, zeigen sich etwa 4 Stunden nördlich

von Tripoli (Tarâbulus) die Ruinen einer ziemlich großen Stadt. Dieses sind wahrscheinlich die Ueberreste des alten Orthosia, welches zwischen Tripoli und Arka gelegen zu haben scheint. Der alte Ortsname scheint sich auf Artemis, die Göttin der befruchtenden Naturkraft, zu beziehen, deren Symbol der Mond war, und welche auch Orthia oder Orthosia hieß, ähnlich wie der arab. Dionysos Orotal (Herodot, III, 9), und der griech. Dionysos den Beinamen Orthos, d. h. „aufrecht", trug, als Bezeichnung seines Symbols, des lebenzeugenden Phallus, unter welchem er verehrt wurde (s. Bacchus). Vgl. näher Robinson, „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 759; Shaw, „Reisen oder Anmerkungen, verschiedene Theile der Barbarey und Levante betreffend" (Deutsche Ausgabe, Leipzig 1765), S. 235; Ersch und Gruber's „Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste" 3. Sect., VI, 195. Kneucker.

Osnappar, nach anderer Lesart Asnappar (Esra 4, 10), Führer der Völkerschaften, die unter Esarhaddon (Esra 4, 2; 2 Kön. 17, 24) aus dem Innern des Assyrischen Reichs in das Land jenseit des Euphrats verpflanzt wurden. Ihn für einen König Salmanassar (Grotius) oder Esarhaddon (Hengstenberg, „Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah" [Berlin 1831], S. 178) zu halten, der hier unter einem andern Namen erschiene, liegt gar kein Grund vor; sein Titel „der große und geehrte" spricht vielmehr dagegen, es würde dann heißen der König Osnappar (wie Esra 5, 13: Kóreš malkâ, d. h. Koresch der König; vgl. Kap. 6, 13 fg.). Winer's Bedenken, ob solche Titel in einem Schreiben an den König gebraucht wurden, erledigt sich durch den Hinweis auf den heutigen officiellen Stil, wo der, dem es gebührt, die Titel Excellenz u. s. w. von dritten Personen bekommt; auffallend bleibt nur, daß der Titel einem schon lange Zeit Verstorbenen ertheilt wird. Aehnlich urtheilt Bertheau (zu der Stelle). Merx.

Ostern, s. Passah.

Ostwind, s. Winde.

Othni (= Othnija, d. i. „Löwe Jahve's"), Luther: Athni, wird (1 Chron. 26, 7 [27, 7]) als ein Thorwächter aus dem Geschlecht der Korahiter (s. Korah) erwähnt. Kneucker.

Othniel, d. i. „Löwe Gottes" (bei den LXX: Gothoniël), wird als Sohn des Kenaz, mithin als ein Kenissit, bezeichnet, zugleich aber ein jüngerer Bruder des Kaleb genannt, der selbst ein Kenissit war (Richt. 1, 13; 3, 9; Jos. 15, 17; 1 Chron. 4, 13; s. Kaleb und Kenissiter). Von ihm wird erzählt, daß er bei der Eroberung Kanaans, nachdem Kaleb Kirjath-Arba (d. i. Hebron) in Besitz genommen, die benachbarte Stadt Kirjath-Sepher, d. i. Debir, einnimmt, den dafür ausgesetzten Heldenpreis, seines ältern Bruders Tochter Achsa, gewinnt und auch Ländereien bei Debir erhält, welche Achsa sich von ihrem Vater erbittet (Richt. 1, 12 fg.; Jos. 15, 16 fg.). (Ueber die Deuteleien, durch welche das Ungesetzliche dieser Ehe [vgl. 3 Mos. 18, 6] zwischen Oheim und Nichte hat beseitigt werden wollen, vgl. Rosenmüller, Scholia in Josuam [Leipzig 1833], S. 295 fg., und s. Ehe.) Dürfte übrigens die genealogische Sprache der Erzählung als symbolische gefaßt und gedeutet werden, dann hätten wir die dem Kenissiter Othniel zum Weib gegebene Tochter Kaleb's für die persönlich aufgefaßte Besitzung selbst anzusehen, welche dem Volk der Kenissiter von den Kalebiten zugestanden wurde, und beide Bruderstämme, genannt „Kaleb und Othniel", hätten sich zu einer Gesammtheit, genannt „Kenaz (Kenissiter)", vereinigt, um gemeinschaftlich die Kanaaniter zu bekriegen (vgl. Bertheau, „Das Buch der Richter und Rut" [Leipzig 1845], S. 21 fg.). Später, einige Zeit nach Josua's und Kaleb's Tode (s. Richter [Buch der]), trat Othniel als erster Richter in Israel auf und befreite sein Volk von der bereits acht Jahre dauernden drückenden Herrschaft des Kuschan-Rischathaim (s. d.), infolge dessen er das Richteramt über das Volk bis zu seinem Tode behielt und das Land 40 Jahre lang Ruhe hatte (Richt. 3, 9 fg.). Wenn Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], II, 403 fg., 449 fg.) den Umstand, daß Othniel, der sich weit im Süden Judas angesiedelt hatte und durch seine Verbindung mit Kaleb zu Juda gehörte, dennoch über den aus Nordosten kommenden Kuschan-Rischathaim gesiegt und als Befreier Israels dauernden Ruhm erlangte, als ein Zeichen für die kriegerische Größe und Ueberlegenheit des Stammes Juda über die andern nordwärts wohnenden Stämme ansieht, so mag wol dieser politische Vorrang Judas geschichtlich begründet sein und wird auch durch Stellen wie Richt. 1, 1. 2; 20, 18; 1 Mos. 49, 8 fg. wahrscheinlich, jedoch nicht durch das Thun Othniel's bestätigt. Denn dieses

scheint sich (vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 109) darauf beschränkt zu haben, daß er mit dem Beispiel der Abgabenverweigerung voranging und die Beamten des ausländischen Königs verjagte. Uebrigens wird das Geschlecht Othniel's noch zu David's Zeit als ein bedeutendes erwähnt (1 Chron. 27 [28], 15; vgl. 12). Und aus der Zeit des zweiten Jüdischen Kriegs (um das J. 132 n. Chr.) wird ein angeblicher Oberst der Stadt Bethulia als „Chabri, Sohn des Gothoniel" aufgeführt (Jud. 6, 14. 15), symbolische Bezeichnung des geheimen Treu- und Tugendbundes (Chabri, d. i. Genosse, Genossenschaft), welcher an dem Aufstand der Juden gegen die Römer sich vorzugsweise betheiligte und als Bund des Eifers um Gott mit Fug und Recht ein Nachkomme des Gothoniel, jenes „Gotteslöwen", genannt werden konnte, da er mit Löwenmuth jenem alten Führer Israels, Othniel, nachgestrebt hat. Vgl. Volkmar, „Handbuch der Einleitung in die Apokryphen" (Tübingen 1860—63), I, 1, 238 fg. Kneucker.

Otter, s. Schlange.

P.

Pachon war der neunte Monat des ägyptisch-alexandrinischen Jahres (3 Makk. 6, 38). Sein Anfang fiel auf den 26. April des Julianischen Kalenders. S. Epiphi und vgl. Ideler, „Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie" (Berlin 1825—26), I, 143 fg. Kneucker.

Pagu, auch **Pagi**, bei den LXX **Phogor**, wird als die Residenz eines edomitischen Königs erwähnt (1 Mos. 36, 39; 1 Chron. 1, 50), hat aber bisjetzt nicht nachgewiesen werden können. Vergleichen läßt sich wol der Ruinenort Phauâra (vgl. Seetzen, „Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], III, 18).

Ein anderes Phagor oder Phogor, welches uns zwar nicht mehr der überlieferte hebr. Text des A. T., wol aber die LXX in einem ursprünglich hebr. Stück zu Jos. 15, 59 als den Namen einer Stadt auf dem Gebirge Judas aufbewahrt haben, und welches auch von Eusebius und Hieronymus als in der Nähe von Bethlehem befindlich erwähnt wird, ist noch zu erkennen in dem heutigen Beit-Fâghûr, südwestlich von Bethlehem, westwärts von der Hebronstraße, auf einer nach Westost abfallenden Anhöhe zwischen zwei beinahe gleichlaufenden und in den Grund Wadi el-Biâr übergehenden Thälern gelegen. Vgl. Seetzen, a. a. O., II, 46; Robinson, „Neuere biblische Forschungen" (Berlin 1857), S. 359 fg.; Tobler, „Dritte Wanderung nach Palästina" (Gotha 1859), S. 91 fg. Kneucker.

Paläste. Mit dem Luxus fand auch die Lust benachbarter Völker an Prachtbauten unter den Israeliten Eingang, und die Wohngebäude der Fürsten, der Hohenpriester (Matth. 26, 3. 58; Mark. 14, 54; Joh. 18, 15), oder vornehmer, reicher Privatleute, die sich durch großartigere Anlage und architektonische Schönheit vor gewöhnlichen Häusern auszeichneten und von uns Paläste genannt werden, hatten auch im Alterthum besondere Namen. Hebr. Ausdrücke dafür, außer Bait, welches zuweilen in dieser Bedeutung gebraucht wird, sind: 'Armon (Jes. 26, 2; Jer. 17, 27; Am. 1, 4), gewöhnlich mehrere Gebäude umfassend, daher neben Bait vorkommend (1 Kön. 16, 18; 2 Kön. 15, 25), wo ersteres (Bait) das Allgemeine bezeichnet; Hékal (1 Kön. 21, 1; Ps. 45, 9; Jes. 13, 22; Am. 8, 3), auch vom Tempel als Palast Gottes gebraucht (Jes. 44, 28; Sach. 8, 9; Neh. 6, 10 u. a.), wie 'Armon (Jer. 30, 18). Hékal steht in dieser Bedeutung auch von der Stiftshütte (1 Sam. 3, 3) und vom Hauptraum des Tempels (Ez. 41, 14. 15).

Die Paläste waren aus Quadern oder behauenen Steinen (1 Kön. 7, 9; Jes. 9, 9), selbst aus weißem Marmor (1 Chron. 29, 2), gewöhnlich im Viereck gebaut, welches den Hofraum bildete. Dieser, mit Galerien und Säulen, selbst marmornen, umgeben (HL. 5, 15) war gepflastert, mit Brunnen (2 Sam. 17, 18) und Bädern (2 Sam. 11, 2) versehen, wol auch mit Bäumen bepflanzt und diente als Gast- und Gesellschaftszimmer. Am Eingang durch das äußere Thor in den Palast stand ein Thürhüter oder eine Thürhüterin (Joh. 18, 16; Apg. 12, 13), um dem außen Pochenden (Luk. 12, 36; 13, 25; Apg. 12, 13;

vgl. Matth. 7, 7; Offb. 3, 20) und seinen Namen Rufenden (Apg. 12, 14; 18, 15; Offb. 3, 20) aufzumachen. Fürsten hatten Palastthorwachen (1 Kön. 14, 27). Durch das äußere Thor kam man in den Vorhof (Jer. 32, 2; Mark. 14, 68; Luk. 16, 20) und aus diesem mittels Treppen (2 Chron. 9, 11) oder Wendeltreppen (1 Kön. 6, 8), die aus kostbarem Holz verfertigt waren, auf das Dach und in den Söller, oder man konnte durch eine Thür in den Hof und von da in die untern Gemächer des Hauses gelangen. Sowol auf dem flachen Dach als auch im Hof hielt man sich gern auf. Die Mauern waren oft hellfarbig getüncht (Jer. 22, 14).

Wie die Treppen in Palästen, so waren auch Gebälk, Thürpfosten, Thüren, Fenstergitter aus Oelbaum-, Cypressen-, Cedern- und Sandelholz gearbeitet (1 Kön. 7, 2; Jes. 9, 9; Jer. 22, 14). Paläste wurden auch mehrstöckig gebaut, so der Palast Salomo's am Libanon (1 Kön. 7, 2 fg.), die Ausbauten am Salomonischen Tempel (1 Kön. 6, 5 fg.). Im Innern der Paläste waren die Wände mit Holzwerk und künstlicher Schnitzarbeit getäfelt (1 Kön. 7, 7; Jer. 22, 14; Hag. 1, 4), wobei selbst Elfenbein in Anwendung kam (1 Kön. 22, 39; Am. 3, 5; Ps. 45, 9). Der Fußboden bestand aus Estrich von Gips oder war mit bunten Steinplatten, auch gebrannten Ziegeln belegt (Esth. 1, 6; Mark. 14, 15; Luk. 22, 12). Vornehme, welche in ihren Palästen Sommer- und Winterzimmer hatten (Jer. 36, 22; Am. 3, 15), ließen letztere mittels eines Feuertopfs (s. Ofen) erwärmen. Die Geräthe in den Palästen waren reichlicher und kostbarer als in den gewöhnlichen Häusern. Die Zimmer waren mit kostbaren Teppichen belegt (Spr. 7, 16), mit weichen Kissen (Ez. 13, 18. 20) und Ruhebetten ausgestattet, die zugleich als Schlafstellen dienten; man hatte aber auch Bettstätten, die sogar mit Elfenbein verziert waren (Am. 6, 4). Tische und Stühle, im hebr. Alterthum mehr im Gebrauch als im heutigen Morgenland (2 Kön. 4, 10; Spr. 9, 14), waren in Palästen, wie andere Geräthe (s. d.), künstlich gearbeitet, Eß- und Trinkgeschirr von edelm Metall und mannichfach geformt.

Unter dem in der deutschen Bibel erwähnten Palastvogt (Neh. 7, 2) ist der Aufseher über die Burg neben dem Tempel zu verstehen (vgl. über die Beschreibung eines königlichen Palastes Josephus, „Jüdischer Krieg", V, 4, 4). Roskoff.

Palästina war ursprünglich nur der Name für die Philistäische Küstenebene (vgl. Josephus, „Alterthümer", I, 6, 2), wurde aber von griechischen und röm. Schriftstellern (vgl. Reland, Palaestina [Utrecht 1714], S. 37 fg.) auf die ganze Heimat Israels ausgedehnt, die sich von Süd nach Nord vom 31. bis 33.° 20′ nördl. Br., von West nach Ost vom 52. bis 54.° östl. L. von Ferro ausdehnt und an Flächeninhalt dem heutigen Belgien (536 Quadratmeilen) gleichkommt. In der Bibel bleibt (2 Mos. 15, 14; Ps. 60, 10) dieser Name (hebräisch pělěšet) auf das Gebiet der Philister beschränkt. Dafür findet sich in ihr eine Reihe anderer, das ganze Land umfassender Namen: Land der Hebräer (1 Mos. 40, 15), Land Israel oder der Söhne Israels (1 Sam. 13, 19; Jos. 11, 22), in der nachexilischen Zeit Land Juda (Hag. 1, 1; 14, 2; 2 Chron. 9, 11; Sach. 1, 21). Ferner braucht die Bibel mehrere Ausdrücke, in denen sich Israels theokratisches Bewußtsein widerspiegelt: Jahve's Land (Hos. 9, 3), Heiliges Land (Sach. 2, 12; Weish. 13, 2; 2 Makk. 1, 7), Land der Verheißung, Erbe Israels, Erbe Gottes, Land des Eigenthums Jahve's (Hebr. 11, 9; Richt. 20, 6; Ps. 135, 12; 79, 1; 94, 5; Jos. 22, 19). Der Name Kenaan (s. d.) wurde nur vom Land diesseit des Jordans gebraucht gegenüber Gilead, dem Gebiet östlich von diesem Fluß (4 Mos. 13, 29). Archaistisch redet Amos (Kap. 2, 10) einmal vom Land der Amoriter für ganz Israel.

Bei unserer Bestimmung vom Flächeninhalt des israelitischen Landes haben wir uns für die Ausdehnung von Nord nach Süd an den in der Bibel so oft erwähnten Ausdruck gehalten „von Dan (am Fuß des Hermon) bis nach Beerseba", in der Steppe, südlich vom Gebirge Juda (Richt. 20, 1; 1 Sam. 3, 20; 2 Sam. 3, 10; 17, 11; 24, 2 u. a.), ferner an Stellen, wie 5 Mos. 3, 8, wo der Hermon als Nordgrenze und der Bach Arnon als Südgrenze für das Besitzthum Israels jenseit des Jordans bezeichnet wird. Zur Westgrenze nahmen wir das Mittelmeer (nach 4 Mos. 34, 6. 7; Jos. 1, 4; 9, 1; 15, 12. 47; Ez. 47, 10 u. a.), zur Ostgrenze, die in der Bibel nicht näher bestimmt wird, mit Ausnahme des Punktes Salcha, südlich der Hauranette, die Hamad, d. i. das Steppenland, deren käseweißer Boden sich deutlich vom röthlichen oder dunkeln Culturboden unterscheidet. Doch reichte die eigentliche Heimat Israels nur theilweise ans Gestade des Mittelmeeres, indem die Ebene von Gaza bis in die Gegend von Jafa und die Ebene

von Tyrus davon ausgeschlossen blieb (s. Philister und Phönizien). Auch der Arnon im Südosten war, wie die Inschrift des Mesa (s. d.) uns zeigt, mehr eine ideelle, denn in Wirklichkeit fest bestimmte Grenze (vgl. z. B. Hitzig, „Die Inschrift des Mesha, Königes von Moab" [Heidelberg 1870], S. 4 fg.). Die Südgrenze des cisjordanischen Landes wird 4 Mos. 34, 5; Jos. 15, 4 u. a. über Beerseba hinaus an den Wadi el-Arisch, den „Bach Aegyptens", verlegt, an jenes große Rinnsal, welches die Regenwasser der ganzen Wüste von et-Tih in sich aufnimmt und zum Meer führt. Wol mochte der nomadisirende Stamm Simeon (s. d.) seine Wanderzüge bis an jenen Wadi ausgedehnt haben. Nördlich schloß die ideelle Grenze (nach 4 Mos. 34, 7; Jos. 13, 5) noch den Libanon (s. d.) ein. Das Westjordanland hat seine größte Breite im Süden, nämlich 16 Meilen vom Todten Meer über Beerseba nach der Küste des Mittelmeeres, während die Breite an der Nordgrenze nicht ganz 5 Meilen beträgt. Die breiteste Linie des jenseitigen Gebiets geht vom Jordan nach dem Ort Salcha und mißt $12^1/_4$ Meilen. Vom Hermon bis zum Arnon ist die directe Distanz 27, vom Leontes bis nach Beerseba 33 Meilen. Glückliche Könige, wie David, Usia, Jerobeam II., haben ihre Macht über die Grenzen ihrer Heimat bedeutend ausgedehnt und manches der umwohnenden kleinen Völker unter ihre Botmäßigkeit gebracht; doch wurde nur etwa in kühner Prophetensprache (2 Mos. 23, 31; 5 Mos. 1, 7; 1 Mos. 15, 18) der Begriff des Landes Israel vom Rothen Meer bis zum Euphrat ausgedehnt.

Der Patriotismus pries die Heimat als ein Land, „wo Milch und Honig fließt" (2 Mos. 3, 8), als ein Land, darin Wasserbäche, Quellen und Seen sind, die von den Bergen und Thälern ausfließen, ein Land, darin Weizen, Gerste, Weinstöcke, Feigen- und Granatbäume sind, ein Land voll Oelbäume und Honig (5 Mos. 8, 7 fg.). Auf die ideale Zukunft seines Landes verweist der Prophet (Am. 9, 13; Joel 4, 18), die Berge werden von Most triefen, alle Hügel überfließen, alle Bäche in Juda Wasser genug haben. Solche Schilderungen verallgemeinern die Fruchtbarkeit und Anmuth, durch welche einzelne Gegenden des Landes sich auszeichnen, wie z. B. das Thal von Sichem, die Umgebung von der Hügelstadt Samaria, das Gebiet von Beth-Schean, das Thal von Hebron, die Thäler und Plateaux von Gilead u. s. w. Es bietet die palästinens. Landschaft zahllose Contraste von melancholischer Oede und üppiger Vegetation. Die Bergrücken sind meistens kahl, während weiter unten an den Abhängen und im Thalgrunde der Boden von Grün bedeckt ist. Wo perennirende Quellen das Erdreich tränken, da entfaltet sich tausendfältiges Leben. Einst mochte ein sorgfältiges Bewässerungssystem des Landes Fruchtbarkeit gesteigert und der Wüste manches Gebiet abgerungen haben, während jetzt für Hebung der Bodencultur sehr wenig geschieht. Doch dürfen wir uns die Differenz zwischen einst und heute nicht allzu groß denken. Schon im Alterthum war die Gegend östlich von der Wasserscheide Jerusalems und Hebrons eine Wüste (s. d.; vgl. 1 Sam. 23, 25; 24, 2 u. a.). Hungersnoth, die zur Auswanderung nöthigte, kam auch in der Richterzeit vor (Ruth 1, 1), wie im J. 1870 der Mangel an Spätregen die Hoffnung der Ernte zerstörte und eine furchtbare Theuerung verursachte (vgl. „Das heilige Land", Jahrg. 1870, S. 103 fg.; Jahrg. 1871, S. 21). Auf der andern Seite kann ich durch eigene Beobachtung bezeugen, daß auch heutzutage noch das Land im Stande wäre, eine zahlreiche Bevölkerung zu ernähren, vorausgesetzt, daß nicht Regenmangel, Glutwinde oder Heuschrecken die Saaten vernichten. In guten Jahren wird eine Masse Getreide (s. d.) von der Hauranebene exportirt. Für Cultur des Oelbaumes (s. d.) und Weinstocks (s. Wein) bietet das Land immer noch einen überaus günstigen Boden. Der spärliche Graswuchs auf dem Gebirge diesseit des Jordans gestattet zwar nur Zucht von Schaf- und Ziegenheerden, in den Niederungen an der Küste aber und auf den Hochebenen Gileads findet auch das Großvieh üppige Weide (vgl. Spr. 27, 27; 1 Chron. 27, 19). An Wald war das eigentliche Kenaan zu keiner Zeit reich; aber von den würzigen Wäldern Gileads brachte man schon in den Tagen der Patriarchen und der Propheten kostbares Harz auf fremde Märkte (1 Mos. 37, 25; Jer. 8, 22; s. Wälder; über die Flora Palästinas überhaupt s. Pflanzen).

Immer noch lohnt die Jagd auf Gazellen, Stachelschweine, Hasen, Füchse und Klippschiefer, während der Hirsch (s. d.) ein seltenes Wild geworden ist. Hyänen und Pardel, Schakale und wilde Hunde machen die dunkle Nacht zum Inbegriff des Schreckens. Doch die Löwen sind in Palästina ausgestorben. Schwärme von Zugvögeln nehmen ihren Strich über dieses Land, und eine Menge von Raubvögeln haben in seinen Fels-

klüften ihre bleibende Stätte (über die Fauna des Landes im allgemeinen s. Thiere). (Ueber die Configuration des Landes s. Gebirge, Thäler und Ebenen; über die Gewässer s. Bäche, Flüsse, Quellen, Meromsee, Galiläisches und Todtes Meer; über das Klima s. Regen, Winde und Witterung; über seine sanitarischen Verhältnisse s. Krankheiten; über die früheste Bevölkerung s. besonders Kenaan; über Israel und seine Stammeseintheilung s. d.; über die spätere Provinzialeintheilung s. die Namen der einzelnen Provinzen.)

Was die Stärke der Einwohnerzahl betrifft, so besitzen wir darüber aus keiner Zeit sichere Nachrichten. Die überlieferten Zahlen leiden an echt orientalischer Uebertreibung. In 2 Sam. 24, 9 wird die Summe der waffenfähigen Männer zu David's Zeit auf 1,300000 angegeben. Nach 2 Chron. 14, 8 soll das Heer des Reiches Juda unter Asa 580000 starke Helden gezählt haben, eines Reichs, das mit Einschluß der Wüste Juda doch nicht größer war als der frühere Oberrheinkreis des Großherzogthums Baden! Gewiß wird kein unbefangener Forscher annehmen, daß die Zahl der waffenfähigen Israeliten unter Mose ohne den Stamm Levi auf 605500 sich belaufen habe, wie die Ueberlieferung (4 Mos. 1, 46) behauptet; doch möchte diese Angabe für die spätere Blüteperiode des Volkes in Palästina annähernd richtig sein. Zu beachten ist, daß die Beduinen, die am zähesten die altsemitischen Sitten bewahren, ebenfalls nur die waffenfähigen Männer zählen, aber vor genauer Zählung sich scheuen, wähnend, es schwäche Gott sofort die Macht derer, die sich ihrer Kraft genau bewußt werden wollen (vgl. Hörmann, „Die Beduinen" in „Das heilige Land", Jahrg. 1870, S. 133; vgl. auch 2 Sam. 24, 10). Um so mehr sind dann dieselben Leute geneigt, ihre oft kleine Schar mit dem Sand der Wüste oder den Sternen des Himmels zu vergleichen. Auch Josephus macht keine verlässigen Angaben, wenn er z. B. („Jüdischer Krieg", III, 3, 2) behauptet, der kleinste Ort in Galiläa habe über 15000 Einwohner gehabt. Immerhin dürfen wir die Bevölkerung Palästinas in seiner besten Zeit auf etwa 4 Mill. Einwohner schätzen; denn daß es einst sehr stark bevölkert war, geht schon aus der überaus großen Zahl von Ortschaften hervor, von denen heute theilweise nur noch der Name erhalten ist. Für Galiläa führt Josephus (vgl. besonders „Leben", Kap. 37) eine Menge bedeutender Flecken mit Namen auf und versichert („Leben", Kap. 45), die ganze Provinz habe 204 Ortschaften gezählt.

So gewiß überall zwischen Heimat und Volk ein tiefer Zusammenhang besteht, so auch zwischen Palästina und Israel. Eingeschlossen im Westen von einem Meer arm an Buchten, im Norden von den hochragenden Bergketten Libanon und Antilibanon, im Süden und Osten von der Wüste, war das Land vorzüglich geeignet zum Wohnsitz eines der Absonderung bedürftigen Volks. Es bot nicht den vegetativen Reichthum vom ägypt. Delta, aber eine den reichbegabten Geist Israels um so mächtiger anregende Mannichfaltigkeit. Dort an der Grenze Steppe und Wüste mit all dem Reiz des Nomadenlebens, hier das Meer mit seinem nie ruhenden Spiel der Wellen und Farben, der melodischen Brandung, mit den fernhinziehenden Tarsisschiffen (s. d.). Auf dem Hermon die Alpenflora, im Jordanthal der ganze Zauber der tropischen Zone. Ein Land, so eng umgrenzt und doch wieder mit so weitem Horizont, den Sohn an die Heimat fesselnd und ihn doch wieder hinausziehend mit wunderbarer Sehnsucht in alle Ferne; ein Land, arm an Exportproducten, und doch wieder reich genug, um alle Bedürfnisse eines einfachen oder ackerbautreibenden Volks zu befriedigen. Der Boden lohnte zwar den fleißigen Arbeiter, aber so ungleich war der Jahresertrag, daß der Landmann seine Seele nur im Vertrauen auf den alle Mächte der Natur regierenden Einen unsichtbaren Gott beruhigen konnte. Die unsichere Aussicht auf die Zukunft, die Erkenntniß, von wie viel Factoren (im Gegensatz zu Aegypten, „dem Geschenk des Nils") der Segen der Ernte bedingt war, nöthigte den Israeliten zu einer innigen Betrachtung des Naturlebens. Wie naturfrisch daher seine Sprache, wie farbenreich, lebenswarm seine poetischen Bilder! Weil also der Genius des israelitischen Volks, das unter tausendjährigem Schmerz der Welt ihren Retter geboren, in Palästina das zu seiner Entfaltung angemessene Land gefunden, so ist auch für uns dieses Land ein geweihter Boden.

Die überaus reichhaltige Literatur über Palästina findet sich in gründlichster Weise zusammengestellt bei Tobler, Bibliotheca geographica Palaestinae (Leipzig 1867). Das neueste, den ganzen Stoff zusammenfassende Werk ist immer noch Raumer's „Palästina" (4. Aufl., Leipzig 1860), ein nun doch in vielen Stücken veraltetes Buch. Ueber

die Karten- und Bilderwerke von Palästina vgl. Tobler (a. a. O.). Schön, aber noch von sehr vielen Fehlern behaftet, ist die große „Karte von Palästina" (Gotha 1866) von van de Velde. Unter kleinen Karten ist die beste die von Petermann in Stieler's „Handatlas" (Gotha 1868). Für Uebersicht der historisch-politischen Geographie Palästinas bietet viel Treffliches Menke's „Bibelatlas" (Gotha 1868). Furrer.

Palme. Die Palmen, welche in der Bibel erwähnt werden, gehören ausschließlich der Familie der Dattelpalme (s. d.) an, deren Früchte bei 21° Celsius oder 16° 48′ Réaumur mittlerer Jahrestemperatur noch reifen, also nicht mehr in Jerusalem, dessen Durchschnittstemperatur nur 14° 16′ Réaumur beträgt. Die Dattelpalmen, die dort heutzutage den ehemaligen Tempelvorhof schmücken, können nur durch ihren schlanken Stamm und ihre zierliche immergrüne Blätterkrone das Auge erfreuen. Furrer.

Pamphylien (d. i. ein von allerlei Stämmen bewohntes Land) hieß eine kleinasiat. Landschaft, welche im Osten an Cilicien, im Süden an das Mittelmeer, das hier den Pamphylischen Busen bildete, im Westen an Lycien und im Norden an Pisidien und den Taurus grenzte (Apg. 2, 10; 15, 38; 27, 5). Das meist hügelige Land wurde von mehrern schiffbaren Flüssen durchschnitten, unter denen der Eurymedon durch den hier von Kimon (im J. 469 v. Chr.) erfochtenen Sieg bekannt ist. Die Einwohner waren, wie schon der Name besagt, ein Mischlingsvolk, das sich aus semitischen, cilicischen und griech. Elementen zusammensetzte. Sie sprachen ein sehr verderbtes Griechisch und trieben trotz der Fruchtbarkeit ihres Landes mit Vorliebe Schiffahrt und Seeraub. Von den zahlreichen Städten werden in der Bibel Perge, Attalia (Apg. 13, 13; 14, 24 fg.) und Side (1 Makk. 15, 23) erwähnt. Unter den syr. Königen bildete Pamphylien, das sich damals viel weiter nordwärts erstreckte, eine besondere Provinz, nicht minder auch unter der Herrschaft der röm. Kaiser, die es bald durch eigene Statthalter, bald gemeinschaftlich mit Galatien verwalten ließen. Wie allenthalben in Kleinasien hatten sich auch in Pamphylien Juden angesiedelt (Apg. 2, 10). Das Christenthum wurde dieser Provinz durch Paulus gebracht, der auf seiner ersten Missionsreise mit Barnabas in Perge und Attalia predigend auftrat (Apg. 13, 13; 14, 24 fg.). Krenkel.

Panier, s. Fahnen.

Panzer, s. Waffen.

Paphos. An der Südwestküste der Insel Cypern (s. Cyprus) lagen zwei Städte dieses Namens: Alt-Paphos, berühmt durch seinen Aphrodite-Cultus mit Tempel und Orakel (Homer, Odyssee, VIII, 362 fg.; Virgil, Aen., X, 51, 86; Pausanias, VIII, 5, 2; Horaz, Od., I, 30, 1; III, 28, 14; Tacitus, Annal., III, 62; Hist., II, 2; Plinius, II, 97), 10 Stadien von der Küste, an der es einen guten Hafen hatte; und das größere Neu-Paphos, eine griechisch-arkadische Colonie, mehr landeinwärts, 3 starke Stunden von der Küste, und ebenso weit nordwärts von Alt-Paphos, in einer fruchtbaren, ungefähr 5 Meilen langen und 1 Meile breiten Ebene gelegen. Letzteres war eine blühende Handelsstadt, hatte gleichfalls einen Hafen an der Küste und besaß auch mehrere schöne Tempel (Plinius, V, 35; Ptolemäus, V, 14 fg.; Pomponius Mela, De situ orbis, II, 7, 5; Strabo, XIV, 683). Die frühere Benennung der Stadt soll nach Angabe des Stephanus von Byzanz Erythra gewesen sein. Nach der Sage (vgl. Georgius Syncellus, Chronicon, ed. Dindorf [Bonn 1829], I, 299) soll Paphos durch Männer gegründet worden sein, die vor dem israelitischen Richter Othniel (s. d.) geflohen wären. Ehemals der Sitz eines eigenen Königreichs (Diodor, XX, 21) wurde die Stadt unter der röm. Herrschaft Hauptort des westlichen Districts der Insel und Sitz des Proconsuls (vgl. Dio Cassius, LIV, 4). Auf seiner ersten Missionsreise kam der Apostel Paulus mit Barnabas und Johannes Markus von Salamis (s. d.) her nach Neu-Paphos, und durch seine Predigt wurde der Proconsul Sergius Paulus zum Glauben an Christus bekehrt (Apg. 13, 4 fg.). Paphos litt öfters durch Erdbeben (Seneca, Epist. 91); besonders schwer wurde es von einem solchen heimgesucht zur Zeit des Kaisers Augustus, welcher die unglücklichen Einwohner nicht nur unterstützte, sondern auch die wiederhergestellte Stadt nach seinem Namen „Augusta (Sebaste)" zu nennen befahl (Dio Cassius, LIV, 23). Die alte Benennung ließ sich aber nicht verdrängen. Noch jetzt erhält der Name des Dorfs Alt-Baffa das Andenken von Neu-Paphos und bedeutende Ruinen bezeichnen die Lage der berühmten Stadt. Vgl. Pococke, „Beschreibung des Morgenlandes", deutsch von Wind-

heim (Erlangen 1754), II, 325 fg.; Engel, „Kypros“ (Berlin 1841), I, 121 fg., 142 fg.; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer“ (Nürnberg 1792—1825), VI, 1, 585 fg. u. a. Kneucker.

Papier, s. Schreibkunst.

Pappel (hebräisch libneh). Die frischen Aeste dieses Baumes wurden nach der Sage (1 Mos. 30, 37) schon von Jakob (s. d.) benutzt. Unter Pappeln wie unter Eichen und Terebinthen trieben die Israeliten zu Hosea's Zeit (Hos. 4, 13) Götzendienst. Auf den Bergen Palästinas kommt die Weiße Pappel (populus alba) häufig vor, in den Niederungen und an den Ufern des Jordans ist die ebenfalls weiß-grüne Euphratpappel (populus euphratica) verbreitet. An den Kanälen, welche das Weichbild von Damaskus bilden, ist die Pappel der weitaus vorherrschende Baum. Man hat libneh nach dem Vorgang der LXX (1 Mos. 30, 37) schon mit dem Storaxstrauch identificiren wollen, aber deutlich weist Hosea auf einen hochgewachsenen, der Eiche coordinirten Baum hin. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 390. Furrer.

Para, eine Stadt des Stammgebiets Benjamin (Jos. 18, 23), ohne Zweifel die heutige Ruinenstelle Fârah westwärts von Jericho, bei einem Wadi gleichen Namens, der, nicht weit ostwärts davon in den Wadi Tûwâr mündend, mit diesem den Wadi el-Kelt bildet und dann unweit von Jericho seinen Ausgang in den Jordan hat (s. Chrith und vgl. Robinson, „Palästina“ [Halle 1841—42], II, 328, 534; van de Velde, Memoir to accompany the map of the Holy Land [Gotha 1858], S. 338 fg.). Kneucker.

Paradies ist in der griech. Uebersetzung des A. T. dasselbe, was der Garten in Eden (s. d.), der Aufenthalt der ersten Menschen vor dem Fall. Aber im Zusammenhang mit der Umbildung der ältern Vorstellungen über das Leben nach dem Tode (s. Hades) und mit der Lehre von dem künftigen messianischen Reich hat auch die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes eine Umgestaltung erfahren, und ist hier darüber das Nöthige zu sagen, weil im N. T. (Luk. 23, 43; 2 Kor. 12, 4; Offb. 2, 7) das Wort in diesem neuen Sinn vorkommt. Im allgemeinen muß man bei den Juden um die Zeit Christi das irdische, das himmlische und das künftige Paradies unterscheiden. 1) Im Buch Henoch (s. d.), nämlich in den jüngern Henoch-Schriften und in der Noah-Schrift, wird das Paradies Adam's als auf Erden noch vorhanden vorgestellt und öfters erwähnt (Kap. 20, 7), als Garten der Gerechtigkeit (Kap. 77, 3), unter den geheimnißvollen Oertern der Erde (Kap. 65, 2; 106, 8), im Osten derselben; Henoch auf seinen Reisen besucht und beschreibt es (Kap. 32); bei ihrer Wegnahme von der Erde werden Henoch selbst und Elia dorthin versetzt (Kap. 60, 8; 87, 3. 4; 89, 52); es werden auch andere Gerechte und Auserwählte in diesem Garten der Gerechten wohnhaft gedacht (Kap. 60, 8. 23), ohne daß darum die Vorstellung von der Unterwelt (im Westen der Erde) als dem Sammelplatz der Seelen der Guten und Bösen mit verschiedenen, der sittlichen Würdigkeit entsprechenden Abtheilungen und Verwahrungsörtern (Kap. 22; vgl. Kap. 102, 11; 103, 7) aufgegeben wäre. Auch nach dem „Buch der Jubiläen“ (Kap. 4) ist Henoch als in das irdische Paradies aufgenommen gedacht. Noch in der christl. Zeit bis ins Mittelalter hinein dachte man das Paradies auf Erden vorhanden und theilweise als mit abgeschiedenen Seligen bevölkert (s. „Bibel-Lexikon“, II, 44 fg., und vgl. Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti [Leipzig 1832], S. 748—755). 2) Von diesem irdischen Paradies muß man aber ein außerirdisches oder himmlisches unterscheiden. Wenn nämlich der Gottesgarten in 1 Mos. 2 und 3 wesentlich nur die Stätte des ungestörten Verkehrs Gottes mit dem Menschen und der daraus für diesen fließenden göttlichen Güter und Seligkeiten bezeichnet, so lag es nahe genug, nach dem Verlust dieser Stätte für den Menschen fortan jene Güter im Wohnsitz Gottes selbst, also im Himmel, zu suchen, sodaß nun dem Begriff des Paradieses sich der Begriff des Himmels unterschob oder umgekehrt der Himmel mit Rücksicht auf die Güter, die er enthält und gewährt, auch Paradies, Garten der Wonne, der Ruhe, des Lebens, genannt wurde. Bei den einen war, so von einem himmlischen Paradies zu sprechen, nur bildliche Redeweise, bei den andern lag die Vorstellung zu Grunde, daß nach dem Sündenfall das irdische Paradies in den Himmel zurückgezogen worden sei, und bei wieder andern hing sie mit der Meinung zusammen, daß alles Herrliche auf Erden (wie Stiftshütte, Tempel, Jerusalem, Gesetz u. s. w.) nur schwaches Abbild des im Himmel befindlichen Urbildes sei. Im ältern Theil des Buchs Henoch, wo

das künftige messianische Reich mit seinem Haupt, dem Messias (s. d.), als ein im Himmel verborgenes und einst auf Erden zu offenbarendes dargestellt wird, ist die Rede von den Wohnungen der Gerechten und den Lagerstätten der Heiligen (Kap. 39, 4 fg.; 41, 1. 2; 48, 1 u. a.), wohin auch Henoch zu kommen bestimmt ist (Kap. 39, 8; 71), wo die ersten Väter und die Gerechten von uralter Zeit wohnen (Kap. 70, 4) und wohin alle, die in Zukunft auf seinen Wegen wandeln, gelangen, um da mit dem Menschensohn zusammenzuwohnen (Kap. 71, 14—17); daneben aber heißt es auch: alle Auserwählten, welche im Garten des Lebens wohnen (Kap. 61, 12). Nach der ganzen Art dieser Schrift müssen himmlische Wohnungen gemeint sein, aber nach der naiven Anschauung des Alterthums vom Himmel kann es nicht auffallen, daß auch von diesen himmlischen Wohnungen die Lage vermittels irdischer Raumbestimmungen angegeben wird, wenn ein Sturmwind den Seher von der Erde aufrafft und an das Ende des Himmels bringt, um ihn zu jenen Wohnungen zu führen (Kap. 39, 3), zwischen Nord und West (Kap. 70, 3). Aber unklar bleibt dabei, wie die in der Auferstehung neu zu belebenden Gerechten (Kap. 51) zu jenen Theilhabern der himmlischen Wohnungen sich verhalten. In dem 4. Buch Esra (aus dem Ende des Titus oder Anfang des Domitian) kommt schon die Lehre vor, daß das Paradies, dasselbe, in das einst Adam geführt war, vor der Erde geschaffen sei (Kap. 1, 7; Vulgata: Kap. 3, 6). Diese Lehre, die auch dem talmudischen Judenthum geläufig und in diesem zugleich auf die Gehenna ausgedehnt war (Targum, Jerusch. zu 3 Mos. 3, 24; Talmud, Pesachim f. 24ᵃ; Nedarim f. 39ᵇ; Pirke Elieser, Kap. 3), obwol sie ursprünglich nur auf einer falschen Erklärung von dem Wörtchen miqqédem (1 Mos. 2, 8) ruht, setzt doch die Vorstellung voraus, daß das Paradies von Anfang an der überirdischen Welt angehört. In dieses Paradies gelangen zwar die Seelen der Gerechten nach dem Tode nicht, vielmehr erhalten sie nach einem vorläufigen Gericht ihre Aufenthaltsörter in der Unterwelt angewiesen (4 Esra 6, 51—76), aber einzelne Menschen sind doch in dieses Paradies und damit in die himmlische Gemeinschaft des künftig erscheinenden Messias aufgenommen, Henoch, Elia und wol auch Mose (4 Esra 5, 29; 4, 30; 13, 55; Vulgata: 7, 28; 6, 26; 13, 52), und auch dem Esra ist dieses Los bestimmt (Kap. 14, 7; 8, 24; Vulgata: Kap. 14, 9; 8, 20). In dem spätern systematisirenden talmudisch-rabbinischen Judenthum ist dann diese Unterscheidung eines obern und untern Paradieses sehr gewöhnlich geworden (vgl. Eisenmenger, „Entdecktes Judenthum" [Königsberg 1711], II, Kap. 5). 3) Wie schon die Propheten des A. T. angefangen haben, die Herrlichkeiten und Seligkeiten des vollendeten Gottesreichs mit Bildern, die von den Vorstellungen über das Paradies der Stammältern hergenommen sind, zu beschreiben (Jes. 11, 6—8; 65, 25; Sach. 14, 8—10; Ez. 47, 2—12), so wurde es gemeingültige Vorstellung des jüngern Judenthums, daß die Güter des alten irdischen oder des himmlischen Paradieses in dem verklärten Gottesstaat, zumal in seinem Mittelpunkt, in Zion, zur Erscheinung kommen und den Theilhabern derselben zum Genuß geboten werden, sodaß nun das künftige Jerusalem geradezu als das wiederhergestellte Paradies gedacht wurde. Nach der Auferstehung und dem Gericht wird der Lebensbaum des Gartens nach Zion verpflanzt werden (Hen. 24 und 25); die Gemeinde der Himmlischen mit ihrem Haupt kommt herab, um mit den Auferstandenen zusammenzuwohnen und ein Leben ewiger Seligkeit zu führen (Kap. 38 fg.; 61; vgl. auch Kap. 90, 31). Und wie das Paradies dahin verpflanzt wird, so wird die Gehenna dort, neben Zion, für die Verdammten eröffnet werden (Kap. 27; 54, 1. 2; 56, 4; 90, 26. 27). Ebenso nach dem 4. Buch Esra: das Paradies mit seinen unverwelklichen Früchten, worin Wonne und Leben, wird nach der Ankunft des Messias und dem Gericht erscheinen (Kap. 7, 28; Vulgata: Kap. 7, 53); die Grube der Verdammniß wird eröffnet werden gegenüber dem Ort der Erquickung, und der Gehennaofen wird erscheinen gegenüber dem Garten der Wonne (Kap. 6, 1—3); Männern wie Esra ist geöffnet das Paradies und gepflanzt der Baum des Lebens und bereitet die künftige Welt (Kap. 8, 62; Vulgata: Kap. 8, 52). Nach dem judenchristl. „Testament der 12 Patriarchen" wird der Messias einst die Pforten des Paradieses öffnen und den Heiligen zu essen geben von dem Baum des Lebens (Test. Levi, Kap. 18); Eden und das neue Jerusalem wechseln in zwei parallelen Versgliedern (Test. Dan., Kap. 5).

Aus der Vermischung der dreierlei hier auseinandergehaltenen Vorstellungen sind dann weiterhin die mancherlei sich zum Theil geradezu widersprechenden Aussagen zu erklären, welche die spätern jüd. Schriften über das Paradies enthalten.

Unter den neutest. Erwähnungen des Paradieses ist die in der Apokalypse (Offb. 2, 7), wonach Christus den Obsiegenden von dem Baum des Lebens, der im Paradies seines Gottes ist, zu essen (d. h. das ewige Leben) geben werde, am leichtesten zu verstehen. Sie erläutert sich aus der drittgenannten Vorstellungsweise des damaligen Judenthums, und wegen des Ausdrucks „Paradies meines Gottes" ist wahrscheinlich, daß der Verfasser das himmlische meint. In 2 Kor. 12, 4 kann wegen des Zusammenhangs mit V. 1 fg. unter dem Paradies, in das Paulus verzückt wurde, und worin er unsagbare Worte hörte, nicht wol mit Irenäus und andern der ältern Ausleger das irdische, sondern nur das himmlische verstanden werden, wobei freilich sein näheres Verhältniß zu dem vorher erwähnten dritten Himmel mit Sicherheit nicht zu bestimmen ist. Aber auch Luk. 23, 43, wo der sterbende Christus dem Schächer, der ihn bat, seiner zu gedenken, wann er kommen werde in seinem Reich, die Antwort gibt: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein", wird unter Paradies kaum etwas anderes als der Ort der Seligkeit und des Lebens verstanden werden können, wie auch die ältern Ausleger annehmen. Zwar wollen jetzt die meisten Erklärer wesentlich aus dogmatischen Gründen, um der Collision der Stelle mit der Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt Christi zu entgehen, unter dem Paradies hier die für die Seelen der Gerechten bis zur Auferstehung bestimmte Abtheilung des Hades (ähnlich wie unter dem Abrahamsschos, Luk. 16, 22) verstehen. Aber daß man je das Paradies in die Unterwelt versetzt oder die Verwahrungsörter der Gerechten in derselben Paradies genannt hätte, dafür fehlt jeder Beweis und ist das ganz unglaublich. In Midrasch, Ruth 1, 1 (illi descendunt in Paradisum, hi vero descendunt in Gehennam) ist das Hinabsteigen nicht von der Erde aus, sondern von da aus, wo die Geister der Abgeschiedenen den Urtheilsspruch empfangen, von Gott aus (wie 4 Esra 6, 51. 52), gedacht, und Midrasch, Koh. 7, 14, wonach Paradies und Gehenna einander gegenüber sind, ist nach 4 Esra 6, 1—3 zu verstehen. Vielmehr sagt Jesus, mit Anlehnung an die damalige Sprechweise, dem Schächer die Aufnahme in das himmlische Paradies zu, in den Zustand der Seligkeit, wie er diesseits der Endvollendung des Gottesreichs den Gerechtfertigten zutheil wird, in den auch Christus zunächst eintritt, ohne daß darin für ihn der Abschluß wäre. Dillmann.

Paraklet, paraclētos, talmudisch peralit, ein Helfer, Beistand, insbesondere von dem gerichtlichen Beistand, dem Advocaten oder Fürsprecher, Vertheidiger, gebraucht (das Nähere über den Sprachgebrauch bei Profanschriftstellern vgl. bei Knapp, Scripta varii argumenti [2. Ausg., Halle 1823], in der Abhandlung De Spiritu Sancto et Christo Paracletis, S. 117 fg.). Im N. T. kommt der Ausdruck nur in den Johanneischen Schriften vor, und zwar von Jesus Christus 1 Joh. 2, 1, vom Heiligen Geist, als dem Stellvertreter Christi, im vierten Evangelium (Kap. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7). Die Luther'sche Uebersetzung „Tröster" ist falsch (so heißt paraclētor bei den LXX Hiob 16, 2), ebenso die Uebersetzung „Lehrer" (nach Theodoret's und auch Hofmann's [„Der Schriftbeweis" [2. Aufl., Nördlingen 1857—60], II, II, 17] gekünstelter, durch Knapp gründlich widerlegter Erklärung). Es sind namentlich zwei Fragen, welche hierbei einer Erledigung bedürfen: 1) wie es sich mit der Auffassung Christi als des Parakleten verhält, und 2) inwiefern der Heilige Geist mit diesem Ausdruck bezeichnet werden kann.

Der Umstand, daß der Ausdruck Paraklet von Christus und dem Heiligen Geist ausschließlich in den Johanneischen Schriften sich vorfindet, erhebt es von vornherein zur Gewißheit, daß Jesus sich selbst nicht so bezeichnet hat. Derselbe gehört einem spätern eng begrenzten dogmatischen Vorstellungskreis an, der sich erst geraume Zeit nach dem Tode Jesu ausbilden konnte. Ihm liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß von seiten Gottes gegen die Sünder ein Criminalproceß geführt wird, in welchem der Sünder unterliegen und für seine Schuld mit dem Tode bezahlen muß. Wenn Christus in der Theologie des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters als Sühnopfer, im vierten Evangelium (Kap. 1, 29; vgl. 1 Joh. 2, 2; 4, 10) auch als das die Sünden der Welt tragende Opferlamm aufgefaßt wurde, so bildete sich außerdem in Beziehung auf seine Wirksamkeit noch die Vorstellung aus, daß er vor Gott, dem Weltrichter, als Anwalt die Sache der (an ihn gläubig gewordenen) Sünder führe und ihre Freisprechung bewirke. Diese Vorstellung war nicht neu, sondern dem Keim nach schon im A. T. vorhanden. Es ist dabei nicht sowol an die öfters im A. T. vorkommende Annahme einer wirksamen Fürbitte bei Gott von seiten der Frommen (vgl. die Stellen bei Lücke, „Commentar über

die Briefe des Evangelisten Johannes" [3. Ausg., Bonn 1856], S. 236), als vielmehr an den Mittlerengel zu erinnern, den mal'ach melis (Hiob 33, 23), der unverkennbar die Bestimmung hat, sich bei Gott für den schuldbeladenen Menschen zu verwenden (vgl. auch Hiob 5, 1), und an den Engel Jahve's, der dem Hohenpriester Josua als Beistand zur Seite steht (Sach. 3, 1 fg.). Ueberdies ward auch der Messias als ein Helfer und Beistand, ein Gottesheld und Friedensfürst (Jes. 9, 5), und gewissermaßen als ein Mittler zwischen Jahve und den Heiden betrachtet (Jes. 11, 10). Der Ausdruck selbst stammt jedoch aus dem alexandrinischen Vorstellungskreis, ähnlich wie der Ausdruck Logos (s. Alexandrinische Religionsphilosophie). Philo („Von der Weltschöpfung", herausgegeben und erklärt von Müller [Berlin 1841], S. 54, 163) bemerkt zwar einmal, daß Gott bei der Weltschöpfung keines Beistandes (οὐδενὶ παρακλήτῳ) bedurft habe; allein mit dieser Ansicht scheint sich bei ihm (De vita Mosis, II, 155) der Gedanke zu vertragen, daß der Logos als Sohn Gottes und „Paraklet" die Vergebung der Sünden und die Ertheilung der Gnadengüter den Menschen vermittelt habe. Es ist ganz die gleiche Vorstellung, wie wenn der Logos als Mittler zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf, ja geradezu als Fürsprecher (ἱκέτης) für die hülfsbedürftigen Sterblichen bezeichnet wird (Philo, Quis rerum divinarum heres, I, 501); dadurch erhält er eine hohepriesterliche (mittlerische) Stellung zwischen Gott und der Welt (Philo, Quod a deo mittantur somnia, I, 653). Das vierte Evangelium folgte also nur dem Vorgang der alexandrinischen Religionsphilosophie, wenn es (Kap. 1, 14) Jesu Christo, als dem fleischgewordenen Logos, das Amt des Parakleten zuschrieb, eines Helfers und Anwalts der in Sünde und Noth versunkenen Welt bei Gott (Kap. 12, 47).

Ein erhebliches Bedenken in Betreff des parakletischen Berufs ihres Meisters erhob sich jedoch, dem vierten Evangelium zufolge, bei den Jüngern, als ihnen derselbe seinen Entschluß ankündigte, diese Welt zu verlassen und zum himmlischen Vater zu gehen. Im ersten Johannesbrief (Kap. 2, 1 fg.) findet das Problem dadurch seine Erledigung, daß Jesus Christus auch jenseits beim Vater das Amt eines Parakleten, d. h. wirksamer Fürsprache und Fürbitte, welches er zum besten seiner Gläubigen während seiner irdischen Wirksamkeit führte, fortverwaltet als erhöhter ewiger Hoherpriester seiner erlösten, mit seinem theuern Blut erkauften Gemeinde. Die jenseitige Verwaltung dieses Sachwalteramtes ist nicht etwa blos ein symbolischer, sondern ein wirksamer Act und besteht in der jenseitigen Vollendung des im Diesseits begonnenen Versöhnungsamtes (ἱλασμός), infolge deren der himmlische Vater die Sünder in seine volle Lebens- und Geistesgemeinschaft aufnimmt. Ganz dieselbe Vorstellung findet sich bei dem Apostel Paulus (Röm. 8, 34), indem Christus durch seine jenseitige Fürbitte bei Gott, dem Vater, die Verdammniß von den Gläubigen abwendet, und auch im Hebräerbrief (Kap. 7, 25; 9, 24 fg.), wo Christo im Jenseits eine fortgesetzte hohepriesterliche Thätigkeit, die Verwaltung eines ewigen Sühnopferamtes zum besten der erlösten Sünder, zugewiesen wird.

Von dieser Anschauung entfernt sich das vierte Evangelium insofern, als es neben Christus noch einen „andern" Parakleten (ἄλλον παράκλητον, Kap. 14, 16) kennt, den „Geist der Wahrheit". Es beruhigt über das Bedenken, daß Christus nach seinem Hingang zum Vater seine parakletische Thätigkeit nicht mehr fortsetzen könne, durch die Hinweisung auf die, zur Zeit seiner Abfassung längst bewährte, Thatsache, daß der Wahrheitsgeist, als Christi Stellvertreter auf Erden, die Gläubigen für die durch seinen Hingang erlittene Einbuße vollkommen entschädige und die dadurch eingetretene Lücke völlig ausfülle. Die Differenz, welche dadurch anscheinend zwischen dem ersten Johannesbrief und dem vierten Evangelium entsteht, löst sich bei näherer Prüfung im wesentlichen wieder auf. Alles hängt nämlich von der Beantwortung der Frage ab, wie sich der Evangelist den Wahrheitsgeist vorgestellt habe? Bei näherer Prüfung erscheint der letztere dem Evangelisten als eins mit dem verklärten, in der nach seinem Hingang gestifteten Gemeinde sich manifestirenden Christus. Christus war wol nach seiner leiblichen Seite dem Tode verfallen und von den Seinigen abgeschieden; nach seiner geistigen Seite aber war er wiedergekommen (s. auch Wiederkunft Christi), und so bleibt er auch auf Erden bei den Seinigen ewiglich (Joh. 14, 16 fg.). Demgemäß war sein Hingang zum Vater nur ein ganz vorübergehendes blos sinnliches Scheiden von den Seinigen; sie blieben deshalb nicht verwaist, denn er kehrte sofort (im Geist) zu ihnen zurück (Joh. 14, 18). Dadurch verwandelte sich das sinnliche Hinscheiden Christi im Tode aus einer Veranlas-

fung der Trauer in eine Veranlassung zur Freude (Joh. 16, 19 fg.); denn das geistig verklärte Sein Christi nach seinem Tode in und bei den Seinen ist als das ewige auch das wahre, die letzte und höchste Frucht der Verklärung seines an sich göttlichen Wesens, des Logos, in der Schule der Leiden und des Todes (vgl. auch Joh. 7, 39). Wenn Jesus sagt, daß er den Paraklet senden werde vom Vater, oder wenn er behauptet, daß er vom Vater ausgehe (Joh. 15, 26), so ist dies mithin nicht anders zu verstehen, als wenn er sagt, daß er selbst vom Vater gesandt und ausgegangen sei (Joh. 7, 28 fg.; 5, 37 fg.; 8, 26 fg.; 16, 28). Denn wie entschieden auch das vierte Evangelium die Wesensgleichheit des Logos mit der Gottheit betont, nicht minder entschieden betont es auch die Abhängigkeit Jesu Christi von der obersten Quelle alles Göttlichen, dem himmlischen Vater. Der Paraklet ist daher mit seinen Wirkungen in der Gemeinde, weil er die diesseitige Manifestation des himmlisch verklärten und vergeistigten Christus ist, auf den Vater im Himmel als seine höchste Ursächlichkeit zurückzuführen. Seine Bestimmung in der Welt kann darum keine andere sein als die Fortsetzung und Vollendung des Werkes Christi selbst. Bestand nun das Werk Christi vorzugsweise in der Offenbarung und Bezeugung der Wahrheit (Joh. 18, 37; 8, 31 fg.), so kann auch der Paraklet keine andere Bestimmung haben, als diese Offenbarung und Bezeugung zu vollenden (Joh. 16, 7 fg.), und zwar in dreifacher Hinsicht, indem er in der Welt die Wahrheit der Sünde (daß sie nicht bloser Schein ist), die Wahrheit des Guten (daß in Christo die Gerechtigkeit offenbar geworden ist), die Wahrheit des Gerichts (daß der Teufel und sein Reich durch Christum gerichtet und zerstört ist) endgültig offenbart und bezeugt (Joh. 16, 9 fg.). Der Paraklet vollzieht und vollendet daher das Amt Christi weltgeschichtlich; er leitet die Gemeinde der Gläubigen in alle Wahrheit (εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν ist Joh. 16, 13 zu lesen). (Ueber die Frage, ob im vierten Evangelium und den Johannesbriefen außer der geistigen Wiederkunft Christi auch noch eine leibliche angenommen werde, s. Wiederkunft Christi.)

Hiernach ist dem Parakleten, als dem diesseitigen geistigen Stellvertreter Christi, d. h. es ist dem zum Gemeindegeist verklärten Christus selbst die irdische Vollendung des Werkes der Erlösung und Versöhnung übertragen. Der Heilige Geist erhält in der Vorstellung vom Parakleten eine absolute welt- und kirchengeschichtliche Bestimmung. Wenn auch nicht derselbe Ausdruck, so findet sich doch eine ähnliche Vorstellung bei Paulus 2 Kor. 3, 17 („der Herr ist der Geist"), lediglich mit dem Unterschied vom vierten Evangelium, daß sie in diesem den Sinn hat: „der Geist ist der Herr".

Schenkel.

Paralytische, s. Krankheiten.

Paran, s. Pharan.

Pardel (hebräisch namér, griechisch pardalis). Dieses Raubthier, ausgezeichnet durch sein schönes Fell, das unten weißlich erscheint, auf dem Rücken und an den Seiten mit schwarzen ringförmigen Flecken auf gelbem Grunde geziert ist, bewundernswerth in seiner gewaltigen Kraft, seiner elastischen, weichen und anmuthigen Bewegung, ist bis auf heute ein nicht seltener Bewohner der einsamen Gegenden von Palästina und Syrien geblieben. Wie einst (HL. 4, 8) durchstreift es die Schluchten des Libanon und Hermon, lauert an den Wegen auf den wehrlosen Wanderer, die friedliche Heerde (Jer. 5, 6; Hos. 13, 7). Es lebt in den Wäldern Gileads, an dem Ostgestade des Todten Meeres und drückt seine breite Tatze ab im Schlamm der Jordanufer (vgl. Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 112 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, 162, 195, 584, 715, 736; II, II, 485; III, 119, 687). Oftmals kehrt in der Bibel das Bild vom Pardel wieder. Ihm sind nach den Propheten (Hos. 13, 7; Jer. 5, 6) schreckliche Feinde zu vergleichen. Der Pardel dient zum Symbol des Persischen Reichs im Buch Daniel (Kap. 7, 6), des Römischen Reichs in der Apokalypse (Offb. 13, 2). Schneller als Pardel schildert Habakuk (Kap. 1, 8) die Rosse der Chaldäer, und Verheerung, wie dieses wilde Thier, richtet nach Jesus Sirach (Kap. 28, 23) die böse Zunge an. Unveränderlich wie die Flecken im Pardelfell bleibt nach Jeremia (Kap. 13, 23) der schlimme Charakter Israels. Noch ist die Zeit nicht gekommen, daß der Pardel beim Bock lagert (Jes. 11, 7), wennschon etwa durch jahrelange Zucht das Thier für die Gazellenjagd abgerichtet wird (vgl. Thomson, The Land and the Book [London 1868], S. 444).

Furrer.

Parmenas, einer der Siebenmänner (s. Diakonen) in der christl. Muttergemeinde zu Jerusalem (Apg. 6, 5), den die spätere Sage zum Bischof gemacht, von dem wir aber nichts Zuverlässiges wissen. Schenkel.

Parpar, s. Damaskus.

Parther (Πάρϑοι, Apg. 2, 9; Herodot, III, 93, 117 u. a.) oder **Parthyäer** (Παρϑυαῖοι, Polybius, X, 31 u. a.) hießen die Einwohner von Parthien (Parthyäa bei Strabo, Parthyene bei andern), einer ostwärts von Medien gelegenen Provinz (Parthyene im engern Sinne), von welcher aus sich nach und nach das große Parthische Reich ausbreitete. Die nicht eben große Provinz grenzte gegen Osten an die Hügelkette Masdoranus, welche das Land von Aria und der Karmanischen Wüste trennte, gegen Norden an das Gebirge Labuta (jetzt Sobad-Koh, ein Theil des Albors-Gebirges), welches Parthien von Hyrkanien scheidet, gegen Westen an Medien, gegen Süden an den Parachoathras (jetzt Elwend, Alwend oder Awas) und Persis, und umfaßte den südwestlichern Theil des heutigen Khorasan und fast ganz Kohestan mit einem Theil der großen Salzwüste. Großentheils von rauhen Gebirgen, Wäldern und sandigen Steppen durchzogen enthielt das Land nur sehr wenige fruchtbare Thäler, bildete unter pers. Herrschaft auch keine eigene Provinz, sondern war mit Hyrkanien verbunden, und wurde von den pers. Königen auf ihren Rundreisen gewöhnlich sehr rasch durcheilt, weil die arme Gegend deren zahlreiche Begleitung nicht einmal auf kurze Zeit zu ernähren vermochte (Strabo, XI, 514). Unter dem Statthalter Arsaces (s. d.) machten sich die Parther von der Seleucidenherrschaft unabhängig und gründeten ein selbständiges Parthisches Reich (im J. 256 v. Chr.), welches von Parthia aus, das als Hauptprovinz durch Theile von Medien und Hyrkanien vergrößert wurde, sich durch Eroberungen schnell ausbreitete, bald die sämmtlichen Provinzen des alten Perserreichs, 18 an der Zahl (Plinius, VI, 25, 29), umfaßte, den Euphrat zur Westgrenze (gegen das Römische Reich) erhielt (Strabo, XI, 288, 748) und selbst den Römern einige Zeit lang furchtbar wurde (Strabo, XI, 515 nennt die Parther deshalb Nebenbuhler der Römer, weil sie mit diesen um die Weltherrschaft kämpften; vgl. noch Strabo, XVI, 748; Justinus, XLI, 4; Ammianus Marcellinus, XXIII, 6; Tacitus, Annal., XV, 17; Florus, III, 11; IV, 9, 11; Sueton, Vita Octav., Kap. 8. 21). Im J. 226 n. Chr. wurde es durch Artaxerxes II., den Gründer des Neupersischen Reichs, wieder zertrümmert und auf den ehemaligen Stand einer pers. Provinz zurückgebracht.

Die Parther gehörten nicht zum skythischen, sondern zum großen iranischen Volksstamm; ihr Name, Pardu, kommt aus dem Zend und bedeutet „die Guten" oder „die Reinen" (= sanskritisch Pârada; vgl. Benfey in der Recension von Wilson's „Ariana" in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik", Jahrg. 1842, Nr. 107, S. 850 fg.). Ihr Hoher Rath bestand aus zwei Theilen, den Verwandten des Königs und den Magiern oder Weisen; aus beiden sollen die Könige gewählt worden sein (Strabo, XI, 515). Ihre Sitten und Gebräuche glichen denen der Perser (auch der Skythen), doch waren sie noch kriegerischer und zeichneten sich namentlich als Reiter und Bogenschützen durch die besondere Kunst aus, auf der Flucht vortrefflich rückwärts zu schießen (Dio Cassius, XL, 15, 22; Herodian, I, 15, 2; IV, 10, 2. 3; Plutarch, Vita Crass., Kap. 24, u. a.).

Die Provinz Parthia zerfiel in fünf Theile: 1) Komisene (jetzt Komis) im Nordosten derselben mit der Hauptstadt Tagä; 2) das eigentliche Parthyene südwestlich davon bis zu den Kaspischen Pässen mit Hekatonpylon, der Hauptstadt der Provinz und des ganzen Reichs, in welcher anfangs auch die Arsaciden residirten, während die parth. Könige später, nach dem Vorgang der Perser, im Sommer zu Ekbatana und Hyrkania und im Winter zu Seleucia und Ktesiphon ihren Aufenthalt nahmen. Hekatonpylon soll (nach Polybius, X, 25) ihre Benennung „hundertthorig" von der Menge der Straßen erhalten haben, welche hier aus den nördlichen, östlichen und westlichen Provinzen des Parthischen Reichs zusammentrafen. Man sucht diese Stadt gewöhnlich an der Stelle des heutigen Dameghan; die von den Alten angegebenen Entfernungen (1960 Stadien nordöstlich von den Kaspischen Pforten) aber führen eher auf das heutige Jah-Jirm; 3) Choarene (das heutige Khur in Kohestan), ein fruchtbares Thal an der Grenze von Medien mit der Hauptstadt Apamea-Rhagiana, südlich von den Kaspischen Pässen und

der Stadt Rhagä, dem Rages (s. d.) im Buch Tobiä; 4) Apavarkticene im Südosten des Landes mit der von Arsaces I. angelegten, festen Stadt Dareium (wahrscheinlich das heutige Dehi-Mohammed); 5) Tabiene, der südlichste District Parthiens längs der Karmanischen Wüste und des südlichen Grenzgebirges, an dessen Namen noch der heutige Ort Tabbus oder Tabs erinnert.

Biblische Beziehungen zu Land und Volk der Parther finden sich nur wenige. Ob das prophetische Gemälde von den Feldzügen des Antiochus Epiphanes in der Stelle Dan. 11, 44 auf den Abfall der Parther vom Syrischen Reich gedeutet werden darf, ist zweifelhaft. In 1 Makk. 14, 2 fg. nimmt der parth. König Mithridates I., genannt „Arsaces VI., König von Persien und Medien" (Bezeichnung des Partherreichs nach seinen beiden wichtigsten Provinzen), den Syrerkönig Demetrius II. Nikator (regierte vom J. 147—140 v. Chr.), welcher in die ehemals syrischen, jetzt zu Parthien gehörigen Provinzen jenseit (östlich) des Euphrats eingefallen war, gefangen (im J. 139 v. Chr.), und es erhalten infolge dessen die Juden unter dem Makkabäer Simon wieder Ruhe (s. Arsaces). Apg. 2, 9 werden unter den fremden Juden, welche beim ersten Pfingstfest zu Jerusalem anwesend waren, auch solche aus Parthien genannt. Noch erzählt Josephus („Alterthümer", XIV, 13, 3 fg.; „Jüdischer Krieg", I, 13), daß im J. 40 v. Chr. die Parther in Syrien einbrachen, dem Antigonus, Gegner des Hohenpriesters Hyrkan II. (regierte vom J. 68—40 v. Chr.), zu Hülfe eilten, Jerusalem einnahmen und plünderten und Phasaël, den ältern Bruder des Herodes des Großen (s. Herodes) und Strategen von Jerusalem, und Hyrkan II. selbst mitnahmen, von denen der erstere sich in der Verzweiflung den Kopf zerschellte, der letztere, nach Seleucia gebracht, daselbst noch mehrere Jahre in allen Ehren unter seinen zahlreichen jüd. Glaubensgenossen verweilte. Ueberhaupt waren die Juden im Parthischen Reich zahlreich und standen um der gemeinsamen Freundschaft gegen die Römer willen in billiger Achtung. Vgl. Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), V, 1, 102 fg.; Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" (Leipzig 1842—44), II, 546 fg.; Herzog's „Real-Encyklopädie", XI, 128 fg.

Kneucker.

Parvaim wird 2 Chron. 3, 6 als eine Gegend erwähnt, aus welcher das „kostbare Gold" (1 Kön. 6, 20 fg.) herkam, womit Salomo die Wände des Heiligen inwendig überziehen ließ. Wo diese Gegend zu suchen sei, kann noch nicht sicher angegeben werden. Bochart (Geographia sacra [Frankfurt a. M. 1674], S. 161) dachte aus höchst precären etymologischen Gründen an die Insel Taprobane, d. i. Ceylon, welche er zugleich für das Goldland Ophir hielt. Ebenso unwahrscheinlich ist die Vermuthung von Castellus, welcher (in seinem Lexicon heptaglotton [London 1669], S. 3062) auf die durch den Tigris in zwei Theile getheilte Stadt Parbatia oder Barbatia (Plinius, VI, 32) hinweist. Geradezu abenteuerlich klingt es, wenn Arias Montanus, Vatablus, Osiander u. a. in der Dualform Parvaim alles Ernstes ein Doppelperu, nämlich Peru und Mexico in Amerika, finden zu dürfen glaubten. Abgesehen von der gleichfalls nichtigen Meinung Harenberg's, welcher (in der „Bremischen und Verdenschen Bibliothek" [Hamburg 1753—60], IV, 44) Parvaim kraft Dialektverschiedenheit mit Separvaim (2 Kön. 17, 24) = Siphron (4 Mos. 34, 8 fg.) = Sibraim (s. d.; Ez. 47, 16) vereinerleien will und an den Chrysorrhoas (den „Goldfluß") in Syrien versetzt, denken die meisten Neuern an das südliche oder östliche Arabien. Knobel („Die Völkertafel der Genesis" [Gießen 1850], S. 191) erinnert an das 1 Mos. 10, 30 als südlicher Grenzort der Joktaniden erwähnte Sephar (s. d.), welches in alten Uebersetzungen Separvaim (s. d.) heißt. Da jedoch gemäß 2 Chron. 3, 6 Parvaimgold genannt wird, nach andern Stellen dagegen immer nur Gold von Ophir zum Salomonischen Tempel verwendet worden sein soll, so hat man mit Recht Parvaim und Ophir in ein und derselben Gegend (oder Land) gesucht. Nur scheint es ungegründet, beide Localitäten (nur) in Indien suchen zu wollen, nach dem Vorgang von Wilford und Gesenius, welche (vgl. des letztern Thesaurus, II, 1125) das ind. Wort pûrva, d. i. „vorn", „östlich", vergleichen, demgemäß Parvaim als einen allgemeinen Namen für Ostgegend (wie Levante) fassen und Ophir in Vorderindien, dagegen die Heimat des Parvaimgoldes noch über Vorderindien ostwärts hinaus, etwa auf der Halbinsel Malakka (der Aurea Chersonesus), annehmen, wie auch schon ältere Ausleger gethan haben. Vielmehr wird man, wie Ophir, so auch Parvaim für eine indische, vielleicht mit Ophir identische, Colonie im südöstlichen Arabien anzusehen haben, von woher ind. Gold, unter dem zwei-

fachen Namen Ophirgold und Parvaimgold, nach Palästina eingeführt wurde. Das Wort Parvaim selbst scheint hebr. Dualform zu sein, gebildet vom sanskritischen paru, d. i. Berg, und also Zwillingsberge zu bedeuten. Solche Zwillingsberge (δίδυμα ὄρη) aber gibt Ptolemäus (VI, 7, 11, 12) in Arabien an; es sind dies der hohe Dschebel Okdah und die mit ihm parallel laufende Bergkette in Omân. Hier also wird ohne Zweifel Parvaim zu suchen sein. Vgl. Hitzig zu Dan. 10, 5 und „Geschichte des Volkes Israel" (Leipzig 1869), S. 156; s. auch Ophir. Kneucker.

Parvar, s. Damaskus.

Pascha, s. Passah.

Pas-Dammim (1 Chron. 11 [12], 13), derselbe Ort, welcher 1 Sam. 17, 1 unter dem Namen **Ephes-Dammim** (Luther übersetzt „Ende Damim") vorkommt, und so ist auch 2 Sam. 23, 9 aus verderbter Lesart ḥārĕphâm (Luther hat: „da sie Hohn sprachen") herzustellen, wo zu lesen ist: „er war mit David zu Pas-Dammim, und die Philister hatten sich daselbst versammelt". Die Ortschaft lag zwischen Soko und Aseka (s. d.), also in den westlichen Theilen des Stammgebiets Juda, und ist wieder aufgefunden worden in dem Ruinenort Damûn, zwischen Jerusalem und Eleutheropolis, nördlich beim Wadi Musur. Kneucker.

Paschur (pašḥur). 1) Ein Sohn Immer's, d. h. aus dem Priesterhause abstammend, welches nach Immer benannt wurde (1 Chron. 24, 14; Esra 2, 37), bekleidete zur Zeit des Jeremia das Amt eines Oberaufsehers des Tempels, das nächste nach dem des Hohenpriesters, und ließ kraft seiner polizeilichen Gewalt den Propheten wegen einer im Tempel ausgesprochenen strafenden Weissagung gegen Jerusalem schlagen und ins Gefängniß werfen (Jer. 20, 1 fg.); er ist vielleicht derselbe, der auch Kap. 38, 1 als Vater Gedalja's genannt wird (vgl. meinen Commentar „Der Prophet Jeremia" [Leipzig 1862], S. 276). 2) Ein Sohn Malkia's, aus dem Priesterhause Malkia (1 Chron. 24, 9), Hofbeamter und Vertrauter des Königs Zedekia (Jer. 21, 1; 38, 1). In den Verzeichnissen Esra 2, 38; 10, 22; Neh. 7, 41 scheint der Name Paschur als Bezeichnung eines Priesterhauses statt Malkia (1 Chron. 24, 9) zu stehen (vgl. 1 Chron. 9, 12; Neh. 11, 12), doch findet sich Neh. 10, 4 auch Paschur neben Malkia genannt. Graf.

Passah (genauer Pascha, die aramäische und griechisch-lateinische Namensform für das hebr. Pésach) und „Fest der ungesäuerten Brote" im A. T. oder im N. T. minder genau „Fest der süßen Brote", auch „Ostern". Beide Feste, über welche im allgemeinen schon im Artikel Feste (s. d.) gehandelt ist, sollen im Folgenden zusammen besprochen werden, weil sie innerlich zusammenhängen und schon in den ältesten wie in den jüngsten Zeiten auch wol nur als ein einziges Fest zusammengefaßt und mit einem einzigen Namen benannt wurden.

I. Was zunächst die gesetzlichen Bestimmungen über diese Feste betrifft, so liegen dieselben in verschiedenen Gesetzesschriften der Bücher Mose vor und zeigen allerlei Abweichungen voneinander. Der älteste Codex (2 Mos. 20—23) erwähnt das Pascha gar nicht ausdrücklich, sondern befiehlt nur (2 Mos. 23, 15), das Fest der ungesäuerten Brote (oder wie wir es, der Kürze halber, von hier ab mit dem hebr. Ausdruck nennen wollen, das Fest der Mazzoth) zu halten, indem man sieben Tage lang Ungesäuertes esse, auf die bestimmte Zeit des Aehrenmonats, weil in diesem das Volk aus Aegypten ausgezogen sei, und fügt die Bestimmung hinzu, nicht mit leeren Händen vor Gott an seinem Heiligthum zu erscheinen. Die Monatstage sind hier freilich nicht genauer angegeben, aber der Ausdruck „auf die bestimmte Zeit" deutet genugsam an, daß dieselben schon irgendwie fixirt waren, und nicht der ganze Monat dem Volk für die siebentägige Feier zur Verfügung stand. In wenig veränderter Gestalt kehrt dieses kurzgefaßte Gesetz bei einem jüngern Schriftsteller (2 Mos. 34, 18. 19) wieder, nur, daß hier noch einige Worte über die Heiligkeit der Erstgeburten beigefügt sind. Das Passah ist auch hier nicht genannt, wohl aber in derselben Gesetzesreihe an einem andern Ort (V. 25; wenn durch eine Glosse, so doch durch eine plausible Glosse); schon fraglicher ist es, ob auch in Kap. 23, 18 unter dem Festopfer das Passahopfer gemeint ist. In viel größerer Ausführlichkeit verbreitet sich das gewöhnlich als Grundschrift bezeichnete große Gesetzbuch an verschiedenen Stellen über beide Feste. Nach seiner auch sonst (z. B. 1 Mos. 17) bemerkbaren Art, die Gesetze bei Gelegenheit der geschichtlichen Anlässe, auf die sie zurückgeführt wurden, zu erklären, läßt dieses Werk den Mose schon in Aegypten vor der Nacht des Auszugs das Passah- und Mazzothfestgesetz kund-

thun (2 Mos. 12, 1—28). Danach sollten die Israeliten am 10. des ersten Monats (so nämlich, und nie Aehrenmonat, nennt es den Frühlingstag- und Nachtgleichemonat, den man etwa vom 6. Jahrh. an Nisan zu nennen pflegte) je für ein Haus, d. h. eine Familie, übrigens unter Hinzunahme eines Nachbarhauses, wenn jenes zu wenig Mitglieder hatte, ein jähriges, männliches, fehlerloses Schaf- oder Ziegenlamm auswählen und bis zum 14. des Monats bereit halten. An diesem 14., zwischen den beiden Abenden, d. h. in der Abendzeit (nämlich am Schluß des 14., auf der Grenze des 15., nicht am Anfang desselben, auf der Grenze des 13.), sollen sie es schlachten, das Blut aus dem Becken mit einem Ysopbüschel (V. 22) an die Pfosten und die Oberschwelle der Häuser, in denen sie versammelt sind, streichen, und dann, ohne noch einmal bis zum Morgen aus den Häusern zu gehen (V. 22), vom Lamm eine Mahlzeit halten. Nicht roh, auch nicht gekocht, sondern gebraten sollen sie es essen; auch soll das Thier bei der Zubereitung nicht zerlegt, sondern ganz, nebst Kopf, Beinen und (gereinigten) Eingeweiden soll es gebraten werden; was bis zum Morgen von Fleisch noch übrig sei, soll (damit es nicht entweiht würde) verbrannt werden. Als Zukost sollen sie ungesäuerte Brote und bittere Kräuter (Salat u. dgl.) dazu genießen; im Reiseanzug, also die Lenden umgürtet, Sandalen an den Füßen, den Stab in der Hand, und in Zittern und Zagen oder in ängstlicher Hast, sollen sie das Mahl halten. In Anschauung des Blutes an den Hauseingängen werde Gott, wenn er in seinem Würgengel während dieser Nacht durch Aegypten gehe und die Erstgeburten unter Menschen und Vieh erschlage, verschonend an den Häusern der Israeliten vorübergehen (hebräisch pasách, daher der Name Pesach, d. h. Vorübergang, Verschonung). Zum Andenken daran sollen sie dieses Fest jährlich feiern, nämlich sieben Tage lang Ungesäuertes essen, gleich anfangs allen Sauerteig aus den Häusern entfernen, vom 14. abends an bis zum 21. in allen Häusern und Wohnsitzen nichts Gesäuertes essen und keinen Sauerteig haben; am ersten und am letzten der sieben Tage soll zugleich heilige Festversammlung sein und jede Dienstbarkeit (wozu z. B. die Bereitung der Speisen nicht gehört) unterlassen werden. Zu diesem an sich schon fast vollständigen Gesetz wird dann, nach Erzählung des Auszugs aus Aegypten in jener Nacht, noch als nachträgliche Bestimmung (Kap. 12, 43—51) hinzugefügt, daß die ganze Gemeinde das Passah essen müsse, aber nur Beschnittene es essen dürfen, also auch Sklaven und Fremdlinge, wenn sie beschnitten seien, sowie, daß man je in einem Hause es essen und nichts vom Fleisch aus dem Hause hinaustragen soll, auch, daß dem Thier kein Knochen gebrochen werden soll (letzteres auch 4 Mos. 9, 12). Kürzer werden dann in demselben Werk bei der Uebersicht über sämmtliche Feste einige Hauptbestimmungen wiederholt (3 Mos. 23, 5—14), nämlich am 14. zwischen abends Passah zu halten, dann sieben Tage lang das Mazzothfest zu feiern, den ersten und siebenten derselben als Ruhe- und Festversammlungstage zu begehen, und an jedem derselben Gott Feueropfer darzubringen. Außerdem aber wird hier gefordert, daß nach dem Einzug in Kenaan am Tage nach dem Sabbat, d. h. nach der ältesten und gewöhnlichsten, und wol auch richtigen Auslegung (s. darüber mehr unter Pfingsten), am Tage nach dem ersten Mazzothtag, der ein Ruhetag war, also am 16. des Monats, vom Volk oder in dessen Namen eine Garbe von Erstlingen der eben beginnenden Ernte, d. h. eine Gerstengarbe (sofern die Gerste zuerst reift; 2 Sam. 21, 9; Ruth 1, 22; 2, 23; Josephus, „Alterthümer", III, 10, 5), zum Priester ans Heiligthum gebracht und von diesem durch Weben (s. Heben und Weben) Gott geweiht, zugleich aber damit ein jähriges fehlerloses Lamm, sammt Beigaben an Speise- und Trankopfer, als ein Brandopfer Gott dargebracht werde. Erst nach dieser Darbringung soll es erlaubt sein, von dem neuen Getreide, sei es in Form der frischen Körner oder von Sangen (gerösteten Körnern) oder in Form von Brot, etwas zu genießen. Die in 3 Mos. 23, 8 kurz erwähnten Festopfer für die sieben Mazzothtage werden dann in demselben Werk (4 Mos. 28, 16—24) genauer bestimmt, nämlich für jeden Tag 2 junge Stiere und 1 Widder und 7 jährige fehllose Lämmer sammt den unblutigen Zugaben als Brandopfer, und 1 Ziegenbock als Sündopfer. Endlich wird gelegentlich der Erzählung von dem ersten in der Wüste Sinai gefeierten Passah (4 Mos. 9, 1—14) und der Anfrage von einigen durch Leichen verunreinigten Männern noch das Gesetz über das später sogenannte kleine Passah oder Nachpassah verzeichnet, dahin lautend, daß jeder durch Verunreinigung an einem Todten oder durch eine Reise verhinderte israelitische Mann am 14. des zweiten Monats zwischen abends

das Passah sammt Mazzoth und bittern Kräutern essen dürfe und müsse, aber jeder nicht in dieser Weise Verhinderte es zur rechten Zeit essen müsse, sowol Einheimischer als (beschnittener) Fremdling, bei Strafe der Ausrottung. In der jüngern, prophetischen Erzählung der Mose-Geschichte findet sich von einer Darstellung der Stiftung des Passah jetzt nichts mehr. Wohl aber ist aus diesem Werk das Gesetz über die sieben Mazzothtage noch erhalten (2 Mos. 13, 3—10), wonach die Israeliten nach ihrem Einzug in Kenaan das Gedächtniß des Tags des Auszugs im Aehrenmonat dadurch feiern sollen, daß sie unter Entfernung von allem Sauerteig und Gesäuerten sieben Tage lang Mazzoth essen, den siebenten aber als (Wallfahrts-)Fest begehen, auch den Söhnen die Bedeutung dieser Tage wohl erklären sollen. Wenn hier nur der siebente (nicht auch der erste) Tag als vorzüglicher Festtag ausgezeichnet, auch die Monatstage des Festes nicht genauer bestimmt sind, so bekommt weiter auch das Gebot des Essens der Mazzoth bei diesem Erzähler dadurch eine eigenthümliche Begründung, daß er kurz zuvor (Kap. 12, 29—Kap. 39) berichtet hatte, die Israeliten haben in jener Nacht des Auszugs ihren Backteig nicht mehr säuern können, weil sie von den Aegyptern in aller Eile fortgedrängt worden seien, und haben nachher diesen Teig ungesäuert verbacken müssen. Die Grundschrift weiß von einer solchen Begründung nichts; sie läßt vielmehr das Gebot, am Passah und den folgenden Tagen Ungesäuertes zu essen, schon vor dem Auszug gegeben werden. Endlich in der letzten Gesetzesdarstellung (5 Mos. 16, 1—8. 16) wird befohlen, den Aehrenmonat zu halten, und (ohne genauere Bestimmung des Tags) in demselben, als dem Monat des Auszugs aus Aegypten, Passah zu feiern. Das Gesetz selbst, über Passah- und Mazzothtage sich verbreitend, aber nicht sehr ausführlich, sondern nur einzelne Bestimmungen hervorhebend, und dabei im Wortlaut bald dem einen, bald dem andern der ältern Gesetze folgend, hat viel Eigenthümliches, zunächst, daß es die schärfere Scheidung zwischen Passah- und Mazzothtagen nicht mehr innehält, vielmehr beide zusammen (V. 1; vgl. V. 3) Passah nennt, jedoch dann (V. 16) Mazzothtage dafür setzt, ferner, daß es die ungesäuerten Brote „Brot des Elends" nennt (V. 3) und sie zum Andenken an die ängstliche Hast des Auszugs aus Aegypten zu essen befiehlt, weiter, daß es (wie 2 Mos. 13, 6) eine gottesdienstliche Festfeier nur für den siebenten Mazzothtag ausdrücklich bestimmt, und diesen ʿAṣereth (s. „Bibel-Lexikon", II, 267) benennt (V. 8), und endlich, das eigentliche Passah betreffend, daß es den Ausdruck „zwischen abends" durch die Wendung „abends, um die Zeit des Untergangs der Sonne" ersetzt (V. 6), auf das Braten des Passahlammes nicht so scharf dringt, sondern (V. 7) einen Ausdruck wählt, der auch das Kochen bedeuten kann, ganz besonders aber, daß es (V. 5—7) mit größerer Entschiedenheit verlangt, das Passah nicht in der Heimat, sondern am Centralheiligthum (in Jerusalem) abends zu schlachten, gar zu machen und zu essen, worauf dann am Morgen jedem freistehe, sich heimwärts zu wenden.

Wenn nun neuerdings (von Graf, „Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments" [Leipzig 1866], S. 32 fg.) behauptet worden ist, daß in diesem Gesetz des 5. Buch Mose, das in mehrern Punkten (wie Unbestimmtheit des Monatstags, Ausdruck Aehrenmonat, Beschränkung des Festgottesdienstes und der Ruhe auf den siebenten Mazzothtag, Hervorhebung der Wallfahrt) mit 2 Mos. 13. 23 und 34 zusammenstimme, die älteste und ältere Art der Feier dieser Feste beschrieben sei, wogegen die Darstellung in der Grundschrift (2 Mos. 12; 3 Mos. 23; 4 Mos. 9 und 28) die spätere, in und nach der babylonischen Verbannung aufgekommene Sitte widerspiegele, so muß dieser Behauptung entschieden widersprochen werden. Wie aus einer auf das Centralheiligthum beschränkten Passahfeier später hätte eine häusliche Opferfeier desselben werden sollen, ist gar nicht abzusehen, noch auch, wie man in so später Zeit ein derartiges Gesetz darüber schreiben mochte, wenn seine Haltung zum voraus unmöglich war. Umgekehrt weiß man aus der Geschichte, daß die Centralisation des Opferwesens auf den Tempel erst gegen das Ende der Königszeit hin gelang, daß aber von da an auch im Passahritus die ganze spätere Zeit sich nach dem 5. Buch Mose, nicht nach der Grundschrift, gerichtet hat. Stellt aber in Beziehung auf den Ort der Passahfeier das 5. Buch Mose vielmehr die jüngere Sitte dar, so muß es im ganzen als jüngstes Gesetz gelten, selbst dann, wenn es in einzelnen Bestimmungen noch ältere Art zeigen sollte. In der That betreffen die meisten seiner Uebereinstimmungen mit 2 Mos. 13. 23 und 34 gegen die Grundschrift mehr die Darstellung als die Sachen. Daß nach diesen Schriften, weil sie die Monatstage des Festes nicht nennen, die Feier

für den ganzen Monat freigegeben gewesen wäre, ist darum unmöglich, weil sonst von einem siebenten Tag als Festversammlungstag (2 Mos. 13, 6; 5 Mos. 16, 8) und von einer „bestimmten Zeit" des Festes (2 Mos. 23, 15; 34, 18) keine Rede sein könnte, eine Beweglichkeit aber innerhalb des Aehrenmonats (etwa nach dem verschiedenen Stand der Ernte in den verschiedenen Jahren) anzunehmen, wegen der Abhängigkeit der Feste vom Mondlauf, speciell vom Vollmond, nicht angeht. Daß in der Grundschrift das Wallfahrtsgebot fehlt, begründet ebenfalls keine wirkliche Differenz, denn es fehlt in derselben bekanntlich auch für die andern Feste als ausdrückliches Gebot, ist aber in ihren Vorschriften einer „heiligen Festversammlung" (hebräisch mikrâ kôdesch) in Wahrheit enthalten, dagegen kommt 5 Mos. 16 mit 2 Mos. 23 und 34 (und sofern es V. 16 deren Bestimmungen einfach wiederholt, mit sich selbst) in Widerspruch, sofern diese die Wallfahrt für die Mazzothtage befehlen, dagegen das 5. Buch Mose die Männer schon vor dem Passahabend nach Jerusalem zu kommen zwingt. Die Vermengung des Mazzoth- und Passahfestes in dem 5. Buch Mose (worin aber weder 2 Mos. 23 noch Kap. 34, noch Kap. 13 mit ihm zusammenstimmen) hat bekanntlich schon in der Grundschrift (2 Mos. 12, 14. 15) ihren Vorgang, obgleich diese in 3 Mos. 23 (auch 4 Mos. 9) noch wohl zwischen beiden scheidet; daß die Vermengung nicht das Ursprüngliche sein kann, wird sich unten zeigen, und gerade in späterer Zeit reißt sie immer mehr ein; z. B. Ezechiel (Kap. 45, 21) faßt beide als Passah zusammen; Mark. 14, 12 (Matth. 26, 17; Luk. 22, 7) und bei Josephus („Jüdischer Krieg", II, 1, 3) wird der Passahtag zu den Mazzothtagen gerechnet, und in den „Alterthümern" (II, 15, 1) spricht Josephus deshalb von einem achttägigen Mazzothfest. Als einzige Eigenthümlichkeit, worin 5 Mos. 16, 8 mit 2 Mos. 13, 6 gegen die Grundschrift (2 Mos. 12, 16; 3 Mos. 23, 7. 8; 4 Mos. 28, 18. 25) zusammenstimmt, bleibt demnach die Bezeichnung des siebenten Mazzothtags als des Festversammlungstags; aber selbst das ist kein eigentlicher Widerspruch, sofern in 5 Mos. 16 durch die Vorschriften über das Passahessen am Tempel der erste Mazzothtag als gottesdienstlicher Tag sich von selbst verstand.

II. Versuchen wir nun, den Sinn und die Bedeutung dieser Feste und ihrer Gebräuche zu ermitteln, so gehen wir am richtigsten vom Mazzothfest aus, einmal darum, weil in den ältesten Gesetzen (2 Mos. 23 und 34) dieses als das Hauptfest erscheint, und sodann darum, weil bei diesem der ursprüngliche Natursinn (s. „Bibel-Lexikon", II, 269 fg.) noch ganz klar erhalten ist. Das Charakteristische dieses Festes besteht aber nach sämmtlichen Gesetzen im Essen des Ungesäuerten und der vorhergehenden Entfernung von allem Sauerteig und Gesäuerten aus den Wohnungen. Daß dieser Brauch nicht ursprünglich den in der prophetischen Gesetzesschrift 2 Mos. 12, 34. 39 angegebenen und in 5 Mos. 16, 3, wie es scheint, adoptirten Grund (nämlich die Verhinderung des aus Aegypten ausziehenden Volks an der Säuerung seines Teigs) gehabt haben kann, ist deutlich, theils daraus, daß die Mazzothtage (wie jene Schrift selbst 2 Mos. 13, 5 zu verstehen gibt) erst im Lande Kenaan zu feiern angefangen wurden, theils daraus, daß die Grundschrift von einer solchen Begründung nichts weiß, sondern schon vor dem Auszug den Mose die Feier der Mazzothtage befehlen läßt (2 Mos. 12, 15 fg.). Vielmehr steht derselbe sicher in Beziehung mit der Bedeutung des Festes als des Weihefestes der allerersten Ernteerstlinge und des Ernteanfangs selbst (vgl. auch 2 Mos. 23, 19; 34, 26; 5 Mos. 16, 9). Daß das Fest auf die beginnende Ernte sich bezog, ist aus dem Gesetz selbst klar und auch nie geleugnet worden. Es folgt sowol aus dem Zusammenhang, in welchem das Wochenfest oder Pfingsten mit demselben stand (s. „Bibel-Lexikon", II, 269), als auch aus der Darbringung der Erstlingsgabe am zweiten Tag des Festes (3 Mos. 23, 10—14), durch welche die Ernte erst eingeleitet wurde, und nach welcher auch erst der Genuß der neuen Feldfrüchte, und wäre es nur der Genuß derselben in ihrer ursprünglichsten Gestalt, für die Menschen erlaubt und möglich wurde. Vergleicht man nun weiter (mit Ewald und Knobel) die Beschreibung von dem ersten Passah des Volks im Heiligen Lande nach dem Uebergang über den Jordan (Jos. 5, 10—12), wie man damals am Tage nach dem Passah von dem neuen Getreide in Form von Mazzoth und Sangen (vgl. 3 Mos. 2, 14 mit 2 Kön. 4, 42) genossen habe, so ergibt sich der Sinn des Mazzothessens in diesen Tagen sehr einfach. Ein Opfer von Getreideerstlingen war nach 3 Mos. 2, 14 zulässig in Form von gerösteten oder zu Grütze gestoßenen frischen Körnern; wenn aber zu Mehl gemacht und gebacken,

jedenfalls nur ungesäuert, d. h. durch Sauerteig unverdorben (3 Mos. 2, 11. 12). Weil nun der fromme Mensch überhaupt nichts von den Erstlingen genoß, ohne auch der Gottheit davon zu weihen, so war es von selbst gegeben, in diesen ersten Erntetagen Mazzoth zu backen, und nach der Weihe eines Theils davon an die Gottheit selbst auch davon zu essen. Alle konnten aber ihre Erstlinge nicht an das Heiligthum bringen, darum wurde für alle und im Namen aller von Gemeinde wegen durch die Darbringung der Erstlingsgarbe die religiöse Pflicht erfüllt; um so mehr aber mußten nun die einzelnen wenigstens dadurch an der religiösen Gemeindefeier ihre eigene Betheiligung kundgeben, daß sie in diesen Tagen Ungesäuertes, d. h. Opferbrot, aßen. An diesen Ursprung des Mazzothessens schließt sich nun die weitere Ausbildung der Feststitte an. Während anfänglich gewiß Mazzoth von neuem Getreide gemacht waren, so sagen doch die Gesetzbücher nichts mehr davon; nach dem Gesetz konnten sie auch von altem Getreide gebacken sein. Das machte sich sogar nothwendig so, sofern nach Fixirung des Festes auf bestimmte Monatstage wegen der Eigenthümlichkeit des hebr. Mondjahres (das durch einen Schaltmonat von Zeit zu Zeit mit dem Sonnenjahr ausgeglichen werden mußte) auch Jahre eintreten konnten, ja mußten, in welchen man höchstens in den heißesten Gegenden der Jordanniederung reife oder fast reife Früchte zu einer Erstlingsfeier auftreiben konnte, nicht aber so viel, daß man allgemein davon backen konnte. So blieb als Haupterforderniß, daß man überhaupt Ungesäuertes aß, ohne Unterschied, ob von altem oder neuem Getreide, und daß man keinerlei Gesäuertes in den Häusern duldete. War aber das Ungesäuerte einmal so stark in den Vordergrund der Feier getreten, so knüpften sich von selbst auch tiefere geistige Beziehungen daran. Mit dem neuen Jahr (das mit dem ersten Monat beginnt), den neuen Früchten, der neubeginnenden Ernte, ist man überhaupt in ein Neues eingetreten, um so bedeutungsvoller, als zugleich das jährliche Gedächtniß der Erlösung aus Aegypten mit dieser Zeit zusammenfällt; durch siebentägiges Essen des reinen Opferbrotes feierte man seinem Gott recht eigentlich ein Fest der Erneuerung. Das Alte soll dahinten bleiben; der alte Sauerteig, den man fortschafft, wird nun leicht das Bild des alten unreinen Wesens, das man dahinten lassen soll, und die reinen Opferbrote, die man ißt, werden Bild der geistigen Erneuerung und Reinheit, in der man in die neue Zeit eintritt und Gott zu Ehren feiert, ohne daß deshalb mit Hupfeld (Commentatio de primitiva et vera festorum et feriatorum apud Hebraeos ratione [Halle 1852—58]), Part. II., anzunehmen wäre, daß die priesterliche Würde Israels und deren jährliche Erneuerung dadurch dargestellt würde. Auf solche höhere Beziehungen, die freilich im A. T. nirgends ausdrücklich entwickelt werden, deutet die strenge Einschärfung der Fortschaffung des Sauerteigs (2 Mos. 12, 15. 19; 13, 7; 5 Mos. 16, 4) hin; klar ausgesprochen werden sie vom Apostel Paulus (1 Kor. 5, 7).

Zu diesem Fest bildet nun der Passahtag die Vorbereitung. Daß dem Passah der Opfercharakter eignet, kann nicht geleugnet werden: die Stellen 2 Mos. 12, 27 und 34, 25 nennen es ausdrücklich so (zébach), und 4 Mos. 9, 7. 13 rechnet es zu den Darbringungen (korbân); ebenso ergibt es sich aus der Vorschrift über die Behandlung des davon übriggebliebenen Fleisches (2 Mos. 12, 10; 23, 18; 34, 25; 4 Mos. 9, 12; 5 Mos. 16, 4). Daß dieses Opfer aber in der Hauptsache ein Sühn- und Reinigungsopfer sein sollte und war, kann man (Bähr, Hupfeld, Knobel) nur bestreiten, wenn man von der in 5 Mos. 16 befohlenen Art der Feier, wo es allerdings fast ganz den Charakter der Dankopfer (Schelamîm) angenommen hat, ausgeht, nicht aber, wenn man, wie man muß, das Gesetz 2 Mos. 12 zu Grunde legt. Daß diese Sühnfeier von der Art der gewöhnlichen Sündopfer sehr verschieden ist (Knobel), ist richtig, beweist aber nichts gegen den aufgestellten Satz, denn das Passah war eben ursprünglich nicht ein am Heiligthum darzubringendes, sondern ein häusliches Sühnopfer, und in einzelnen seiner Bräuche sehr alterthümlich und darum eigenthümlich. Zweck des Opfers ist die Sühnung und Reinigung des Hauses und der darin befindlichen Gemeinschaft, darum wird das Blut an die Eingänge der Häuser gestrichen, dem Würgengel zum Zeichen, daß er hier vorübergehen soll (2 Mos. 12, 13). Durch das gemeinsame Mahl von dem Fleisch des Opferthieres und dem ungesäuerten Opferbrot incorporirt sich die Gemeinschaft die geschehene Sühnung und stellt sich als die mit Gott gesühnte und gereinigte dar. Daß das Thier ganz, unzerlegt, auf den Tisch kommt, geschieht mit Rücksicht auf die Zusammengehörigkeit aller davon Essenden zu einer Gemeinschaft und deutet an, daß dieses eine Opfer für alle gelte. Daß das Thier gebraten (nicht gekocht)

wird, ist nicht daraus zu erklären, daß das Braten die schnellste Art der Zubereitung sei (Winer u. a.), auch nicht daraus, daß das Braten mit der Verbrennung des Opferthieres im Brandopfer am meisten Aehnlichkeit habe (Knobel), sondern es ist die einfachste und älteste, darum hier beibehaltene Bereitungsweise, wobei auch noch das erreicht wurde, daß das Fett in das Feuer träufte. Ebenso sind die bittern Kräuter nicht stellvertretend für den Weihrauch (Knobel), sondern stehen, wie auch das Zittern und Zagen (2 Mos. 12, 11), im Einklang mit dem ernsten Sühnungs- und Läuterungszweck. Auch der Name Pascha selbst, wie er 2 Mos. 12, 13. 23. 27 erklärt wird und wie auch noch Jesaja (Kap. 31, 5) darauf anspielt, bedeutend „Vorübergang“ oder „Verschonung“, und sowol das Opferthier als das Fest bezeichnend, drückt den Sinn des Opfers sehr treffend aus, und sind die andern in älterer und neuerer Zeit versuchten Erklärungen desselben (vgl. darüber Knobel zu 2 Mos. 12, 1) ebenso unnöthig wie unhaltbar. Letzter Zweck dieser Sühnung aber wäre, wenn man sich eben an den Wortlaut des Gesetzbuchs (2 Mos. 12) hält, die Abwendung des gegen die Aegypter und ihre Erstgeburten wüthenden Gotteszorns von den Israeliten gewesen. Nimmt man aber, wozu man (s. „Bibel-Lexikon“, II, 269 fg.) allerdings gute Gründe hat, an, daß diese Frühjahrsfeste wie die Herbstfeste, auch abgesehen von ihren historischen Beziehungen, schon Sinn und Dasein hatten, so läßt sich dieser ganze Sühn- und Reinigungsact sehr wohl als eine ähnliche Vorbereitung auf das große Jahresfest der Mazzoth begreifen, wie der Versöhnungstag eine solche auf das Herbstfest war, und der Zweck der Sühne wäre dann allgemeiner der, nach dem Eintritt in das neue Jahr oder die neue Zeit auch der göttlichen verzeihenden und verschonenden Gnade für sich und die Seinigen sich zu versichern. Eine Stütze hat diese Auffassung in der aus 2 Mos. 12, 3 sich ergebenden Wahrscheinlichkeit, daß es eine Zeit gab, wo das Passah, statt am 14., schon am 10. des Monats gehalten wurde. Die dort gegebene Verordnung, das Passahlamm schon am 10. des Monats auszuwählen, ist nämlich ihrem Grund und Zweck nach völlig räthselhaft und darum schon im Alterthum wol bald nicht mehr beachtet und gehalten (Mischna, Pesachim, IX, 5). Vergleicht man aber, wie auch der Vorbereitungstag auf das Herbstfest im siebenten Monat nach mosaischem Ritus noch fortwährend am 10. des Monats abgehalten wurde, und wie in der Josua-Geschichte (vgl. Jos. 4, 19 mit Kap. 5, 10) der 10. des ersten Monats noch ein bedeutsamer Tag ist, so wird allerdings die Vermuthung (Ewald's) wahrscheinlich, daß in jener Verordnung (2 Mos. 12, 3) noch eine Spur von der ehemaligen Feier des Passahtags am 10. des Monats vorliege. Das sind zwar nur Combinationen, aber doch sehr annehmbare Combinationen.

Aber allerdings ist nun mit dem bisher Entwickelten die Bedeutung des Passah-Mazzothfestes nicht erschöpft; zu der auf das natürliche und agrarische Leben sich beziehenden Bedeutung ist eine andere, die historische, hinzugekommen, und hat jene mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt. In der That ist mehr als irgendein anderes dieses Fest ein geschichtliches Fest gewesen. In diesem Frühlingsmonat, dem Aehrenmonat Palästinas, ist Israel (nicht blos in das Land der Verheißung eingezogen [Jos. 4, 19; 5, 10], sondern) einst nach den großen Gerichten Gottes über die Aegypter aus Aegypten ausgezogen (2 Mos. 23, 15; 34, 18; 12, 2. 17; 5 Mos. 16, 1) und gleichsam zum Volk Gottes geboren; nach 2 Mos. 12 und 13 ist das sogar eben in jener Vollmondsnacht vom 14. auf den 15. geschehen. Die Zeit der Erneuerung der Natur und die Zeit der neuen Feldfrüchte ist zugleich die Zeit des Gedächtnisses der Erlösung Israels durch Gottes verschonende Gnade geworden. Die jährliche festliche Begehung dieser Erlösungszeit, wie sie ohne Zweifel schon Mose verordnet hat, ist, je weiter diese in die Vergangenheit zurücktrat, desto wichtiger geworden und mußte in ihrem Zusammentreffen mit dem Frühjahrsfest auch den Sinn von diesem mehr und mehr umbilden. Um ihretwillen rückt der Vorbereitungstag mit dem Hauptfest so eng zusammen, daß sie wie zu einem einzigen Fest verschmelzen. Die Ceremonie mit der Gerstengarbe erscheint nur noch wie etwas Secundäres und wird erst am zweiten Mazzothtag vollzogen. Die alterthümlichen Gebräuche gewinnen neue Bedeutung. Das Passahopfer und Passahmahl ist die mnemonische Wiederholung derselben Sühne, durch welche die israelitischen Häuser der verschonenden Gnade Gottes theilhaftig wurden, als der Würgengel durch die ägyptischen ging; das Zittern und Zagen erinnert an die eilige Hast, mit der man sich zum Auszug bereitete (2 Mos. 12, 11; 5 Mos. 16, 3); im Reiseanzug wird das Mahl eingenommen (2 Mos.

12, 11); die bittern Kräuter weisen auf die Bitterkeit der ägypt. Knechtschaft hin (Mischna, Pesachim, X, 5). Es wird sogar gefordert, den Söhnen die geschichtliche Bedeutung des Festes zu erklären (2 Mos. 12, 26 fg.). Die Reinheit, in der sich durch das Mazzothessen der Israelit in der Festzeit Gott darstellt, ist die Reinheit des seiner Mitgliedschaft des Volkes Gottes aufs neue Versicherten; die Mazzoth selbst erhalten ihren Anknüpfungspunkt in der Erzählung 2 Mos. 12, 34. 39, und werden in 5 Mos. 16, 3 sogar schon „Brote des Elends" genannt, weil erinnernd an die ägypt. Noth. Das ganze Doppelfest wird recht eigentlich das Stiftungsfest der Gottesgemeinde; jeder das Passah Essende und die Mazzothtage Feiernde bekennt sich dadurch nicht blos als Glied der Gemeinde, und erkennt dankbar die Grundwohlthaten, auf welche hin sie gestiftet ist, an, sondern eignet sich auch an und vergewissert sich jedes Jahr aufs neue dieselbe Gnade Gottes, auf welcher das Leben der Gemeinde von Anfang an ruht. Bei dieser hohen Bedeutung des Festes versteht es sich denn auch leicht, daß auf die Nichthaltung des Passah und das Essen von Gesäuertem die Strafe der Ausrottung aus der Gemeinde gesetzt (2 Mos. 12, 15. 19; 4 Mos. 9, 13), und für die etwa an der Feier des Passahmahles Verhinderten das Kleine Passah befohlen wird (vgl. 4 Mos. 9, 10—14 mit dem geschichtlichen Beispiel 2 Chron. 30, 2—13, wo die ganze Gemeinde im zweiten Monat ein Nachpassah feierte). Ja, noch weiter: das Passahmahl speciell, sofern es jedem Mann Israels zur unerlaßlichen Pflicht gemacht ist, und sofern nur Beschnittene (2 Mos. 12, 44—48) und levitisch Reine (4 Mos. 9, 9 fg.; über eine Ausnahme vgl. 2 Chron. 30, 18—20) es essen dürfen (während für die ungesäuerten Brote diese Bestimmungen nicht sind, 2 Mos. 12, 19. 20), tritt sogar noch in einer die Mazzothtage überragenden Bedeutung hervor, und wird, ähnlich wie die Beschneidung, zu einem eigentlichen Abzeichen des Israeliten, durch dessen jährliche Wiederholung er seine Mitgliedschaft der Gemeinde immer wieder erneuern mußte. Insoweit mag man dasselbe sogar ein Sakrament nennen, wie denn die Zusammenstellung der Beschneidung und des Passah als der zwei alttest. Sakramente und als der Vorbilder der Taufe und des Abendmahls bei den ältern Theologen sehr geläufig war. Aber bedenken muß man doch, daß das Passah ein Bundeszeichen (Sakrament) im A. T. wenigstens nirgends genannt wird, daß dagegen vielmehr der Sabbat das eigentliche Zeichen des mosaischen Bundes ist (2 Mos. 31, 17), wie die Beschneidung des abrahamischen (1 Mos. 17).

Die übrigen Verordnungen und Gebräuche dieses Doppelfestes erklären sich leicht (vgl. das „Bibel-Lexikon", II, 270 fg. über sämmtliche Feste Gesagte). Daß der Mazzothtage gerade sieben sind, beruht auf dem Begriff der Woche und der Einwirkung der Sabbatidee. Daß in einem Theil der Gesetze nur der siebente, in einem andern aber der erste und der siebente Tag Ruhe- und Festversammlungstage genannt sind, ist mehr eine Differenz im Ausdruck als in der Sache; jedenfalls sind nach der babylonischen Verbannung der erste und siebente Tag als Ruhefesttage gefeiert worden. Wie an den übrigen Festen wurde auch während der Mazzothtage der tägliche Opferdienst am Heiligthum durch besondere Festopfer gesteigert; nur für den eigentlichen Passahtag oder vielmehr die Passahnacht waren solche Festopfer von Gemeinde wegen nicht angeordnet, weil da in und von den einzelnen Häusern das Passahopfer stattfand. Daß aber neben diesen Gemeindefestopfern auch von den einzelnen in dieser Woche Gaben und Opfer gebracht wurden, verstände sich von selbst, auch wenn die ältesten Gesetze nicht ausdrücklich vorschrieben, bei der Wallfahrt an diesem Fest nicht mit leeren Händen zu erscheinen (2 Mos. 23, 15; 34, 20; wiederholt 5 Mos. 16, 16). Unter diesen Darbringungen der einzelnen waren gewiß dem Ursinn des Festes gemäß auch schon Erstlinge ihrer ersten (Gersten-)Ernte, soweit sie solche schon hatten (s. übrigens Pfingsten), und dann wol auch Erstgeburten. Das letztere ist zwar nirgends ausdrücklich gesagt; aber, wenn man bedenkt, wie in sämmtlichen Gesetzesschriften, mit Ausnahme der ältesten (2 Mos. 23, 15; 22, 28. 29), das Gesetz von der Heiligkeit der Erstgeburt immer im Zusammenhang mit dem Passah und Mazzothfest erklärt wird (vgl. 2 Mos. 12; 13, 1. 2 mit 4 Mos. 3, 13; 8, 17; 2 Mos. 13, 3—10 mit 11—16; 34, 18 mit 19. 20; 5 Mos. 16, 1—8 mit 15, 19—23), so wird man wol vermuthen dürfen, daß die Darbringung der Erstgeburten mit Vorliebe an diesem Hauptfrühjahrsfest stattfand. Außerdem wurden gewiß in diesen Tagen auch viele Privatdankopfer zum Zweck von Opfermahlzeiten geopfert (vgl. außer 5 Mos. 16, 2 auch 1 Kön. 9, 25; 2 Chron. 30, 22), ohne daß es gerade Erstgeburten waren.

III. Schließlich ist noch über die Geschichte des Festes und die spätere Art seiner Feier einiges hinzuzufügen. Nach der Mose-Josua-Zeit finden sich zwar, außer den allgemeinen Hinweisungen auf das Festleben überhaupt (s. „Bibel-Lexikon", II, 271 fg.) und der Erwähnung der drei Wallfahrtsfeste (1 Kön. 9, 25; 2 Chron. 8, 13), in den Büchern keine ausdrücklichen Nachrichten über das Fest, wohl aber unverkennbare Anspielungen darauf bei Jesaja (Kap. 30, 29; 31, 5). Daß aber das eigentliche Passah in der ältern Königszeit noch immer im Kreise des Hauses geopfert und gegessen wurde, stimmt nicht blos zu der sonst bekannten Geschichte des Gottesdienstes, sondern geht auch mit Sicherheit aus 2 Mos. 12, 14. 17. 24 hervor, wo die dort geforderten Bräuche ausdrücklich für ewig gültige erklärt werden. Die rabbinische, von den christl. Theologen früher fast allgemein und jetzt noch vielfach getheilte Ansicht, daß die häusliche Feier blos für das Passah in Aegypten angeordnet gewesen sei, beruht auf Verkennung des Ursprungs und Unterschieds der verschiedenen Gesetzesschriften. Aus der Vorschrift der Wallfahrten kann nicht abgeleitet werden, daß die Wallfahrenden das Passah nicht haben zu Hause essen können, denn nicht für das eigentliche Passah, sondern für das Mazzothfest sind die Wallfahrten gefordert. Es mag sein, daß zerstreut auch schon in älterer Zeit manche das Passah lieber beim Heiligthum feiern wollten, und dies von den Priestern gebilligt wurde (man könnte das sogar aus den Ausdrücken in 2 Mos. 23, 18 folgern, wenn nicht in der Wiederholung dieser Stelle 2 Mos. 34, 25 das entscheidende Wort „Fett" durch ein anderes ersetzt wäre), aber allgemeine Sitte ist die Verwandlung des häuslichen Passahs in ein Tempelpassah erst durch das jüngste Gesetzbuch, das 5. Buch Mose (s. „Bibel-Lexikon", II, 444), geworden. Wie dieses Buch in Anbetracht der abgöttischen Neigungen des Volks mit strengem Ernst jedes Opfer außerhalb des Tempels verbietet, so hat es folgerichtig auch dem häuslichen Passahopfer ein Ende gemacht. Zwar kann man aus dem Bericht der Chronik (2 Chron. 30) über das Passah des Königs Hiskia schließen, daß schon er mit dieser Centralisation der Passahfeier einen Anfang machte; die Bemerkung 2 Kön. 23, 22 würde nicht dagegen streiten, sofern sie ja auch vom Chroniker (2 Chron. 35, 18) wiederholt wird, also ihm mit 2 Chron. 30, 26 vereinbar geschienen haben muß, jedoch muß man bedenken, daß der Chroniker in der Beschreibung der Feste der ältern Zeit immer sehr frei zu Werke geht. Sicher aber ist, daß der König Josia zum ersten mal die Passahfeier streng nach der Vorschrift des Deuteronomiums durchführte, und darauf eben bezieht sich die 2 Kön. 23, 22 und 2 Chron. 35, 18 gemachte Bemerkung, daß seit der Richterzeit kein so streng gesetzliches Passah gefeiert worden sei wie unter Josia. Die nächste Folge der Verlegung des Passahs an den Tempel war, daß der Sühncharakter, der bei der häuslichen Feier deutlich hervorstach, nunmehr zurücktrat, sofern das Blut jetzt blos noch wie bei jedem andern Opfer vom Priester an den Altar gesprengt oder gegossen wurde (2 Chron. 35, 11; „Buch der Jubiläen", Kap. 49; Mischna, Pesachim, V, 6), und die Fettstücke auf den Altar kamen (a. a. O.), daß dagegen wegen der mit dem Fleisch des Thieres veranstalteten Mahlzeit das ganze Opfer mehr den Charakter eines Dankopfers, bei dem die Bundesmahlzeit die Hauptsache ist, annahm. Diese Folge der Umbildung ergibt sich schon aus 5 Mos. 16, 2 (vgl. mit 2 Chron. 30 und 35), welche als älteste Erläuterung dazu gelten können. Wenn es nämlich dort heißt: „und du sollst Passah schlachten deinem Gott, Kleinvieh und Großvieh", so ist damit freilich nicht gesagt, daß man in der ältesten Zeit statt der Passahlämmer auch Passahrinder geschlachtet habe (Graf, a. a. O., S. 32 fg.), auch können damit nicht die an den Mazzothtagen zu bringenden öffentlichen Festopfer (Winer) oder nur Privatfestopfer der Mazzothtage, z. B. Erstgeburten (Hupfeld, Riehm), gemeint sein, weil man diese doch nicht wohl Passah nennen konnte, sondern nach 2 Chron. 35, 7—9. 13 und Mischna, Pesachim, VI, 3, 4 wurden am Passahtag selbst neben den eigentlichen Passahlämmern auch noch Rinder als freiwillige Dankopfer (bei den Spätern Chagiga, d. h. Festopfer, genannt) geschlachtet, um mit ihrem Fleisch die Passahmahlzeit zu erweitern, namentlich, um für die zusammengeströmten Volksmengen Fleisch genug bei der Bundesmahlzeit zu haben, bei welcher dann das Essen vom Passahlamm nur den Schluß bildete; sofern aber diese freiwilligen Dankopfer auch durch die eigentlichen Mazzothtage hindurch fortgesetzt wurden, erklären sich dann auch die Ausdrücke 5 Mos. 16, 3 einfach. Die Schlachtung der Lämmer und übrigen Thiere geschah nun im Vorhof des Tempels (2 Chron. 35, 5; Mischna, Pesachim, V, 5, 8), und zwar wol auch noch durch das Haupt oder ein beauftragtes Mitglied der Tisch-

gesellschaft (2 Chron. 30, 17, wo die Leviten nur für die Unreinen eintreten, und Mischna, Pesachim, V, 6), aber nach 2 Chron. 35, 6. 14 fg. und Esra 6, 20 traten dabei auch die Leviten für die Laien ein. Gegessen wurde die Mahlzeit nach 5 Mos. 16, 7 (vgl. mit V. 6) unzweifelhaft im Heiligthum, noch das „Buch der Jubiläen" (Kap. 49) hält daran fest; da aber dieses für sehr große Volksmengen unmöglich ausreichte, so wurde auch das Abhalten der Mahlzeit in den Wohnungen innerhalb der Umfriedigung der Stadt erlaubt und gebräuchlich (Mischna, Sebachim, V, 8). Jedenfalls fielen nun die Bestimmungen 2 Mos. 12, 22. 46 (in dieser Nacht das Haus nicht mehr zu verlassen und das Fleisch nicht hinauszutragen) weg. Daß die auf das Mazzothfest vorgeschriebene Festwallfahrt nun vielmehr eine Wallfahrt auf das Passahfest war, ist auch 5 Mos. 16, 7 am Ende genugsam angedeutet. Diese deuteronomische Art der Feier blieb für die ganze folgende Zeit die herrschende (vgl. 2 Chron. 35; auch Esra 6, 19—22; „Buch der Jubiläen", Kap. 49; Josephus, a. a. O., und die Mischna, namentlich den Tractat Pesachim), bis die Zerstörung des Tempels durch die Römer auch dem eigentlichen Passahopfer der Juden ein Ende machte.

Im einzelnen ist aus der spätesten Ausbildung der Festsitte noch Folgendes herauszuheben. Der Ausdruck der Grundschrift „zwischen abends" (2 Mos. 12, 6; 3 Mos. 23, 5; 4 Mos. 9, 3. 5), welcher auch sonst in derselben vorkommt (2 Mos. 16, 12; 29, 39. 41; 30, 8; 4 Mos. 28, 4), und nach Analogie der Art, wie die Hebräer die Mittagszeit zu benennen pflegten, nur die Abendzeit im allgemeinen (5 Mos. 16, 6), einige Stunden vor und einige Stunden nach Sonnenuntergang, bezeichnen kann, gestattete, daß man in der Tempelpraxis, um die Masse der Opfer bewältigen zu können, schon sehr früh mit dem Schlachten anfing (Mischna, Pesachim, V, 1; nach Josephus [„Jüdischer Krieg", VI, 9, 3] schlachtete man von der neunten bis zur elften Stunde), wogegen als äußerste Zeitgrenze des Essens Mitternacht galt (Mischna, Pesachim, X, 9). Auch das „Buch der Jubiläen" (Kap. 49; vgl. den lateinischen Text bei Ceriani, Monumenta sacra et profana [Mailand 1861 fg.], I, 53) scheint das letzte Drittel des Tags und das erste der Nacht für das Opfern und Essen des Passah festzusetzen, wogegen die Samaritaner (Reland, De Samaritanis, in seinen Dissertationes miscellaneae [Utrecht 1706—1708], II, §. 22) und Karaiten (Trigland, Diatribe de secta Karaeorum [Delft 1703], Kap. 4) den Gesetzesausdruck auf die Zeit vom wirklichen Untergang der Sonne bis zur völligen Dunkelheit zu deuten pflegten. Mit dem Fortreinigen des Sauerteigs wurde schon in der Nacht vom 13. auf den 14. Nisan (auch dann, wenn der 14. ein Sabbat war, wenigstens nach der Ansicht der meisten Lehrer [Mischna, Pesachim, III, 6]) angefangen, mit großer Sorgfalt dabei verfahren, und dieses Geschäft bis zum Mittag des 14. beendigt (Mischna, Pesachim, I, 3 fg.), und mit Rücksicht auf diese und andere Zurüstungen wird Joh. 19, 14 der 14. Tag selbst, d. h. der eigentliche Passahtag, der „Rüsttag des Passah", d. h. des ganzen Doppelfestes, genannt. Ueber der levitischen Reinheit als Erforderniß des Passahessens (nicht des Schlachtens, sofern man damit andere beauftragen konnte) wurde wohl gewacht (Joh. 11, 55; Josephus, „Jüdischer Krieg", VI, 9, 3), und galt es bei der Aengstlichkeit der Spätern sogar schon für verunreinigend, am Passahtag in ein heidnisches (vom Gesäuerten nicht gereinigtes) Haus einzutreten (Joh. 18, 28). Die Pflicht, das Passah zu essen, hatte jeder Mann, nach der geltenden Praxis vom 14. Lebensjahre an, nach dem „Buch der Jubiläen" (Kap. 49) vom 20. Jahre an. Daß auch die Frauen an der Mahlzeit Antheil nehmen konnten, sieht man aus Mischna, Pesachim, VIII, 1, obwol sie nicht dazu verpflichtet waren. Die Tischgesellschaft bestand mindestens aus 10, und konnte bis zu 20 Personen ausgedehnt werden (Josephus, „Jüdischer Krieg", VI, 9, 3; Targum Jonathan zu 2 Mos. 12, 4). Auf das Braten des Lammes wurde streng gehalten und geschah dasselbe an Bratspießen von (Granatbaum-)Holz (Mischna, Pesachim, VII, 1, 2). Die bittern Kräuter und Mazzoth wurden in einen von verschiedenen Obstarten und Gewürzen bereiteten Brei, Charóseth genannt, eingetaucht (Mischna, Pesachim, II, 8; X, 3), und darauf bezieht man gewöhnlich Matth. 26, 23. Beschreibungen des Ganges, in welchem die durch verschiedene, im Gesetz nicht erwähnte Beigaben erweiterte Mahlzeit unter Gebet, Fragen und Antworten und Lobgesängen (vgl. schon 2 Chron. 30, 21; Weish. 18, 9), namentlich unter Absingen des sogenannten Hallel (d. i. Ps. 113—118) sammt Austheilung von vier bis fünf Bechern Wein verlief, findet man in Bartolocci's Bibliotheca magna rabbinica (Rom 1675—93), II, 736 fg.; Lund, „Die alten jüdischen Heiligthümer",

herausgegeben von Wolf (Hamburg 1738), S. 1125 fg., u. a., auch in den Commentaren zu Matth. 26. Die Sitte, auf das Passahfest einen Gefangenen loszugeben (Joh. 18, 39; Matth. 27, 15; Luk. 23, 17), ist sonst nicht erwähnt, und ist daher ungewiß, ob sie altjüdisch (Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 466, und „Geschichte Christus' und seiner Zeit" [3. Ausg., Göttingen 1867], S. 570) oder erst zur Römerzeit eingeführt war (Mischna, Sanhedrin, XI, 4 scheint aber damit in keiner Beziehung zu stehen). Ueber die Streitfrage, ob Jesus vor seinem Tode noch das Passah gegessen und am ersten Mazzothtag gekreuzigt wurde oder ob er schon am Passahtag selbst starb und so im eigentlichen Sinne das Passahopfer des Neuen Bundes wurde (1 Kor. 5, 7; Joh. 19, 36) ist in dem Artikel Abendmahl (s. d.) gehandelt; wir würden dieselbe im Sinne des Johannes-Evangeliums entscheiden. Die Webegarbe wurde nach späterer Sitte (Josephus, „Alterthümer", III, 10, 5; Mischna, Menachot, f. 10) entkörnt, ein Zehntelmaß Mehl daraus gemacht, von diesem eine Hand voll auf dem Altar verbrannt, das übrige aber vom Priester verzehrt. Dillmann.

Pastoralbriefe oder „Hirtenbriefe" heißen im neutest. Kanon die unter dem Namen des Apostels Paulus verfaßten zwei Sendschreiben an den Timotheus (s. d.) und das Sendschreiben an den Titus (s. d.). Der Name erklärt sich aus ihrem Inhalt. Sie enthalten neben Anweisungen und Belehrungen, angeblich von seiten des Apostels Paulus an seine jüngern Schüler und Gehülfen, insbesondere Warnungen vor Irrlehren (s. Irrlehrer), von welchen zur Zeit ihrer Entstehung die bezüglichen Gemeinden entweder bereits verwirrt oder doch mit Verwirrung unmittelbar bedroht waren (vgl. 1 Tim. 1, 3 fg. 20; 4, 1 fg.; 6, 3 fg.; 2 Tim. 2, 15 fg.; 3, 1 fg.; 4, 3 fg.; Tit. 1, 10 fg.; 3, 9). Diese Irrlehren, von denen in der Folge näher die Rede sein wird, sind nicht dieselben, welche der Apostel Paulus in seinen übrigen Sendschreiben bekämpft; es sind nicht gesetzeseifrige Judenchristen, wie in den galat. Gemeinden, nicht Werkfromme, wie in Rom, nicht Verkleinerer der heilvermittelnden Autorität Christi, wie in Ephesus und Kolossä, denen hier entgegengetreten wird, sondern Repräsentanten bisher unerhörter, phantastischer Theorien, in denen, nach der Ueberzeugung des Verfassers der drei Sendschreiben, wenn sie auch anscheinend mit dem Christenthum sich in ein befreundetes Verhältniß zu setzen suchten, doch thatsächlich ein Bruch mit den Grundlagen desselben vollzogen war. Deshalb werden denn auch die bekämpften Irrthümer geradezu als grundstürzende oder widerchristliche behandelt, und verbindet sich mit der Warnung vor der Verirrung in solche Irrthümer gleichzeitig die Ermahnung zu treuem Festhalten an dem alten herkömmlichen christl. Glauben, als der alleinigen Grundfeste der Wahrheit (1 Tim. 1, 5; 3, 15; 6, 3; 2 Tim. 1, 13 fg.; 3, 14 fg.; 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1). Insonderheit wird auf das bischöfliche Lehr- und Hirtenamt und dessen Autorität großes Gewicht gelegt (1 Tim. 3, 1 fg.; 4, 14 fg.; 5, 17 fg.; 2 Tim. 1, 8. 13; 3, 10 fg.; 4, 2 fg.; Tit. 1, 5 fg.; 2, 1 fg.), und es werden an die Vorsteher der Gemeinden unverkennbar höhere Anforderungen als bisher gestellt. Der dogmatische Inhalt der Sendschreiben ist nicht gerade eigenthümlich; der Darstellung fehlt die schlagende, mit dem Ausdruck ringende Dialektik des Apostels Paulus ebenso sehr als die Frische, Ursprünglichkeit und Neuheit seiner Gedankenbildung. Liegt doch dem Verfasser augenscheinlich nicht sowol daran, neue Glaubensüberzeugungen zu begründen und zu verbreiten, als einen bereits seit längerer Zeit in Umlauf gekommenen und zur Anerkennung gelangten Inbegriff von christl. Lehren und sittlichen Vorschriften in Geltung zu erhalten. Daher beschränkt sich der Verfasser darauf, die allgemeinen dogmatischen Grundgedanken des Christenthums von der Erlösung und Versöhnung der Menschheit durch Jesus Christus zu bekräftigen (1 Tim. 1, 15; 2, 5 fg.; 3, 16; 2 Tim. 1, 9 fg.; 2, 8; 4, 1; Tit. 2, 11 fg.), vor heidnischen Lastern zu warnen (1 Tim. 1, 9 fg.; 2, 9 fg.; Tit. 2, 1 fg.), insonderheit aber den sittlichen Verirrungen entgegenzuwirken, welche, nach seiner Ansicht, aus den Theorien der Irrlehrer unvermeidlich sich ergaben (1 Tim. 4, 3 fg.; 5, 12 fg.; 6, 4 fg.; 2 Tim. 2, 18. 22 fg.; 3, 2 fg.; Tit. 1, 10 fg.; 3, 2 fg.).

Obwol der vorhin dargelegte wesentliche Charakter dieser Sendschreiben und ihre unverkennbare Tendenz, von früher her überlieferte und bereits geordnete Zustände der christl. Gemeinden zu befestigen und gegen Angriffe und Erschütterungen zu vertheidigen, zu dem Inhalt und der Tendenz der übrigen anerkannt Paulinischen Sendschreiben nicht recht passen, so sind doch Jahrhunderte vorübergegangen, bevor gegen ihren Paulinischen Ursprung Zweifel rege geworden sind. Marcion hatte sie in seinen Kanon nicht aufgenommen (vgl.

Tertullian, Adv. Marc., V, 21; Irenäus, Contra haer., I, 29; III, 12); nach der herkömmlichen Annahme nicht deshalb, weil er nichts von ihnen wußte, sondern, weil sie durch ihre conservative Tendenz zu seinem gnostischen Geistevangelium einen allzu schroffen Gegensatz bildeten. Aber doch erscheinen sie erst seit dem Ende des 2. Jahrh. als bekannt und unter dem Namen des Apostels Paulus anerkannt. Frühere Zeugnisse sind unsicher (vgl. 1 Tim. 2, 8 mit Clemens von Rom, Epist. 1 ad Corinth., Kap. 29), auch dasjenige Polykarp's (vgl. Epist. ad Philipp., Kap. 4, mit 1 Tim. 6, 7 fg.), da selbst für den Fall, daß eine Abhängigkeit der beiden letztern Stellen voneinander anzunehmen wäre, die von Baur („Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus" [Stuttgart 1835], S. 138) angedeutete Möglichkeit einer Benutzung des Briefs Polykarp's durch den Verfasser des 1. Timotheusbriefs nicht ausgeschlossen bleibt. Unter allen Umständen sind die mangelhaften äußern Zeugnisse für den Paulinischen Ursprung der drei Sendschreiben nicht entscheidend; das entscheidende Urtheil ist daher aus der innern Beschaffenheit derselben zu schöpfen.

Zunächst kommt hier in Frage, ob sie sämmtlich nach demselben Maßstab zu bemessen sind oder ob sie einer verschiedenartigen Beurtheilung unterliegen? Schleiermacher („Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheos" in seinen „Kleinen theologischen Schriften" [Berlin 1836], S. 221 fg.) z. B. hat die Echtheit nur des 1. Timotheusbriefs in Anspruch genommen. Mit vollem Recht hat jedoch schon Eichhorn („Einleitung in das Neue Testament" [Göttingen 1824—27], III, 337 fg.) die drei Briefe sämmtlich als das gleichzeitige Werk eines und desselben Verfassers betrachtet, und die neueste biblische Kritik hat dieses Urtheil durch die Zustimmung ihrer hervorragendsten Vertreter fast durchgängig bestätigt (vgl. de Wette, „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments" [6. Ausg., Berlin 1860], §. 155[a]). Auch lassen sich nicht wohl einzelne Fragmente, wie z. B. 2 Tim. 1, 15—18; 4, 9—18, als Paulinisch ausscheiden; denn diese Stellen gehören nothwendig zur schriftstellerischen Einkleidung der unter dem Namen des Paulus verfaßten Briefe. Die Zusammengehörigkeit der drei Briefe ergibt sich auch nicht nur aus der Gleichartigkeit der Ausdrucksweise, der Darstellung und des Stils, sondern insbesondere aus der wesentlichen Uebereinstimmung ihres Inhalts und ihrer Tendenz. Alle drei bekämpfen gleich nachdrücklich dieselben Irrlehren, berufen sich gleich angelegentlich auf dieselbe kirchl. Lehrüberlieferung, empfehlen gleich eindringlich die Autorität des kirchl. Lehramtes, gehen von denselben sittlichen Maximen aus und enthalten Belehrungen und Vorschriften, denen dieselbe Vorstellung von dem christl. Heilszweck zu Grunde liegt. Ihre Echtheit steht oder fällt daher miteinander.

Die Vertheidiger der Echtheit (in neuerer Zeit unter anderm Huther, „Kritisch-exegetisches Handbuch über die Briefe an Timotheus und Titus" [3. Aufl., Göttingen 1866]; Wiesinger, „Die Briefe des Apostels Paulus an die Philipper, an Titus, Timotheus und Philemon" [Königsberg 1850]; Otto, „Die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe" [Leipzig 1860]) haben vor allem die Aufgabe, den Inhalt der drei Sendschreiben mit den geschichtlichen Verhältnissen des Apostels Paulus, soweit uns diese aus dessen anerkannt echten Briefen und theilweise auch aus der Apostelgeschichte bekannt sind, in Einklang zu bringen, d. h. die Sendschreiben geschichtlich begreiflich zu machen. In dieser Beziehung ergibt sich nun die Thatsache, daß sie sämmtlich in den Rahmen der uns bekannten Lebensgeschichte des Apostels Paulus sich nicht wohl einreihen lassen. Der Verfasser des 1. Timotheusbriefs setzt (Kap. 1, 3 fg.) voraus, der Apostel habe bei seiner Abreise von Ephesus nach Macedonien den Timotheus als Wächter über die reine Lehre dort zurückgelassen, um bald wieder selbst dahin zurückzukehren (Kap. 3, 14 fg.). Die geschichtlichen Verhältnisse erlauben dabei lediglich an die Apg. 19, 21 fg. erzählten Vorgänge zu denken, infolge welcher Paulus, nicht mit Zurücklassung, sondern nach Vorausfendung des Timotheus (Apg. 19, 22), nach Macedonien abreiste, um nicht wieder nach Ephesus zurückzukehren, woran ihm schon die ungemeine Aufregung, die in dieser Stadt gegen ihn herrschte, hinderlich gewesen wäre. Ueberdies paßt die Schilderung der Zustände, wie sie der 1. Timotheusbrief in Ephesus voraussetzt, durchaus nicht auf die Verhältnisse, in welchen Paulus nach dem Aufstand der Silberarbeiter die dortige Christengemeinde verlassen hatte, wie denn überhaupt, nach de Wette's richtiger Bemerkung, jede specifische Beziehung des Apostels zur ephesinischen Gemeinde in dem Sendschreiben fehlt. Auch der 2. Timotheusbrief steht mit den uns bekannten geschichtlichen Verhältnissen des

Apostels Paulus im Widerspruch. Derselbe soll aus der röm. Gefangenschaft geschrieben sein (2 Tim. 1, 8—18), und zwar hätte Paulus auf der Reise (von Cäsarea) nach Rom den Erast in Korinth, den Trophimus vorher noch in Milet krank zurückgelassen. Nun hatte aber, nach dem Bericht der Apostelgeschichte, Paulus die Reise von Cäsarea nach Rom gar nicht über Milet und Korinth gemacht, mithin auch seine beiden Gehülfen nicht in diesen beiden Städten zurücklassen können. Auch der Titusbrief ist in den Rahmen der geschichtlich bekannten Erlebnisse des Paulus nicht wohl unterzubringen. Demselben zufolge (Kap. 1, 5) hätte Paulus in Kreta missionirt und sodann dem Titus die weitere Besorgung dieses Wirkungskreises, namentlich die Einrichtung von Gemeindevorständen, überlassen, in seinem Sendschreiben aber ihm den Auftrag ertheilt, nach dem Eintreffen von Artemas oder Tychikus sofort nach Nikopolis überzusiedeln, wo der Apostel vorhatte, zu überwintern, bei welcher Veranlassung auch noch Apollos als in Kreta anwesend bemerkt wird (Kap. 3, 12 fg.). Von einer Missionsthätigkeit des Apostels Paulus in Kreta, namentlich einer solchen, welcher eine persönliche Bekanntschaft mit Apollos vorangegangen wäre, die also entweder in die Periode seines letzten ephesinischen Aufenthalts hätte fallen oder ihr doch unmittelbar hätte folgen müssen, berichtet uns die Apostelgeschichte nichts, und in der Stadt Nikopolis (s. d.), wohin der Apostel auf den bevorstehenden Winter seinen Gehülfen einladet, abgesehen von dem vieldeutigen, möglicherweise hier symbolisch gebrauchten Namen, hat der Apostel unsers Wissens niemals sein Winterquartier aufgeschlagen. Nach Tit. 1, 5 hätte der Aufenthalt des Apostels in Kreta längere Zeit gedauert; um so weniger ist er aus der uns bekannten Lebensgeschichte desselben begreiflich.

Neuere Apologeten haben deshalb, in richtiger Erkenntniß dieser Schwierigkeiten, für sämmtliche drei Sendschreiben eine geschichtliche Basis dadurch aufzufinden gesucht, daß sie dieselben in eine spätere, von der Apostelgeschichte nicht mehr berücksichtigte Periode der Lebensgeschichte des Paulus verwiesen, die mit einer zweiten röm. Gefangenschaft, nach erfolgter Befreiung des Apostels aus der ersten, geendigt hätte. Für diese Annahme haben sich die unbefangenern neuern Apologeten (so auch Bleek, „Einleitung in das Neue Testament" [2. Aufl., Berlin 1866], S. 465 fg.) entschieden. Wenn nur die Hypothese einer zweiten röm. Gefangenschaft des Paulus nicht auf so schwachen Füßen stände! Der älteste nachapostolische Zeuge, Clemens von Rom, hat von derselben nicht nur keine Kenntniß, sondern, nach seiner Aussage (Epist. 1 ad Corinth., Kap. 5), hat Paulus, an der Grenze des Westens (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών), d. h. am Zielpunkt seiner Wirksamkeit im Westen, angelangt, infolge gerichtlicher Verurtheilung (ἐπὶ τῶν ἡγουμένων) den Märtyrertod erlitten. Daß an dieser Stelle unter der Westgrenze Italien, beziehungsweise Rom, zu verstehen ist, ist schon durch die allgemeine Annahme der alten Kirche bewiesen, daß Paulus in Rom seinen Lauf beschlossen habe. In der betreffenden Stelle des Clemens von Rom ist aber auch nicht die leiseste Andeutung enthalten, daß der Apostel zweimal in Rom gefangen gewesen sei und das erste mal seine Freiheit wiedererlangt habe, vielmehr zeigt der Zusammenhang, daß in unzertrennlicher Verbindung mit seinem (einmaligen) dortigen Aufenthalt seine Verurtheilung und sein Märtyrertod erfolgte (ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας). Erst im 4. Jahrh. n. Chr. hatte sich unter dem Einfluß des allmählich zur kirchl. Anerkennung gelangten 2. Timotheusbriefs die sagenhafte Meinung (λόγος) ausgebildet, daß Paulus aus der (Apg. 28, 16 fg. berichteten) röm. Gefangenschaft wieder befreit und dann einige Jahre später abermals in Rom gefangen gesetzt und noch unter Nero hingerichtet worden sei. Eusebius, welcher („Kirchengeschichte", II, 22) diese Meinung zuerst mit einer gewissen Bestimmtheit vortrug, öffnet uns zugleich auch den Blick in die Art ihrer Entstehung. Auf das Zeugniß einer ältern Ueberlieferung kann er sich nicht berufen; er interpretirt dagegen zu Gunsten der Hypothese die Stelle 2 Tim. 4, 16 fg. Aus der Bemerkung, daß Paulus bei seiner „ersten" Vertheidigung ohne Beistand geblieben sei, schließt er auf eine „erste" Gefangenschaft; aus der Hoffnung des Apostels auf seine Erlösung aus dem Rachen des „Löwen", worunter er Nero versteht, bildet er dessen Befreiung aus der ersten Gefangenschaft, entschieden gegen den Sinn der Stelle, wonach der Apostel lediglich eine Befreiung „in das himmlische Reich" hofft. Die Interpretation des Eusebius ist so hinfällig, seine Vorstellung, daß Nero zur Zeit der ersten Gefangenschaft des Apostels noch ein gütiger Herr gewesen sei, und erst zur Zeit seiner zweiten Gefangenschaft ein Wütherich, so grundlos als möglich.

Im Gegentheil ist schon der Natur der Sache nach die größte Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß Paulus im J. 64 n. Chr. ein Opfer der Christenverfolgung geworden ist (vgl. Tacitus, Annal., XV, 44; Sueton, Vita Neron., Kap. 16). Hat noch in neuerer Zeit Bleek aus dem Schweigen der Apostelgeschichte entnehmen zu können gemeint, daß nach Ablauf der zweijährigen röm. Gefangenschaft im Zustand des Paulus eine besondere Wendung eingetreten sei, so ist jedenfalls die weitere Folgerung, diese Wendung könne nicht wohl in dem völligen Abschluß seines Lebens und Wirkens bestanden haben, keineswegs zutreffend; die Bemerkung Apg. 28, 31, daß der Apostel zwei Jahre hindurch im Gefängniß ungehindert für das Evangelium gewirkt habe, legt vielmehr die Vermuthung nahe, daß von diesem Zeitpunkt an eine Behinderung für ihn eintrat; mit dieser hörte auch die Möglichkeit und der Zweck einer weitern Berichterstattung über seine Schicksale auf; ein Nachtrag, der den Tod des Apostels berichtet hätte, unterblieb infolge der plötzlich eingetretenen Katastrophe der Neronischen Verfolgung, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Verfasser der Schlußnotizen der Apostelgeschichte mit unter den Opfern der Neronischen Verfolgung gewesen ist. Im übrigen ist der 2. Timotheusbrief selbst ein classischer Zeuge für die blos einmalige Gefangenschaft des Paulus in Rom. Wäre der Apostel zweimal in Rom gefangen gewesen, so ist nicht einzusehen, weshalb er dies — die Echtheit des 2. Timotheusbriefs vorausgesetzt — nicht irgendwie angedeutet hätte. Von einer solchen Andeutung findet sich im 2. Timotheusbrief keine Spur. Der Verfasser desselben, wer er immer sei, geht von der Annahme aus, daß der Apostel nur einmal in Rom gefangen gewesen und damals hingerichtet worden sei; der „Rachen des Löwen" (Kap. 1, 17) weist unverkennbar auf den großen Christenverfolger im J. 64 n. Chr., den Antichrist Nero (vgl. 1 Petr. 5, 8), und das unter dessen Regierung erlittene Martyrium des Paulus hin. Daher hat der neueste Apologet Grau („Entwickelungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums" [Gütersloh 1871], II, 211) auf die Hypothese einer zweiten röm. Gefangenschaft des Paulus geradezu verzichtet.

Ist es somit nicht möglich, den drei Sendschreiben in der Lebensgeschichte des Paulus eine nur einigermaßen gesicherte Stelle anzuweisen, so ist damit zugleich der Vermuthung Bahn gebrochen, daß sie sich als Producte einer spätern Periode geschichtlich besser erklären lassen möchten. Wir sind damit auf eine nähere Prüfung ihrer Anlage, Tendenz und innern Beschaffenheit angewiesen.

Ihrer Anlage, Tendenz und innern Beschaffenheit nach unterscheiden sich die drei Sendschreiben von sämmtlichen übrigen anerkannt Paulinischen Briefen. Sie bezwecken nicht die ursprüngliche Begründung und Bekräftigung des christl. Glaubens und Lebens in den unter den Juden und Heiden gestifteten Gemeinden, im Kampf mit jüdischen und heidnischen Angriffen, Vorurtheilen, Misverständnissen und Lastern, welche der Pflanzung und Pflege des Christenthums im Wege standen, sondern sie setzen eine bereits fertige, in gewissen Lehr- und Lebensgrenzen abgeschlossene christl. Gemeinschaft, mit Einem Wort, die Bildung einer kath. Kirche, voraus, und diese suchen sie gegen die im Innern der Gemeinden ihr noch widerstrebenden Richtungen, die Heterodidaskalie (1 Tim. 1, 3; Tit. 1, 11) und die Häresie (Tit. 3, 10), zu vertheidigen und sicherzustellen. Als das wesentliche Mittel dieser Vertheidigung und Sicherstellung erscheint nicht, wie in den anerkannt echten Paulinischen Briefen, der rechtfertigende Glaube an Christus, dessen Versöhnungstod und himmlisches Leben nach der Auferstehung, welcher sich in Werken der Liebe bewährt, in Verbindung mit den lebendigen, die Gemeinde durchdringenden Kräften des Heiligen Geistes, sondern die kirchl. Organisation vermittels der Befestigung und Stärkung des bischöflichen Lehr- und Hirtenamtes, welches an die Stelle der freiern, und darum minder strammern gemeindlichen Collegialleitung durch Presbyterien getreten ist oder treten soll (1 Tim. 3, 1 fg.; 5, 19; Tit. 1, 5 fg.). Diese Erscheinung, welche dem apostolischen Zeitalter noch völlig fremd ist, versetzt uns unverkennbar in das 2. Jahrh. n. Chr. und fällt in die Nähe des Zeitpunktes, in welchem die Ignatianischen Briefe in ihrer noch unerweiterten Gestalt entstanden sind. Auch in diesen (Epist. ad Ephes., Kap. 4, 5, 6; Epist. ad Roman., Kap. 9; Epist. ad Polycarp., Kap. 6) ist es ein Märtyrer des christl. Glaubens, der im Angesicht eines grausamen Todes gegen die Irrlehre warnt und zur Stärkung und Befestigung der kath. Kirche die Herstellung der strammen Einheit des bischöflichen Amtes empfiehlt. Auch nach diesen besteht das Aeltestencollegium noch fort; aber von seiner und der Gemeinde Unterordnung unter die maßgebende Autorität des

Bischofs ist die Wohlfahrt der Kirche durchaus bedingt. Allerdings ist der Bildungsproceß einer kath. Kirche zur Entstehungszeit der Ignatianischen Briefe schon weiter vorgeschritten und die Autorität, welche für den Bischof in der Gemeinde gefordert wird, geht über das Maß der Forderungen in den Pastoralbriefen hinaus. Der Bischof erscheint in den Pastoralbriefen noch nicht als der allein zuverlässige Träger der Lehre Christi (vgl. Ignatius, Epist. ad Ephes., Kap. 3 fg.); es werden noch an erster Stelle hervorragende sittliche Eigenschaften von ihm gefordert (1 Tim. 3, 1 fg.; Tit. 1, 6 fg.); wenn er jedoch nach Tit. 1, 7 als ein „Verwalter Gottes" (ὡς Θεοῦ οἰκόνομος) bezeichnet wird, so wird er damit schon auf eine höhere Stufe gerückt als diejenige ist, welche der Apostel Paulus 1 Kor. 4, 1 für seine eigene Person beansprucht, auf welche Aeußerung sich wol jene Bezeichnung bezieht. Wenn in den Pastoralbriefen ausdrücklich von einem „Bischofsamt" (1 Tim. 3, 1: ἐπισκοπή) die Rede ist, das als der Mittel- und Sammelpunkt des Aeltestencollegiums erscheint, so steht das Bestreben, in das Amt als solches die oberste Autorität in der Gemeinde zu legen, im geraden Widerspruch zu den Anschauungen des Apostels Paulus von der ausschließlichen Autorität des Geistes in der Gemeinde und der Lebensfülle der Gaben, aus welchen die verschiedenen Gemeindedienste entspringen (1 Kor. 12, 4. 11. 27 fg.). Die Paulinische Freiheitslehre (2 Kor. 3, 17), welche bereits in Korinth Spaltungen und Lehrstreitigkeiten nach sich gezogen, war im Laufe der Zeit bis zu einem Grad misbraucht worden, der die kirchl. Gemeinschaft überhaupt mit Zersetzung bedrohte, und daher mußte es unter solchen Umständen von großem Werth sein, unter dem Siegel und Schild des von der freiern Richtung hochgefeierten Namen des Paulus Grundsätze, welche der Auflösung steuerten, zur Geltung bringen zu können. Der Apostel Paulus weiß in seinen echten Sendschreiben noch nichts von einer irgendwie abgeschlossenen Lehrform. Der „Glaube" (s. d.), welcher nach seiner Ueberzeugung das Heil vermittelt, ist eine Gotteskraft (Röm. 1, 16; 1 Kor. 4, 20), nicht eine Lehrformel; auch in seinen letzten Kundgebungen dringt er nicht auf Einheit der Lehre, sondern auf Erneuerung des Lebens (Eph. 4, 20 fg.), und, weit entfernt, den von ihm eingenommenen Erkenntnißstandpunkt für einen in sich ein für allemal abgeschlossenen zu erklären, ist er sich bewußt, gar nicht fertig werden zu können. Vielmehr in unaufhörlichem Streben und Ringen nach dem himmlischen Siegespreis glaubt er die Seligkeit zu besitzen (Phil. 3, 13 fg.). Den gerade entgegengesetzten Standpunkt nehmen die Pastoralbriefe ein. Es gibt, denselben zufolge, eine ausschließlich „gesunde Lehre" (1 Tim. 1, 10; 6, 3; 2 Tim. 1, 13; 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1); was von dieser abweicht, ist ein krankhafter, das Gemeindeleben verpestender Auswuchs, und muß schleunigst entfernt werden. Die Lehrbildung hat hiernach, den Pastoralbriefen zufolge, unverkennbar ihren ersten Entwickelungsproceß hinter sich; sie ist innerhalb der maßgebenden Kreise zu einem vorläufigen Abschluß gelangt, und es erscheint auf ihrem Standpunkt als eine der wesentlichsten Aufgaben des Lehramtes, die Lehrerrungenschaften zu sichern. Auf das Zeitalter der freien apostolischen Lehrbildung ist bereits das nachapostolische conservative der Lehrerhaltung gefolgt. Nicht das Evangelium als solches, wie in den echten Paulinischen Sendschreiben, ist Gegenstand des Glaubens, sondern die „gesunde" (reine) Lehre, nach Maßgabe des Evangeliums (1 Tim. 1, 11). Der „Glaube" selbst ist bereits zur fides, quae creditur verdichtet; an dem kirchl. Lehrbegriff zu zweifeln, ist Sünde und verdammlich (1 Tim. 1, 19 fg.); das Beharren bei der unverfälschten Lehre wird ohne weiteres als seligmachend betrachtet (1 Tim. 4, 16), den Lehrern der Gemeinde wird der Vorrang vor den übrigen Gemeindevorstehern eingeräumt (1 Tim. 5, 17). Die Warnung vor Lästerung der „Lehre" deutet auf ein göttliches Ansehen derselben hin (1 Tim. 6, 1). Die Bezeichnung der Lehre als ein „anvertrautes Gut" (παραθήκη, 1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 12 fg.) beweist hinlänglich, daß sie ein Product der Ueberlieferung und von einer frühern Generation ausgebildet ist. Der Verfasser der Pastoralbriefe vergißt auch bisweilen gänzlich, daß er seine Leser in das apostolische Zeitalter zurückversetzen will, wie z. B., wenn er den ungeheuchelten Glauben der wol längst (vgl. auch 2 Tim. 1, 3) verstorbenen Großmutter des Timotheus rühmt (2 Tim. 1, 5). Auch die Verweisung auf das geschriebene Wort, statt auf das gepredigte (2 Tim. 3, 14 fg.), setzt ein Zeitalter voraus, in welchem bereits der neutest. Literatur eine übernatürliche Autorität beigelegt wurde (der Ausdruck τὰ ἱερὰ γράμματα kommt niemals vom A. T. vor; der Ausdruck τὰ γράμματα [Joh. 7, 15; Apg. 26, 24] bezeichnet an sich gar nicht die heiligen [alttest.] Schriften, sondern lediglich die Literatur). An einzelnen Stellen

verräth auch schon die Ausdrucksweise, daß die lebendige Predigt des Apostels Paulus längst verklungen ist (vgl. Tit. 1, 3).

Gehen die drei Sendschreiben einerseits von der Annahme aus, daß die christl. Lehrbildung bereits einen abgeschlossenen conservativen Charakter angenommen hat, so ist andererseits die Spitze ihrer Polemik gegen eine Klasse von Irrlehrern (s. d.) gerichtet, nach welchen wir im apostolischen Zeitalter umsonst suchen. In Betreff der Irrlehrer der Pastoralbriefe hat sich die Vermuthung in einer Reihe von Hypothesen erschöpft. Als beseitigt ist unstreitig diejenige Ansicht zu betrachten, welche in diesen Briefen die Bekämpfung verschiedener Arten von Irrlehrern annimmt. Alle drei Sendschreiben beschäftigen sich augenscheinlich mit derselben Klasse von Häretikern. In neuerer Zeit sind, von gänzlich unhaltbaren Aufstellungen abgesehen, hauptsächlich zwei Hypothesen hierüber hervorgetreten. Nach der einen (insbesondere von Mayerhoff und Baur vertretenen) wären die Irrlehrer der Pastoralbriefe als Gnostiker, nach der andern (so Mangold und neuestens Grau) als Essäer aufzufassen. Zwischen der einen oder der andern haben wir unstreitig zu wählen.

Die letztere Ansicht ist am scharfsinnigsten von Mangold („Die Irrlehrer der Pastoralbriefe" [Marburg 1856]) ausgeführt worden. In seiner Widerlegung der Baur'schen Annahme (a. a. O.), daß die Häretiker der Pastoralbriefe Marcioniten seien, hat er gewiß das Richtige getroffen. Während das Charakteristische des Marcionitischen Systems auf einem schroffen dualistischen Gegensatz gegen das Judenthum beruht, einem absoluten Mangel an jedem Sinn für geschichtliche Vermittelung, so erscheinen dagegen die Irrlehrer der Pastoralbriefe ihrem Ursprung und ihren Ausgängen nach ohne allen Zweifel als Judaisten. Sie treten als Gesetzesgelehrte auf (νομοδιδάσκαλοι, 1 Tim. 1, 7); ebendeshalb beschäftigten sie sich angelegentlich mit spitzfindigen schulgelehrten Untersuchungen und Streitfragen (1 Tim. 6, 4) und beabsichtigten Gewinn von ihren Schülern zu ziehen (1 Tim. 6, 5). Wenn sie auch unter den Heidenchristen Anhängerschaft zu gewinnen gewußt, so waren doch die Führer jüd. Abstammung (Tit. 1, 10: ἐκ περιτομῆς) und hielten sich daher auch an jüd. Ueberlieferungen (προσέχοντες Ἰουδαϊκοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων, Tit. 1, 14). Gerade deshalb, weil sie auf ihren Zusammenhang mit dem Judenthum Gewicht legten, werden sie 2 Tim. 3, 8 mit den ägypt. Zauberern, welche Mose bekämpften, verglichen; es liegt dem Verfasser daran, zu zeigen, daß ihr Judenthum eine blose Maske ist, daß sie zu dem wahren Judenthum principiell in einem feindseligen Gegensatz sich befinden. Die Marcionitische Schule befand sich aber in einem offenen Gegensatz zum Judenthum und hatte ihre Wurzeln in durchaus andern Anschauungen als in jüdisch traditionellen; sie sagte sich von der geschichtlichen Verbindung mit der jüd. Tradition vielmehr los. Gleichwol können die Irrlehrer der Pastoralbriefe auch keine Essäer (s. d.) gewesen sein. Das charakteristische Merkmal des Essäismus beruht auf der praktischen Tendenz der Heiligung des Lebens innerhalb einer abgeschlossenen Ordensgemeinschaft. Die Irrlehrer der Pastoralbriefe dagegen sind entschieden vorwiegend in theoretischen Irrthümern befangen. Mangold hat mit vielem Scharfsinn in der von dem Verfasser der Pastoralbriefe getadelten Beschäftigung mit „Genealogien" (γενεαλογίαι, 1 Tim. 1, 4; Tit. 3, 9) die den Essäern angeblich eigenartige allegorische Behandlung des alttest. Geschichtsstoffs, nach Philonischem Muster, nachzuweisen versucht. Allein aus 1 Tim. 1, 4 (vgl. mit 6, 4. 20; 2 Tim. 2, 16; 4, 4; Tit. 1, 10; 3, 9) ergibt sich unabweislich, daß in dieser Beschäftigung mit genealogischen Untersuchungen vom Verfasser der Pastoralbriefe der eigentliche häretische Wurzelpunkt im System der Irrlehrer bekämpft wird; als heillos und „ein Brandmal im Gewissen" hätte er aber sicherlich die allegorische Geschichtsauslegung des A. T. nicht bezeichnen können, von welcher doch auch Paulus einen ausgedehnten Gebrauch gemacht hatte (vgl. z. B. 1 Kor. 10, 4; Gal. 4, 25). Daß unter den „Genealogien" nicht Interpretationen, sondern Speculationen zu verstehen sind, das beweist die Verbindung, in welche dieser Begriff mit den „Mythen" gebracht ist (1 Tim. 1, 4; 4, 7; Tit. 1, 14). Philosophische Probleme waren in die Form von insbesondere genealogischen Mythen gebracht, in bestimmte gegen die überlieferte Lehre gerichtete Sätze einer gnostisirenden Erkenntnißlehre (ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, 1 Tim. 6, 20). Eine ganze Reihe von charakteristischen Bezeichnungen führt darauf, daß die bekämpften „Irrlehrer" ein gnostisches, den Zusammenhang mit der Kirchenlehre durchbrechendes Lehrsystem zur Geltung zu bringen suchten (1 Tim. 1, 3: ἑτεροδιδασκαλεῖν;

Kap. 1, 6: ματαιολογία; Kap. 4, 1: διδασκαλίαι δαιμονίων; Kap. 6, 4: ζητήσεις καὶ λογομαχίαι; Tit. 1, 11: διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ; Kap. 1, 10: ματαιολόγοι). Auch Grau (a. a. O., II, 190 fg.) muß zugeben, daß es eine eigenthümliche philosophische Erkenntnißlehre war, was in den Pastoralbriefen an den Irrlehrern insbesondere verworfen wird. Daher der Vorwurf, daß sie von der Wahrheit, d. i. der echten christl. Lehrüberlieferung, abgefallen seien und derselben Opposition machen (1 Tim. 6, 5; 2 Tim. 2, 14; 3, 8; Tit. 1, 14). Eben daher auch das Bestreben, dem neuen falschen Lehrsystem gegenüber die herkömmliche in sich abgeschlossene Lehrform der kirchl. Gemeinschaft als untrügliche überlieferte Lehrautorität zur Geltung zu bringen. Baur hat demnach insofern das Richtige getroffen, als er die Irrlehrer der Pastoralbriefe unter den Gnostikern gesucht hat. Hierbei werden wir kaum fehlgehen, wenn wir ihren Ursprung in Syrien und Kleinasien vermuthen, woselbst sie, in den seit der Mitte des 1. Jahrh. aufgeblühten Christengemeinden, von dem Beginn des 2. Jahrh. an Fuß faßten, sich ausbreiteten, Proselyten zu machen suchten und, dem Eifer nach zu schließen, mit welchem sie in den Pastoralbriefen bekämpft werden, mehrfach Eingang gefunden haben müssen. In jenen Gemeinden hatte zunächst die freiere Richtung des Paulinischen Christenthums unter den Judenchristen Aufnahme gefunden, und die Bekanntschaft mit der Platonischen Philosophie und der jüd. Mystik und Allegorik hatte die Gemüther für speculative und theosophische Verarbeitung der christl. Ideen empfänglich gemacht. Namentlich in Kolossä (s. Kolosserbrief) und der Umgegend waren die ethischen Probleme des Christenthums schon früh mit philosophischen Ideen in Verbindung gebracht worden. Auch die Irrlehrer der Pastoralbriefe müssen ihre Speculationen auf praktisch-ethische Fragen angewandt haben; denn sie dachten geringschätzig von der Ehe und verboten den Genuß gewisser Speisen (1 Tim. 4, 3). Allein diese praktische Verirrung wird in den Pastoralbriefen doch nur beiläufig berührt und bildet keineswegs das entscheidende Merkmal der Irrlehre. Die Grundverkehrtheit, vor welcher, als der Wurzel alles Uebels, hauptsächlich gewarnt wird, ist die falsche, grübelnde, in ein dem Menschengeist verschlossenes, und darum auch von der Gottheit verhülltes Gebiet hinüberschweifende Speculation, welche von der geoffenbarten Wahrheit abführt, dem Menschengeist thörichte Wahngebilde vorspiegelt, die Gemeinde, anstatt sie im Glauben und in der Liebe zu erbauen, in Streit und Hader verwickelt, Spaltungen in ihrem Schos hervorruft, den Familienfrieden stört und die Köpfe verwirrt (1 Tim. 1, 4; 6, 4; Tit. 1, 11. 14; 2 Tim. 3, 8). Der Verfasser der Pastoralbriefe betrachtet auf seinem Standpunkt das Christenthum zwar auch wesentlich als ein Lehrgebäude, allein, im Gegensatz zu den von ihm bekämpften Irrlehrern, als ein solches, welches die Menschen nicht in theoretische Phantasien einwiegt, sondern in praktischer Frömmigkeit und Sittlichkeit unterweist. Seine Ansichten sind praktisch, verständig und gesund. An opferwilliger Liebe, einem guten Gewissen, ungeheucheltem Glauben (1 Tim. 1, 15) ist es ihm insbesondere gelegen; um die Sünder zu retten (nicht, um speculative Probleme zu lösen), ist Jesus Christus in die Welt gekommen (1 Tim. 1, 16); ein sittliches Vorbild hat er gegeben (1 Tim. 1, 17). Ein ruhiges und stilles Leben zu führen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit, das haben die Christen sich von Gott zu erbitten (1 Tim. 2, 2). Die Männer sollen sich nicht streiten, die Frauen nicht putzen (1 Tim. 2, 8 fg.). Der Bischof soll vorzugsweise durch seinen sittenreinen Wandel der Gemeinde vorleuchten (1 Tim. 3, 1 fg; 4, 12 fg.; Tit. 1, 5 fg.), desgleichen sollen die Diakonen ehrbare Männer sein (1 Tim. 3, 8 fg.). Auch von den Witwen wird (1 Tim. 5, 3 fg.) vor allem ein unsträflicher Wandel gefordert. Der Reichthum ist eine Gefahr; Genügsamkeit, Pflicht, Wohlthätigkeit wird (1 Tim. 6, 7 fg. 17 fg.) angelegentlich empfohlen. Der sittliche Verfall ist ein Zeichen der herannahenden letzten Zeiten (2 Tim. 3, 1 fg.). Mäßig, gerecht, gottselig, frei von weltlichen Lüsten, in ungetheilter Erwartung der herrlichen Zukunft Christi zu leben, das ist allein des Christen würdig (Tit. 2, 12 fg.). Auf die Leistung von guten Werken wird (Tit. 3, 8) großer Werth gelegt, wie nirgends in den echten Sendschreiben des Paulus. Dieser gesunde praktisch-sittliche Geist der Pastoralbriefe verleiht ihnen einen hohen erbaulichen Werth, und man kann nicht leugnen, daß sie den von ihnen bekämpften speculativen Schwarmgeistern gegenüber in ihrem guten Recht sind.

Von welcher Beschaffenheit waren nun aber die in den Pastoralbriefen so heftig bekämpften häretischen Speculationen? Sie gehören allem nach noch keinem der spätern ausgebildeten gnostischen Systeme an. Ihre Spuren finden sich dagegen in jener Geistes-

richtung, von welcher uns zuerst Irenäus (Contra haer., I, 30) unter dem Namen der Ophiten eine im ganzen noch ungetrübte und anschauliche Darstellung entworfen hat. Demgemäß wurzelte das ophitische System in einer mythologischen Auffassung der ältest. Religionsgeschichte, es hat dieselbe mit paganistischen Elementen zersetzt, worauf z. B. die darin adoptirten Namen der sieben Sterngeister deuten (vgl. Irenäus, Opera omnia, ed. Stieren [Leipzig 1849—53], I, 266; Origenes, Contra Celsum, VI, 30; Epiphanius, Adv. haer., I, 37). Origenes macht (Contra Celsum, VI, 30: Τιτάνας καὶ Γίγαντας τοὺς μυθικοὺς ὑπερβαλόντες; vgl. auch Epiphanius, Adv. haer., I, 37: μυθωδῶς προσφέροντες τὰ παρ' αὐτοῖς νομιζόμενα μυστήρια) deshalb auch den Ophiten die Beschäftigung mit Mythen ohne weiteres zum Vorwurf. Sie erbauten auf ihrer mythologischen Geistestheorie eine Geheimlehre, die von magischem Zauberdienst begleitet war (Origenes, Contra Celsum, VI, 32). Ist kein genügender Grund vorhanden, mit Baur unter den „Genealogien" der Pastoralbriefe die Aeonenpaare oder Syzygien der Valentinianer zu verstehen, so liegt es um so näher, an die mythologische Umdeutung des Sündenfalls und der patriarchalischen Geschlechtsregister bei den Ophiten zu denken, wovon uns Irenäus (Contra haer., I, 30, 9) Näheres berichtet. Hiernach ging von Adam und Eva, wenn auch behütet von der Weisheit (Prunikos, Achamoth), eine genealogische Reihe von (sieben) Repräsentanten der Sünde und des Abfalls aus, eine Emanation der untern Welt im Gegensatz zu der obern, welche durch die sieben Sterngeister repräsentirt war. Auch die Propheten sind in sieben mythische oder genealogische Reihen eingetheilt (Irenäus, Contra haer., I, 30, 11). Die Erlösung vollzieht sich in diesem System durch das Herabsteigen Christi von der Siebenhimmelreihe in den irdischen Menschen Jesus, also auch auf mythisch-genealogischem Wege (Irenäus, Contra haer., I, 30, 12). Gnostische Mythen solcher Art über die Anfänge des Menschengeschlechts scheinen durch ophitische Irrlehrer in den asiat. Gemeinden verbreitet worden zu sein; treffend bezeichnet sie der Verfasser der Pastoralbriefe (1 Tim. 4, 1) als „Lehrer von Dämonen", sofern die sieben Sterngeister nach christl. Vorstellung als Dämonen darin eine Hauptrolle spielten, und da sie sich auf die Inspiration der „Weisheit" als des höhern Princips beriefen, so war es auch nahe gelegt, wenn er Irrgeister darin als wirksam voraussetzte. Weil sich diese Irrlehrer mit Zauberkünsten befaßten, so vergleicht sie der Verfasser (2 Tim. 3, 8) mit den ägypt. Zauberern. Solche Mythen mußten ihm (1 Tim. 4, 7; 2 Tim. 2, 23) von seinem sittlich gesunden und praktischen Standpunkt aus als „profane" und „abgeschmackte" Wahngebilde vorkommen, zumal sie sich mit Untersuchungen über Gegenstände beschäftigten, die für den Verstand unzugänglich und für das Seelenheil gleichgültig sind.

Unverkennbar ist auch die ophitische Christologie in den Pastoralbriefen angedeutet. Es wird mit Absicht darin (1 Tim. 1, 15) hervorgehoben, daß Christus Jesus, nicht blos Christus, in die Welt gekommen ist, und zwar zu dem praktischen Zweck des Sünderheils. „Derselbe, der im Fleisch geoffenbart wurde, wurde durch den Geist gerechtfertigt" (1 Tim. 3, 16), d. h. zwischen Jesus, als dem im Fleisch geoffenbarten Menschen, und Christus, als dem messianischen Träger des Weisheitsgeistes, ist nicht, nach Art der Irrlehrer, zu unterscheiden, Jesus und Christus sind nicht zwei voneinander verschiedene Wesen, sondern Jesus Christus ist als Erlöser der Menschheit eine in sich ungetrennte Persönlichkeit. Unstreitig ist auch die Bekämpfung solcher, welche behaupten, die Auferstehung sei schon geschehen (2 Tim. 2, 18), gegen die ophitischen Irrlehrer gerichtet. Die Ophiten lehrten von Jesus, daß er als solcher nicht auferstanden sei, sondern, daß ihm Christus von oben her seinen Geist gesandt, der jedoch nur seinen geistigen Leib wieder erweckt habe, wogegen sein irdischer Leib der Erde verblieben sei (Irenäus, Contra haer., I, 30, 13). Mit diesem Geistleib saß der auferstandene und erhöhte Christus, nach ophitischer Annahme, zur Rechten Gottes, um seine Gläubigen nach Ablegung ihrer irdischen Körperlichkeit gleichfalls in seine himmlische Herrlichkeit aufzunehmen. Aus dieser Vorstellung ergab sich nothwendig ein Gegensatz gegen die herkömmlich christliche von der Auferstehung des irdischen Leibes. Wird auch im weitern von den Ophiten nicht besonders berichtet, daß sie von der Ehe geringschätzig gedacht und Enthaltsamkeit von gewissen Speisen sich auferlegt hätten (vgl. 1 Tim. 4, 3), so ergibt sich doch eine spiritualistische Pflichtenlehre aus ihrem mythologisch-spiritualistischen System als selbstverständlich. Jesus hatte, ihrer Angabe gemäß, vor seiner Himmelfahrt, während eines achtzehnmonatlichen Verkehrs mit seinen

vertrautesten Jüngern, diesen eine ethische Geheimlehre anvertraut, die (vgl. hierüber auch Epiphanius, Adv. haer., I, 37, 5) zur Läuterung ihrer sinnlichen Persönlichkeit bestimmt war. Wahrscheinlich wurden die Vorschriften über Enthaltsamkeit von der Ehe und gewissen Speisen nicht den zur höhern Stufe der Geistigkeit Vorgedrungenen ertheilt, sondern diese durften sich als Pneumatiker alles erlauben, weil sie der Befleckung nicht mehr zugänglich waren (Irenäus, Contra haer., I, 4, 4). Damit stimmt auch die Nachricht von Irenäus in den Philosophumena (V, 6) über die mit den Ophiten identischen Naassener (Naas ist der Schlangendämon), wonach unter den naassenischen Parteigenossen drei Klassen, die englische, psychische und irdische, und diesen entsprechend auch drei Formen der Kirche, unterschieden wurden. Diese Nachricht macht es auch begreiflich, weshalb die Eigenschaft der „Unbegrenztheit" den Genealogien in den Pastoralbriefen beigelegt wird (1 Tim. 1, 4: γενεαλογίαι ἀπεράντοι); denn auf die Genealogie des Adam wurde von den Naassenern die Stelle Jes. 53, 8 (nach den LXX: τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται) angewandt. Ebenso begreifen wir hiernach auch, weshalb der Verfasser der Pastoralbriefe den ophitischen Hymnen christliche entgegensetzt (vgl. Philosophumena, V, 6 mit 1 Tim. 3, 16 und „Bibel-Lexikon", I, 617). Auch die dunkle Stelle 1 Tim. 2, 13 fg., nach welcher durch die Schlange im Paradies lediglich die nacherschaffene Eva, nicht der zuerst geschaffene Adam, verführt worden sein soll, findet ihre Erklärung in der ophitischen Mythologie. Nicht nur wurden nach derselben Adam und Eva in gleicher Würde erschaffen, indem auch Eva's Geist unmittelbar von Elohim abstammte, sondern beide wurden auch in gleicher Weise von der Schlange verführt, indem der Schlangendämon die Eva zum Ehebruch, den Adam zur Päderastie verleitete (Philosophumena, V, 26). Adam verfiel hiernach in die noch größere, die widernatürliche Geschlechtssünde.

Demzufolge weist die ganze innere Beschaffenheit der Pastoralbriefe, insbesondere aber ihre Tendenz, Befestigung der überlieferten apostolischen Lehre im Kampf mit der sie untergrabenden mythologischen gnostisch-ophitischen Speculation, ihnen ihre Entstehung in der ersten Hälfte des 2. Jahrh. an, einem Zeitpunkt, in welchem der speculative Gnosticismus in Kleinasien sich seines Gegensatzes zum praktisch-ethischen Christenthum bewußt zu werden anfing, aber über seine widerchristl. Ausgangs- und Zielpunkte doch noch so wenig sich klar geworden war, daß er die christl. Gemeinden für seine Speculationen zu gewinnen suchte. Damit ergibt sich auch von selbst die Erfolglosigkeit aller bisherigen Versuche, den Paulinischen Ursprung dieser Briefe festzuhalten. In der That weichen nun auch der sprachliche Ausdruck, die Schreibart und die Gedankenfolge von dem stilistischen Gepräge der unbestrittenen Paulinischen Sendschreiben, wie schon oben bemerkt, wesentlich ab (vgl. de Wette, a. a. O., §. 155 a c). Zwar ist der Verfasser unstreitig ein späterer Pauliner, aber er vermag sich, wie Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [2. Ausg., Göttingen 1851—59], VII, 259) mit Recht sagt, nicht mehr zu der vollen Höhe des Apostels Paulus zu erheben, er ist doch in der Hauptsache Nachahmer; ein genaueres Studium der Paulinischen Sendschreiben ist sicherlich den Pastoralbriefen vorausgegangen (vgl. 1 Tim. 2, 5 mit Gal. 3, 20; Kap. 4, 4 mit 1 Kor. 10, 23; Kap. 6, 1 mit Kol. 3, 22; Kap. 6, 14 mit 1 Thess. 5, 23; 2 Tim. 1, 3 mit Röm. 1, 9; Kap. 1, 7 mit Röm. 8, 15; Kap. 1, 12 mit Röm. 1, 16; Kap. 2, 20 mit Röm. 9, 21; Kap. 4, 6 mit Phil. 2, 17; Tit. 1, 15 mit 1 Kor. 10, 25 fg.; Kap. 2, 14 mit Röm. 4, 25; Kap. 3, 6 mit Röm. 5, 5 u. a.). Der Verfasser der Pastoralbriefe ist auch nicht mehr vom Geist des Apostels wahrhaft durchdrungen; er hat die Kernlehre desselben vom rechtfertigenden Glauben ohne Gesetzeswerke sich nicht mehr angeeignet, wie sie denn auch in der ersten Hälfte des 2. Jahrh., in welcher ganz andere Gegner zu überwinden waren als werkeifrige Judenchristen, nicht mehr recht am Platze gewesen wäre. Derselbe begnügt sich (Tit. 3, 5), die Paulinische Rechtfertigungslehre wesentlich abschwächend, damit, das Heil nicht von den Werken menschlicher Gerechtigkeit, die vor die Erscheinung Christi fielen, sondern von dem göttlichen Erbarmen abzuleiten, ein wesentlich anderer Gedanke als der Paulinische, daß das Heil unabhängig sei von der Gesetzeserfüllung und nur bedingt durch Glaubensgehorsam. Bisweilen klingt sogar ein Anklang von Opposition gegen den echt Paulinischen Standpunkt durch, z. B. in dem Tit. 2, 11, im Widerspruch mit Röm. 9, 16 fg., dargelegten Universalismus der Heilsgnade. Das durchgängige Dringen der Pastoralbriefe auf sittliche Heilsbeschaffung erklärt sich aus den Grundlagen der die Sittlichkeit gefährdenden Consequenzen der gnostisch-

ophitischen Speculationen. Das Gewicht der Gründe gegen den Paulinischen Ursprung unserer Briefe ist bereits so durchschlagend geworden, daß selbst Grau denselben nicht mehr zu vertheidigen wagt. Er sucht freilich auf einem künstlichen Umwege sie gleichwol auf den Apostel zurückzuführen. Sie sollen etwa zehn Jahre nach dem Tode des Apostels von Timotheus (!) verfaßt sein, der sie aus dem „schriftlichen Nachlaß" seines Meisters, „kleinen Billeten", die er noch von ihm besaß, und aus Erinnerungen an dessen mündliche Ermahnungen niederschrieb. Auch Titus mit seinen „Erinnerungen" wurde zu Rathe gezogen. Die Pastoralbriefe wären daher von diesen zweien Apostelgehülfen verfaßt. Diese Hypothese scheitert schon an der moralischen Unwahrscheinlichkeit, daß der Apostelschüler Timotheus aus einigen Billeten des Paulus und sonstigen Erinnerungen Sendschreiben desselben gemacht und solche Machwerke unter dem Namen des Apostels als authentische Schöpfungen seines Geistes herausgegeben, ohne seine Mitwirkung auch nur mit einer Silbe anzudeuten. Sie scheitert aber auch an der geschichtlichen Situation, aus welcher die Pastoralbriefe hervorgegangen sind, die ein Zeitalter voraussetzt, das bereits im ersten Bildungsproceß der kath. Kirche begriffen ist. Solche Hypothesen sind lediglich Treibhauspflanzen apologetischer Verlegenheit und Noth.

Der Verfasser veröffentlichte, im Geist einer spätern Zeit, sein Mahnschreiben unter dem Namen und der Autorität des großen Heidenapostels, weil er sich bewußt war, nicht nur damit die gewünschte heilsame Wirkung hervorzubringen, sondern auch im Sinne des längst vom Schauplatz der öffentlichen Wirksamkeit abgetretenen Apostels selbst zu handeln. So, nahm er ohne Zweifel an, würde der Apostel jetzt an seine jüngern Gehülfen schreiben, wenn er noch am Leben wäre. In den Sendschreiben ist eine gewisse Folge bemerklich, in der Art, daß der Titusbrief als der erste, der 2. Timotheusbrief als der letzte von den dreien zu betrachten ist; in diesem erhalten die Ermahnungen durch das Martyrium des Apostels in der röm. Gefangenschaft gewissermaßen ihr Siegel. Demnach erscheint der 2. Timotheusbrief zugleich als das letzte Vermächtniß des zum Abscheiden von seiner irdischen Laufbahn bereiten Apostels an die in Stürmen und Kämpfen zurückgelassene Kirche. Die geschichtliche Einkleidung ist als blose Hülle zu betrachten (vgl. auch Hymenäus). Gleichwol sind diese Sendschreiben von erheblichem geschichtlichem Werth, denn sie werfen ein äußerst merkwürdiges Licht auf die erste Veranlassung zur Ausbildung einer kath. Kirche im Laufe des 2. Jahrh. Die Bildung derselben war nur möglich durch ein Compromiß des geistesfreien Paulinismus mit der mild-conservativen Petrinisch-judaistischen Mittelpartei, und dessen Ergebniß war die Aufrichtung eines über die Gemeinde herrschenden bischöflichen Lehr- und Hirtenamtes. Der Verfasser der Pastoralbriefe mag die Folgen der von ihm vorgetragenen Grundsätze und mitgetheilten Anweisungen um so weniger übersehen haben, als er noch vom Geist lebendiger christl. Frömmigkeit und Sittlichkeit erfüllt war und seine Waffen gegen eine Irrlehre richtete, deren Sieg in den Gemeinden der christl. Gemeinschaft selbst den Untergang gebracht hätte. Der Verfasser der Ignatianischen Briefe vollendete mit bewußter Meisterschaft, was der Verfasser der Pastoralbriefe mehr instinctartig begonnen hatte. Schenkel.

Patara. Diesen Namen führte eine Hafenstadt Kleinasiens, welche, 60 Stadien östlich von der Mündung des Flusses Xanthus an der südwestlichen, das Karische und Lycische Meer trennenden Landspitze Lyciens gelegen, mit den übrigen größten Städten, Xanthus, Pinara, Tlos, Myra, Olympus, einem selbständigen Bund von 23 Staaten vorstand. Trotz ihrer Größe und der Wichtigkeit des Hafens, welcher jedoch für eine Kriegsflotte nicht geräumig genug war, sank schon im Alterthum ihr Wohlstand und ihre Bedeutung. Ihr Untergang fällt in das Mittelalter; doch bezeugen großartige Ruinen mehrerer Thore, eines Theaters und vieler, durch unzählige Inschriften und architektonische Verzierungen geschmückter Gräber bei dem Flecken Scamandro, nahe der Bai von Kalmaki, noch heute ihre einstige Pracht. Nach Plinius war der ältere Name Sataros; erweitert worden war die Stadt von Ptolemäus Philadelphus, und von demselben nach seiner Gemahlin Arsinoë in Lycien genannt. Doch war der an den Gründer erinnernde Name bei weitem vorherrschend, denn nach Strabo soll Pataros, ein Sohn des Apollo, die Stadt Patara gegründet haben, und zwar, so erzählt die Mythe, an derselben Stelle, an welcher ein dem Apollo bestimmtes Körbchen mit Opfern wieder an die Küste kam, nachdem es der Sturm den Händen eines Mädchens entrissen und ins Meer getrieben hatte. Unter mehrern Tempeln in Patara war besonders berühmt ein Heiligthum des

Apollo, welches durch seine Schätze und durch das Ansehen seines Orakels dem zu Delphi an Bedeutung nahezu gleichkam; denn wie in letzterm Ort Apollo während der sechs Sommermonate untrügliche Aussprüche ertheilte, so that er es in den sechs Wintermonaten auch in Patara, weshalb ihn griech. Schriftsteller Πατᾰρεύς, lateinisch Patareus Apollo, nennen. Die priesterlichen Functionen wurden nach Herodot auch in dem Tempel zu Patara durch Jungfrauen verwaltet, welche vor den Götzenbildern sich preisgaben und den durch Opferung ihrer Unschuld entstandenen Gewinn der Gottheit weihten (vgl. hierüber auch 4 Mos. 25, 1 fg.; 5 Mos. 23, 18 fg.; 1 Kön. 14, 24; 2 Kön. 23, 7; s. Aschera). Der Apostel Paulus, im Begriff von Milet nach Jerusalem zu gehen, kam von Rhodus auch nach Patara, woselbst er sich nach Phönizien einschiffte (Apg. 21, 1 fg.). Grundt.

Pathros ist ein Theil Aegyptens (Ez. 30, 14; Jer. 44, 15), und zwar anscheinend nach Ez. 29, 14 der zuerst cultivirte eigentliche Kern des Reichs, dessen Bewohner, die Pathrusim, 1 Mos. 10, 15 als Kinder Aegyptens genannt werden. Die LXX nennen das Land Phathores oder Pathures, was schon lange als p-et-res, d. h. das des Südens, oder als pa-tu-res, d. h. Südwind, dann Südland, gedeutet ist. Unzweifelhaft richtig ist hierbei der letzte Theil der Zusammensetzung erkannt, da auch mit der Form ma-res, d. h. Ort des Südens, Oberägypten bezeichnet wird (Quatremère, Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte [Paris 1811], II, 30), hingegen ist gegen die Auflösung in pa-tu-res, obwol sie in der griech. Schreibung der LXX eine kräftige Stütze hat, von Ebers („Aegypten und die Bücher Mose's" [Leipzig 1868], I, 115) Einwendung erhoben und eine andere Deutung vorgeschlagen. Er vergleicht im Anschluß an Brugsch („Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler" [Leipzig 1857—60], I, 23, Nr. 839, 840) den Nomosnamen von Theben, , d. h. pa Hathor, welcher mit dem griech. pathyr-ites genau zusammenstimmt, und als Hathorheim „dem ganzen Weichbild von Theben seinen Namen gab". Eben dies Hathorheim wäre dann ein alter Tempelflecken gewesen, der dem thebanischen Nomos einen Namen gab, der dann wieder bei den Hebräern als allgemeine Bezeichnung für das Südland gebraucht wurde, wie die Griechen dasselbe Thebais von der Hauptstadt Theben nannten.

Da aber beim Vergleich von pathyr-ites mit Pathros immer noch das os oder ros zu erläutern übrigbleibt, so nimmt Ebers an, daß der Name res, d. h. Süden, zu jenem Pathyr hinzutrat, um es von andern Hathorheiligthümern zu unterscheiden, wie das Theben des Südens von einem des Nordens (s. No).

Da nun in jedem Fall Pathros Oberägypten, und zwar nach Rödiger (in Ersch und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wissenschaften und Künste", 3. Sect., XIII, 312) auch noch mit Einschluß von Nubien (Sennâr), bezeichnet, so können wir die verschiedenen Etymologien undiscutirt lassen, Nubien aber in Pathros mit zu begreifen, empfiehlt sich wegen Jes. 11, 11; Jer. 44, 1. Merx.

Patmos, jetzt Patmo, Patino, auch Palmo oder Palmosa, eine kleine felsige, baumlose, zu den Sporaden gerechnete Insel im Aegäischen (Ikarischen) Meer, zwischen Naxos und Samos, unweit der kleinasiat. Küste, der karischen (ion.) Stadt Milet (s. d.) gegenüber gelegen. Sie hatte, nach Plinius (IV, 12, 23, 69), 30 röm. Meilen, nach neuern Berichten, 6—8 Stunden im Umfang, und besaß an der Ostseite eine kleine Stadt mit einem guten Hafen. Von den Römern wurde sie öfters als Verbannungsort benutzt, und so soll insbesondere der Evangelist Johannes um seines treuen Glaubensbekenntnisses willen unter Domitian (im J. 95 n. Chr.) ein Jahr lang bis zum Regierungsantritt Nerva's auf Patmos als Verbannter gelebt und daselbst die Apokalypse geschrieben haben (vgl. Offb. 1, 9; Irenäus, Contra haer., V, 30; Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 18; Origenes zu Matthäus in seinen Opera graeca et latina, ed. de la Rue [Paris 1733—59], III, 720; Clemens von Alexandria, Quis dives salvetur, Kap. 42; s. Apokalypse und Johannes). Noch jetzt knüpfen sich an viele Stellen der Insel legendenhafte Erinnerungen an den Aufenthalt und das Wirken des Johannes, und insbesondere wird in der Nähe des Hafens De la Scala (Nestia) eine nunmehr in eine Kirche verwandelte Grotte des heiligen Johannes gezeigt, in welcher der Apostel sich aufgehalten und die Apokalypse sowol als das Evangelium geschrieben haben soll. Ja, es wird darin sogar eine Felsspalte gezeigt, durch welche der Heilige Geist zu Johannes geredet habe. Ueber dieser Höhle ist das griech. Kloster der Apokalypse er-

baut, worin sich eine, von reichen Pelzhändlern in Konstantinopel errichtete Lehranstalt befindet, in welcher junge Griechen unterrichtet werden. Außer diesem Kloster und einer Anzahl von Kapellen finden sich auf der wenig fruchtbaren Insel, die aus vulkanischen, sich terrassenförmig erhebenden Felsmassen besteht, nur zwei bewohnte Ortschaften: die untere kleine Hafenstadt De la Scala, und die eigentliche Stadt, welche um das citadellenartig sich erhebende Kloster des heiligen Christodulus auf der Höhe des Centralgebirges angebaut ist. Beide Orte zählen 4—5000 Einwohner, von denen jedoch stets nur 1 auf das männliche Geschlecht, dagegen 4—5 auf das weibliche kommen. Sie gehören sämmtlich der griech. Kirche an, zeichnen sich durch Frömmigkeit, Sittlichkeit und Betriebsamkeit aus und genießen seitens ihrer türk. Obrigkeit (die Insel gehört zum Ejalet Dschesair des türk. Asiens) mancherlei Vorrechte, namentlich das Glockenläuten. Die Insulaner männlichen Geschlechts sind entweder Schiffer oder Schiffszimmerleute und befinden sich meist auf der See oder auf Handelsplätzen benachbarter Küsten. Uebrigens soll die einzige Ausfuhr in baumwollenen Strümpfen nach Venedig bestehen. Auf der Insel wächst ein Wein, der zu den feurigsten und wohlschmeckendsten Weinsorten der griech. Inseln gehört. An Getreidearten baut man Weizen und Gerste, doch nicht in hinreichender Menge, das übrige wird durch Schiffe zugeführt. An Fischen der mannichfaltigsten Arten ist Ueberfluß. Aus der Milch der Ziegen und Schafe wird ein sehr guter Käse bereitet. Esel und Maulesel dienen beim Transport und beim Reiten hinauf nach der Stadt und hinab nach dem Hafen statt der auf der Insel nicht gebräuchlichen Wagen. Vgl. Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VI, III, 302 fg.; Tournefort, „Beschreibung einer Reise nach der Levante", deutsch von Panzer (Nürnberg 1776—77), II, 198 fg.; Pococke, „Beschreibung des Morgenlandes", deutsch von Windheim (Erlangen 1754), III, 46 fg. Mit besonderer Liebe hat Schubert („Reise in das Morgenland" [Erlangen 1838], III, 423 fg.) die Insel und das Leben der Insulaner beschrieben. Kneucker.

Patriarchen, Luther: Erzväter, auch überhaupt Väter, heißen im N. T. die Stammväter des Volkes Israel (so Abraham, Hebr. 7, 4; die zwölf Söhne Jakob's, Apg. 7, 8; auch David, Apg. 2, 29; im Römerbrief [Kap. 9, 5; 11, 28] sind die „Väter" nicht näher bezeichnet, die Beschränkung auf Abraham, Isaak und Jakob ist an letzterer Stelle schon deshalb unstatthaft, weil nach Kap. 9, 5 Christus, der „Sohn David's", von ihnen abstammen soll). Den Stammvätern und Begründern des Volkes Israel, soweit es überhaupt möglich ist, aus der sagenhaften Ueberlieferung ein geschichtlich einigermaßen zuverlässiges Bild von ihnen zu gewinnen, sind im „Bibel-Lexikon" besondere Artikel gewidmet (s. Abraham, Isaak, Jakob, Mose, David u. s. w.). Hier beschränken wir uns auf die Urväter aus dem vorgeschichtlichen oder mythischen Zeitalter, theils vor der großen Flut, theils nach derselben (s. insbesondere Adam, Kain, Henoch, Lamech, Noah, Ham, Japhet, Sem u. s. w.). Was die vorsintflutlichen Urväter betrifft, so liegt unzweifelhaft eine gemeinsame Urüberlieferung den beiden vorhandenen Stammtafeln 1 Mos. 4, 17 fg. und 1 Mos. 5, 6 fg. zu Grunde, wobei jedoch die erste auf die Flutsage noch keine Rücksicht nimmt, überhaupt von dem Sündenverderben des Menschengeschlechts absieht und von der Voraussetzung ausgeht, daß Kain, der Begründer der Cultur, ein Wohlthäter der Menschheit war, wogegen mit Lamech (s. d.) durch Misbrauch des Waffenhandwerks und Vielweiberei das Unheil in das Menschengeschlecht eingedrungen wäre (vgl. 1 Mos. 4, 23 fg.). Der zweite Erzähler kennt sowol die älteste, dem Kain günstige Stammtafel der Kainiten, als die spätere Sage, welche den Kain noch vor Erfindung der mörderischen Eisenwaffen zum ersten Todtschläger und Urheber der gesellschaftlichen Zerrüttung stempelte. Die älteste Tafel führt 10 Urväter in 8 Generationen, und zwar 7 + 3, auf:

Adam,
Kain,
Henoch,
Irad,
Mehujael,
Methusael,
Lamech,
Jabal, }
Jubal, } Söhne Lamech's.
Thubalkain, }

Der spätern Stammtafel liegt bereits die Sage vom Brudermord Kain's zu Grunde. Deshalb wird Kain, nach der ersten Tafel Adam's Erstgeborener (1 Mos. 4, 1), in der zweiten aus dem genealogischen Verzeichniß ausgemerzt und an seine Stelle tritt Seth (s. d.; vgl. 1 Mos. 5, 3), der seinen spätern Ursprung schon durch seinen Namen, der an die Stelle eines andern (ursprünglichern) Gesetzte (1 Mos. 4, 25), manifestirt. Augenscheinlich liegt es in der Absicht des zweiten Erzählers, die Erinnerung an die Kainitische Abstammung des Menschengeschlechts von Grund aus zu verwischen. Das echte Stammhaupt desselben ist ihm zufolge Seth, der seine Würdigkeit dazu durch die Einführung des Jahvecultus bei der Geburt seines Erstgeborenen, Enos, documentirt (1 Mos. 4, 26). Dem widerspricht freilich die Thatsache, daß der Name Jahve erst mosaischen Ursprungs ist, wonach bei den Urvätern ein Jahvecultus schlechterdings nicht möglich war (vgl. auch 2 Mos. 6, 3). Die spätere Sethitische Stammtafel ist daher als eine, im Dienst apologetischer Interessen von einem Jahveverehrer vollzogene, Emendation der ältern Kainitischen zu betrachten. Sie hat die Namen der letztern nicht ganz eliminirt, jedoch willkürlich verändert und verschoben, die 10 Glieder aber in der Art beibehalten, daß die Reihe nicht mehr in 7 + 3 zerfällt, sondern ungetheilt bis zu Ende fortläuft. Wir geben in folgender Uebersicht die Differenz der zweiten von der ersten Tafel:

II.		I.
Adam	=	Adam,
Seth	statt	Kain,
Enos	"	Henoch,
Kenan	"	Kain,
Mahalaleel	"	Mehulael,
Jared	"	Irad,
Henoch*)	=	Henoch,
Methusalah	statt	Methusael,
Lamech	=	Lamech,
Noah	statt	Jabal, Jubal, Thubalkain.

Der Zweck der beiden Tafeln ist ein wesentlich verschiedener. Dem Verfasser der ersten Tafel kam es darauf an, im Anschluß an den Erstgeborenen des Stammvaters der Menschheit die für die Entwickelung der ersten menschheitlichen Culturperiode ihm bedeutsam erscheinenden Namen zu geben. Seine Genealogie ist Kainitisch. Erst mit Lamech brach, nach seiner Voraussetzung, durch Erfindung der eisernen Werkzeuge und Waffen, die Veranlassung zum blutigen Streit unter den Menschen hervor. Ueber diese Erscheinung tröstet er sich rein menschlich; die verderblichen Waffen geben den durch sie Geschädigten auch die Mittel an die Hand, den erlittenen Schaden zu rächen. In dem Uebel liegt also zugleich das Heilmittel (1 Mos. 4, 24). Dem Verfasser der zweiten Tafel kam es darauf an, die Urgeschichte der Menschheit unter einen specifisch religiösen Gesichtspunkt zu stellen, die Gerechtigkeit Jahve's nachzuweisen, welche schon im Zeitalter der Patriarchen über die Bösen das Gericht verhängte, die Guten mit Gnade bedachte. Die Tiefe des eingedrungenen Verderbens manifestirte sich ihm nicht in einer menschlichen, sondern in einer übermenschlichen Sünde, der Geschlechtsvermischung der Menschentöchter mit den Gottessöhnen (1 Mos. 6, 2 fg.); nach solcher dämonischen Unthat hatte das Menschengeschlecht die Existenz verwirkt und nur Ein Mann, der Lamech-Sohn Noah, der „mit Gott wandelte" (1 Mos. 6, 9), konnte noch Gnade in Jahve's Augen finden und die dem Gottesgericht verfallene Menschheit vor gänzlichem Untergang bewahren. Der Trost des Sethitischen Lamech ist ein ganz anderer als der des Kainitischen. Dieser findet seinen Trost in Blut und Eisen, jener in Gottes Weltgericht und Gnadenführung; der Kainitische Lamech ist Naturalist, der Sethitische Supranaturalist.

Bis zu welchem Zeitpunkt der Mythenkreis, aus welchem die Namen der Urväter hervorgegangen, hinaufreicht, ist nicht zu bestimmen. Ewald („Geschichte des Volkes

*) Hier nicht mehr ein Sohn des [sündhaften] Kain, sondern ein Heiliger.

Israel“ [3. Ausg., Göttingen 1864—69], I, 377) nimmt einen vormosaischen Ursprung desselben an, in Betreff der ältesten Stammtafel mit Recht, wogegen die spätere ihren nachmosaischen, d. h. jahvistischen, Ursprung nicht verleugnen kann. Daß demselben alte Götter- und Göttinnenkreise zu Grunde liegen (Lamech's Weiber, Ada und Zilla, sollen Halbgöttinnen sein; Ewald, a. a. O., I, 382), ist jedoch nicht nachweislich, wenn auch Analogien mit der ind. Sage der Puranas sich finden (vgl. Ewald, „Erklärung der biblischen Urgeschichte“ in seinen „Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft“ [Göttingen 1849—61], Bd. 1—7; 9; Lassen, „Indische Alterthumskunde“ [1. Ausg., Leipzig 1844—63], I, 499 fg.; v. Bohlen, „Das alte Indien“ [Königsberg 1830—31], I, 214 fg.; II, 300; vgl. auch Berosus bei Eusebius, Chron., I, 46 fg.). In Methusalah den Mars, in Mahalaleel den Apollo und in Jared den Neptun finden zu wollen, ist unbegründete Vermuthung (Ewald, „Geschichte des Volkes Israel“, I, 383). Unstreitig hat sich in den Stammtafeln der Urväter ein Rest von Erinnerung an eine ehemalige Heroenzeit der Menschheit erhalten (s. Nephilim); die Namen der 10, beziehungsweise 20, Heroen sind aber, wie die runden Zahlen, 3, 7, 10, in denen sie aufgeführt werden, Producte der Mythen dichtenden Phantasie. Keiner derselben ist jedoch dargestellt als ein Himmlischer, der auf die Erde herabgestiegen, auch Henoch ist lediglich ein Mensch, der von der Erde in den Himmel versetzt wird. Eigenthümlicherweise werden von den Göttern (Gottessöhnen), welche vom Himmel auf die Erde stiegen (1 Mos. 6, 2 fg.), keine Namen genannt, und die Gemeinschaft, welche sie mit den Menschen eingehen, erscheint nicht als eine heilsame, sondern als eine heillose.

Zu eingehenden Untersuchungen haben die Angaben von dem hohen Lebensalter der Urväter Veranlassung gegeben. Die vorsintflutlichen Patriarchen brachten, der Ueberlieferung zufolge, ihr Lebensalter von 969 (Methusalah) bis auf 365 (Henoch), die nachsintflutlichen von 600 bis auf 175 Jahre. Henoch (s. d.) starb indeß nicht eines natürlichen Todes, sondern wurde vorzeitig in den Himmel versetzt. Uebrigens stimmt der samaritan. Text und der Text der LXX nicht durchgängig mit dem masorethischen. Die Hauptdifferenz zwischen den verschiedenen Lesarten bezieht sich nicht sowol auf die Länge der Lebensdauer, denn diese ist bei sieben Patriarchen der vorsintflutlichen Zeit in den drei Texten dieselbe (mit Ausnahme von Jared, Methusalah und Lamech); bemerkenswerth ist, daß im samaritan. Text Methusalah lediglich eine Lebensdauer von 720 Jahren erhält. Um so auffallender ist die Abweichung hinsichtlich der Angaben über die Zahl der Jahre, welche bei den meisten vorsintflutlichen Patriarchen vor der Zeugung ihres ersten Sohnes verflossen sein soll, wonach die Periode von Erschaffung der Welt bis zur Sintflut früher berechnet zu werden pflegte. Dem masorethischen Text zufolge betrüge diese Periode 1656 Jahre, dem samaritanischen zufolge nur 1307, nach dem Text der LXX 2262 (nach Josephus [„Alterthümer“, I, 3, 4] etwas weniger, 2256 Jahre). Im samaritan. Text scheint der Grundsatz leitend gewesen zu sein, daß die Altersjahre mit jeder folgenden Generation abnehmen und der Sohn niemals älter wird als der Vater (eine Ausnahme bilden 1 Mos. 5, 14 [vgl. mit Kap. 5, 11] Kenan, der fünf Jahre älter geworden sein soll als sein Vater, und Noah).

Früher wurden die betreffenden Zahlenangaben, als geschichtlich glaubwürdig, der Chronologie des Menschengeschlechts zu Grunde gelegt; jetzt zweifelt kein unbefangener Forscher mehr, daß diese Angaben einem mythischen Zeitalter angehören und ohne historischen Werth sind. Die Bibel selbst (Ps. 90, 10) widerspricht ihnen indirect, und die Erfahrung constatirt die Thatsache, daß noch niemals von einem Menschen nachweislich ein Alter von auch nur annähernd 200 Jahren erreicht worden ist (vgl. Tuch und Knobel zu 1 Mos. 5). Die Berufung des Josephus („Alterthümer“, I, 3, 9) auf die intensivere Frömmigkeit und mäßigere Lebensweise der Urväter sowie auf analoge Ueberlieferungen heidnischer Völker ermangelt jeder Beweiskraft; denn eine so große Verschiedenheit der Lebensdauer wäre nur unter der Annahme einer ebenso großen Verschiedenheit der körperlichen Constitution denkbar, und die Aehnlichkeit der heidnischen Heroenmythen mit den hebräischen läßt nur auf eine ursprünglich gemeinsame Quelle schließen. Auch ließe sich, unter der Voraussetzung einer geschichtlichen Grundlage der Zahlenangaben, nicht einsehen, weshalb nach der Sintflut die menschliche Lebensdauer in den auf sie folgenden zehn Generationen (1 Mos. 11, 10 fg.) so rasch von 950 Jahren (Noah) auf 175 (Abraham) herabgesunken sein sollte. Gewiß erklärt sich die letztere Thatsache dadurch am ehesten, daß wir mit Nahor (Therah) in den Kreis geschichtlicher Ueberlieferung eintreten, keines-

wegs aber durch die Annahme, daß, aus unbekannten Ursachen, die menschliche Lebenskraft von Noah an in rascher Folge geschwunden und dann bis auf unsere Tage im ganzen ungefähr dieselbe geblieben sei. Die Vertreter der sogenannten natürlichen Erklärung verfahren gewaltsam und willkürlich, wenn sie die Urväter als Typen von Urvölkern oder Urstämmen betrachten (Gatterer, „Die Weltgeschichte in ihrem ganzen Umfange" [Göttingen 1785—87], I, 8 fg.) oder wenn von ihnen angenommen wird, eine Anzahl von Patriarchennamen sei verloren gegangen und die ganze Zeitlänge auf einige wenige Namen vertheilt worden (vgl. Rosenmüller zu 1 Mos. 5, 5). Der von rationalistischen Erklärern geäußerten Vermuthung, daß das hebr. šanah, d. i. Jahr, während der Urzeit einen kleinern Zeitraum von nur wenigen Monaten oder gar nur einen Mondumlauf bezeichnet habe (Hensler, „Bemerkungen über Stellen der Psalmen und Genesis" [Hamburg und Kiel 1791], S. 281 fg.), fehlt es an jeglichem sichern Anhaltspunkt. Die vorurtheilsfreie Betrachtung sieht sich daher auf die mythische Auffassung der Patriarchenüberlieferung und insbesondere auch der angeblich übermenschlich langen Lebensdauer der Patriarchen hingewiesen. Die ältere Stammtafel wußte von dieser langen Lebensdauer noch nichts; erst die jüngere Bearbeitung nahm sie, in einem herabgeminderten Verhältniß auch für die nachsintflutliche Patriarchenreihe (1 Mos. 11, 10 fg.), auf:

Sem	600 Jahre,
Arphachsad,	
(Kainan)*),	
Selach,	
Eber	noch 464 Jahre**),
Peleg,	
Regu,	
Serug	noch 230 Jahre,
Nahor,	
Therach,	
Abraham	175 Jahre.

Der Zweck des letzten Erzählers ist unstreitig, darzuthun, wie infolge der nach der Sintflut aufs neue hervorgebrochenen Gewalt der Sünde über die Menschen die Lebensdauer von Sem bis Abraham von 600 auf 175 Jahre gesunken sei und so allmählich die jetzt gewöhnliche Zahl von Jahren erreicht habe. Die Namen der nachsintflutlichen Patriarchen (s. die einzelnen Artikel) sind in der Regel nach geschichtlich bekannten Völkern gebildet worden und versinnlichen, nach Tuch's („Commentar über die Genesis", 2. Aufl., besorgt von Arnold und Merx [Halle 1871], S. 225) richtiger Bemerkung, als mythische Personen die allmähliche Ausbreitung und Zerstreuung der Nachkommenschaft Sem's im Bild genealogischer Abstammung. Schenkel.

Patrobas, wahrscheinlich ein ephesinischer Christ (Röm. 16, 14), wenn anders die Grüße des Apostels Paulus Röm. 16, 3 fg. einem hauptsächlich an die Gemeinde zu Ephesus gerichteten Circularschreiben angehören. Der Name, a. a. O. mit griech. Endung, kommt auch bei den Römern als Patrobius vor (vgl. Martial, Epigrammata, II, 23, 3; Sueton, Vita Galbae, Kap. 20). Die spätere Sage hat den gänzlich Unbekannten zu den 70 Jüngern gerechnet und ihm den ersten Bischofssitz in Puteoli zugewiesen. Schenkel.

Pauke, s. Musik.

Paulus, der Apostel Jesu Christi. I. Vorchristliche Periode. Die Quellen für die vorchristl. Periode des Paulus sind seine eigenen Aeußerungen Gal. 1, 13—16 und Phil. 3, 5. 6 und die Erzählungen der Apostelgeschichte (Kap. 8, 1—3; 9, 1—3; 22, 3—6; 26, 4—14).

1) Geburtsort und Name. Nach Apg. 9, 11; 21, 39; 22, 3 war Paulus zu Tarsus in Cilicien geboren. Dem entgegen versichert Hieronymus zweimal (Catal. vir. illustr., I, 172, und Commentar zu Philemon, Opera omnia, ed. Tribbechov [Frankfurt a. M. und Leipzig 1684], IX, 212), Paulus stamme aus Gischala in Galiläa und sei als Knabe mit seinen Aeltern nach Tarsus ausgewandert. Daß der Kirchenvater in

*) Bei den LXX 1 Mos. 11, 12 Einschiebsel aus 1 Mos. 5, 9.

**) Nach dem masorethischen, nur 404 nach dem samaritan. Text.

der zweiten Stelle diese Nachricht selbst als eine Fabel bezeichne (wie Lange in Herzog's „Real-Encyklopädie" behauptet), ist unrichtig, da sein „talem fabulam accepimus" eine „Geschichte" meint, welcher der Redner Glauben schenkt, und nicht eine Fabel. Wenn aber Hieronymus diese Tradition, die wol eine locale Legende war, damit stützen will, daß 2 Kor. 11, 22 und Phil. 3, 5 Paulus sich selbst als Hebräer von Hebräern bezeichne, so besagt dieser Grund wenig, da in Cilicien, wo die Landbevölkerung einen dem syro-phönizischen ähnlichen Dialekt sprach (vgl. den Artikel Tarsus in Pauly's „Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft", VI, II, 1616; nach Strabo, XVI, 784, sind die Cilicier Arimer, d. i. Aramäer), die cilic. Judenschaft sogar der Regel nach dem aram. Idiom und nicht dem griechischen angehört haben dürfte. So konnte auch in Tarsus ein Hebräer von Hebräern geboren werden. Das Zeugniß des Hieronymus hebt sich aber auch dadurch in sich selbst auf, daß es die Auswanderung der Aeltern des Apostels in eine Zeit der Verwüstung Judäas und Zerstreuung der Juden („cum tota provincia [Judaeae] romana vastaretur manu et dispergerentur in orbe Judaei") setzt. Daß Hieronymus damit nicht den kurzen Varuskrieg (Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867 fg.], I, 318), sondern die Zerstreuung der Judenschaft durch den großen jüd. Krieg meine, ist nach dem Wortlaut nicht zu bezweifeln, wie er denn in der folgenden Notiz über Epaphras sogar die Meinung verräth, die gesammte jüd. Diaspora sei erst durch den jüd. Krieg hervorgerufen worden. Auf eine so nebelhafte Vorstellung ist aber eine Correctur der um mehr als zwei Jahrhunderte ältern Apostelgeschichte nicht zu begründen, und die ganze Notiz rührt wol daher, daß in der Zeit der beginnenden Wallfahrten nach dem Heiligen Lande und der Niederlassungen an heiligen Stätten sich Gischala rühmte, Geburtsort des Paulus zu sein, wie sich andere Orte anderer Apostel bemächtigt hatten. Da nun die Apostelgeschichte die Tendenz hat, die Beziehungen des Paulus zu den Palästinensern möglichst zu betonen, und Kap. 22, 3 die Angabe, daß er aus Tarsus sei, ausdrücklich durch den Zusatz paralysirt wird, daß er dagegen erzogen sei zu Jerusalem, zu den Füßen des Gamaliel, nach der Strenge des Gesetzes, so mußte die tarsische Abkunft des Paulus unbedingt feststehen. Denn die Apostelgeschichte hätte ihn sicher nicht zum Diasporajuden gemacht, wenn er ein Palästinenser gewesen wäre.

Eine ähnliche Weitläufigkeit wie in Betreff der Heimat verursacht Hieronymus (Catal. vir. illustr., I, 5) in Betreff des Namens des Apostels. Die Apostelgeschichte nennt (Kap. 13, 9) nämlich bis zur Bekehrung des Proconsuls Sergius Paulus auf Cypern den Apostel stets mit seinem hebr. Namen Saulus, nach diesem glänzenden Ereigniß aber Paulus, indem sie auf diese Wendung auch ausdrücklich aufmerksam macht, durch den Satz: „Saulus, welcher auch Paulus heißt." Nicht bei Damaskus, sondern auf Cypern wird ihr aus dem Saulus ein Paulus, und da sie von da an auch stets dem Paulus den Vortritt vor Barnabas läßt (bestimmt begründete Ausnahmen abgerechnet; vgl. de Wette-Overbeck, „Kurze Erklärung der Apostelgeschichte" [4. Aufl., Leipzig 1870], S. 194), so will wol absichtlich der Gebrauch des griech. Namens mit der Bekehrung des röm. Proconsuls Paulus in Beziehung gesetzt werden. So hat Hieronymus (Catal. vir. illustr., I, 5) bemerkt, Paulus habe diesen Namen als Siegeszeichen angenommen („victoriae suae trophaea retulit, erexitque vexillum, ut Paulus vocaretur"). Allein nicht Paulus hat diese Trophäe errichtet, sondern der Verfasser der Apostelgeschichte, der in ähnlicher Weise von Luk. 6, 14 ab den Sohn des Jona nicht mehr Simon, sondern stets Petrus nennt, Kap. 22, 31 ausgenommen, wo er als der alte Simon gescholten wird (vgl. Zeller, „Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht" [Stuttgart 1854], S. 441). Auch wenn die historische Quelle überall Petrus gehabt hätte, wo der dritte Evangelist ihn hat, würde das Festhalten des Namens bei einem so frei arbeitenden Schriftsteller bedeutungsvoll sein (gegen Holtzmann, „Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter" [Leipzig 1863], S. 276). Paulus, der sich in seinen Briefen nie Saul nennt, wird also, wie die meisten Diasporajuden, neben dem hebr. Namen Schaul auch den griechischen von Jugend auf geführt haben, gerade wie die Jesus sich zugleich Jason, die Joseph Hegesipp, die Eliakim Alkimos nennen. Wenn die Apostelgeschichte aber von der ohnehin apokryphen Erzählung über Sergius Paulus an ihn Paulus nennt, so beruht das nicht auf einer dem Verfasser zugekommenen geschichtlichen Nachricht, sondern auf einem symbolischen Spiel, wie der Verfasser es ähnlich mit den Namen Simon und Petrus im dritten Evangelium trieb.

2) Bildungsverhältnisse. Eine frühere Periode der Theologie hat einen unverhältnißmäßigen Werth auf die sogenannte griech. Bildung des Paulus gelegt, aus der man seine besondere Befähigung zum Apostel der Vorhaut herleitete, wobei denn Strabo's Zeugniß (XIV, 4) für die Blüte der Hochschule zu Tarsus eine unbegründete Wichtigkeit beigemessen wurde. Höchstens für Urtheile wie die 1 Kor. 1, 19 fg. mag man in dem Treiben der tarsischen Sophisten die biographische Unterlage suchen. Im übrigen lautet das Selbstzeugniß des Paulus 2 Kor. 11, 22 und Phil. 3, 5 dahin, daß er eine hebr. Bildung in einem pharisäischen Vaterhause genossen habe, was eine Jugendbeschäftigung mit griech. Literatur geradezu ausschließt. Von den vier Citaten, die man in der Regel für die griech. Bildung des Apostels als Beweis beibringt, kommen das aus Aratus, Phaenomena et Diosemea, V. 5 (oder Kleanthes, Hymnus in Jovem, V. 5) in der athenischen Rede der Apostelgeschichte (Kap. 17, 28), und das aus Epimenides, Περὶ χρησμῶν, im Titusbrief (Kap. 1, 12) nicht in Betracht, da weder jene Rede noch dieser Brief von Paulus herrühren. Der Vers aus Menander's Thais (vgl. Meineke, Menandri et Philemonis reliquiae [Berlin 1823], S. 75) aber (1 Kor. 15, 33) ist ein Gemeinplatz, den Paulus zudem ohne Bewußtsein der Versform (daher der Hiatus) citirt, und die Beziehungen auf das Gleichniß des Menenius Agrippa (Livius, II, 32) in 1 Kor. 12, 12 fg. sind zu entfernter Art, um als Citat gelten zu können. Nachweisbar griech. Schriftwerken entnommen ist nur der Spruch 1 Kor. 15, 32, der laut Strabo (XIV, 4) unter einer Sardanapal- (will sagen Sandon-)Säule unweit Tarsus stand; allein eine Bekanntschaft mit griech. Literatur erhellt auch daraus nicht. Vielmehr ist eben diese Armuth an griech. Citaten bei einem Mann, der sonst keine Zeile schreibt, ohne zu citiren, ein Beweis, daß er mit griech. Literatur nicht bekannt war. Ganz abgesehen von Apg. 26, 14 und Kap. 22, 2, die beweisen würden, daß das Aramäische die Sprache war, in der sein Geist dachte und arbeitete, geht das auch aus dem Wortspiel Gal. 4, 25 hervor. Bemerkenswerth ist auch, daß er selbst Griechen gegenüber, wie 2 Kor. 8, 10 beweist, nach dem jüdischen und nicht nach dem griech. Kalender rechnet.

Das alles zwingt uns, sein Selbstzeugniß 2 Kor. 11, 22; Phil. 3, 5, daß er ein Hebräer, kein Hellenist, sei, im strengsten Sinne zu nehmen. Auch geht es über das Maß sonstiger neutest. Hebraismen hinaus, wenn Paulus beispielsweise ἐρωτᾶν wie das hebr. šaʾal für bitten und καλεῖν für ḳara' im Sinne von gebieten, ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ statt καθ' ἡμέραν nach dem hebr. jom wajom (1 Theff. 5, 12; Röm. 4, 1; 2 Kor. 4, 16 u. a.) braucht, zahlloser kleiner Hebraismen nicht zu gedenken. Daß ihm das Schreiben des Griechischen sogar Mühe macht, beweist Gal. 6, 11 sowie die Thatsache, daß er es der Regel nach vorzieht, seine Briefe zu dictiren. Seine achtbare Fertigkeit im griech. Ausdruck hat Paulus mithin dem Umgang mit Griechen zu danken, nicht den Grammatikern, die auf seine simpeln Uebergänge (τί οὖν ἐροῦμεν) und sein häufiges πρῶτον, dem kein ἔπειτα folgt, nicht wenig würden gescholten haben.

Die Bildung des Apostels war mithin die eines Hebräers, deren wesentliche Grundlage die Bekanntschaft mit der Schrift ist, und gerade bei ihm tritt es uns mit ergreifender Lebendigkeit entgegen, wie auch das fernste Judenviertel der Diaspora bevölkert war mit den ewig jungen Bildern und Gestalten aus der Jugendzeit der Menschheit, wie Abraham's Sterne auch am cilic. Himmel glänzten und wie das letzte Judenkind der Diaspora geistig sich erfrischte an dem Wehen und Rauschen des Hains von Mamre (vgl. 1 Kor. 10, 4 fg.; 2 Kor. 3, 7 fg.; Gal. 3, 6 fg.; 4, 22 fg.; Röm. 4, 3). Die Sprache des Urtextes lag dem syro-chaldäisch redenden Judenthum der neutest. Zeit indeß doch so fern, daß auch Paulus sich in der Regel der LXX bedient, was bekanntlich auch der Jerusalemit Josephus gethan hat. Doch ist der Apostel nicht schlechthin abhängig von den Alexandrinern, und seine selbständigen Uebersetzungen, wie die von Jes. 28, 11 in 1 Kor. 14, 21, die von Hab. 2, 4 in Gal. 3, 11, von 2 Mos. 9, 16 in Röm. 9, 17, sind, wenn nicht treue, doch erhebliche Verbesserungen der Alexandriner. Anderwärts freilich, wie 2 Kor. 4, 13, hat Paulus sich den LXX auch da angeschlossen, wo sie falsch übersetzen. Extensiv bezieht sich die Schriftkenntniß des Apostels auf alle Theile des Kanons, Gesetz, Propheten und Hagiographen. Stellen aus den historischen Büchern hat er, wie 2 Kor. 3, 16 beweist, zuweilen wörtlich nach dem Text der LXX inne, und nicht weniger waren die Apokryphen, auch solche, die uns verloren gegangen sind (vgl. die Commentare zu 1 Kor. 2, 9; 9, 10; Gal. 5, 6), ihm geläufig. Merkwürdig ist namentlich seine fleißige

Benutzung des doch vermuthlich erst um das J. 40 n. Chr. entstandenen Buchs der Weisheit (vgl. Röm. 1, 20 mit Weish. 13, 5. 8; Röm. 1, 24 mit Weish. 14, 21; Röm. 9, 21 mit Weish. 15, 7; Röm. 9, 22 mit Weish. 12, 20; Röm. 11, 32 mit Weish. 11, 24; 2 Kor. 5, 4 mit Weish. 9, 15; 1 Theff. 4, 13 mit Weish. 3, 18; Eph. 6, 13—17 mit Weish. 5, 17—20). Endlich fehlen auch rabbinische Kernsprüche nicht, so 1 Kor. 4, 6; Gal. 5, 14; 2 Theff. 3, 10. Bei der Auslegung der Schrift geht Paulus von der Annahme aus, daß der Text derselben bis auf die Wortform von Gott eingegeben sei (vgl. Gal. 3, 16), allein er wahrt sich dann seine Selbständigkeit gegenüber dem Buchstaben durch die in der hellenistischen Schule noch mehr als in der hebräischen gebräuchliche Annahme eines tiefern Schriftsinnes. Das Recht der Missionsboten auf Unterhalt durch die Gemeinde wird 1 Kor. 9, 9 aus dem Spruch 5 Mos. 25, 4 vom dreschenden Ochsen erwiesen; Sara und Hagar handeln Gal. 4, 24 allegorisch vom neuen und alten Jerusalem; Röm. 10, 6 unterstellt, daß in 5 Mos. 30, 11 ein von Mose selbst nicht verstandener Sinn enthalten sei, während Röm. 4, 23—25 zwar gelten läßt, daß 1 Mos. 15, 5 sich in erster Reihe auf Abraham beziehe, doch aber nicht allein um seinetwillen geschrieben sei. Wie die Theorie eines doppelten Schriftsinnes ist Paulus auch die der Typen geläufig. Die Idealwelt, die dem Juden mit der „kommenden Zeit", dem messianischen Reich, sich combinirte, wirft ihre Schatten vor sich her oder sie bildet ihre Urbilder der Sinnlichkeit als Abdrücke oder Typen ein. Sofern nun die Urbilder dereinst selbst erscheinen werden, haben jene Typen einen prophetischen, vorbildenden Charakter. Der erste Adam ist der Typus dessen, der da kommen soll (Röm. 5, 14). Das irdische Jerusalem ist der Schatten dessen, das zur Zeit noch im Himmel ist (Gal. 4, 25. 26), Melchisedek ist ein Vorbild des himmlischen Priesterkönigs (Hebr. 1, 2. 3), selbst der ganze Zug der Israeliten durch die Wüste mit allen Wohlthaten Gottes und Verirrungen Israels war nach 1 Kor. 10 nur das Abbild dessen, was am Ende der Welt das letzte Geschlecht erleben sollte. Auch Gesetze und Einrichtungen, wie die des Passahfestes, haben nur die Bedeutung, daß sie die kommenden Ereignisse der messianischen Zeit vorbilden (1 Kor. 5, 7 fg.).

Schon tiefer bestimmte es die Anschauungswelt des Paulus, daß ihm der Text der Schrift selbst vielfach im Licht der rabbinischen Tradition erscheint. So unterscheidet er (1 Kor. 15, 45 fg.) mit Philo (De leg. allegor., I, 49) eine doppelte Schöpfung, indem er 1 Mos. 1, 26 die Schöpfung des himmlischen Adam, und 1 Mos. 2, 7 die eines andern, des irdischen Adam, erzählt findet. Die Erzählung des Sündenfalls erklärt ihm (Röm. 5, 12 fg.) nicht, wie der Text wollte, die Entstehung des Uebels, sondern, im Einklang mit Weish. 2, 24, die Entstehung der Sünde und des durch sie forterbenden Todes. Nach 1 Kor. 11, 10 läßt sich schließen, daß Paulus 1 Mos. 6, 2 von einem geschlechtlichen Fall der Engel verstand. Nach Röm. 4, 5 war er mit Josephus, Philo u. a. der Meinung, Abraham sei vor seiner Berufung Götzendiener gewesen; Gal. 4, 23 wird vorausgesetzt, Isaak sei nicht auf fleischliche Weise gezeugt worden, und Gal. 4, 29 bezieht sich auf die rabbinische, auch im „Buch der Jubiläen" enthaltene Erzählung von den Verfolgungen Isaak's durch Ismael. Am ausführlichsten aber ist die Wandersage Israels 1 Kor. 10 mit Zügen aus der rabbinischen Tradition bereichert. Auch 2 Kor. 3, 7—16 scheint auf eine sonst unbekannte rabbinische Controverse, warum Mose sein Angesicht nach Verklärung desselben auf dem Sinai nur noch verhüllt zeigte, Bezug zu nehmen, während für die Unterstellung Gal. 3, 19, daß das Gesetz durch die Engel vermittelt wurde, sich bei den Samaritanern und Philo Analogien bieten. Die Materien der Eschatologie und Dämonologie endlich haben fast ausschließlich ihre Wurzel in der rabbinischen Tradition und nur mittelbar im A. T. (vgl. Langen, „Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi" [Freiburg 1866], S. 297 fg., 461 fg.; Gfrörer, „Geschichte des Urchristenthums" [Stuttgart 1838], I, 325 fg.).

Wenn schon diese keineswegs theologisch unbeeinflußte Stellung zur Schrift den geschulten hebr. Gelehrten verräth, so tritt als entscheidendes Moment zum Beweis der wirklich gelehrten Bildung die Vorliebe des Paulus für juristische Deductionen hinzu. Seine ganze Rechtfertigungslehre hat im Grunde diesen stark juristischen Charakter, indem sie die Nothwendigkeit einer objectiven Satisfaction voraussetzt (vgl. namentlich Röm. 8, 3 fg.). Beweisender aber ist seine Vorliebe für juristische Analogien und Kunstausdrücke. Der Heilige Geist ist ihm 2 Kor. 1, 22; 5, 5 ein Angeld (arrha), das Gott angezahlt hat bei unserer Berufung, Christi Tod ist Gal. 4, 2 die Verjährungsfrist (προθεσμία), auf die

alle Forderungen des Gesetzes hinfällig werden. So wird Gal. 3, 17 das Bündniß Gottes mit Abraham ein ratificirtes Vertragsinstrument (διαθήκη προκεκυρωμένη) genannt, und nach dem Rechtsgrundsatz, daß ein Vertrag nicht einseitig abgeändert werden könne, leugnet Paulus (Gal. 3, 15) die Verbindlichkeit des Gesetzes, das erst 430 Jahre nach dem Bund Gottes mit Abraham gegeben worden sei. Nur nach den Rechtsbegriffen des Orients kann Paulus Gal. 4, 1 argumentiren: „solange der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich in nichts von einem Knecht", und ebenso sagt er nach seiner Kenntniß des jüd. Erbrechts Gal. 4, 7 nicht: sind wir Kinder, so sind wir Erben, sondern: „sind wir Söhne, so sind wir Erben". Eine ähnliche juristische Ausführung aus dem Gebiet des Eherechts finden wir Röm. 7, 2, wo aus dem Rechtssatz argumentirt wird, daß ein Weib nur gebunden sei auf Lebzeiten ihres Mannes. Außer diesen und ähnlichen Beweisarten ist es auch bezeichnend, wie gelegentlich der Mann des Rechts bei ihm sich aufrichtet, so, wenn er 1 Kor. 6, 1 von dem Unfug hört, Gemeindeglieder nähmen Recht von den Heiden, was der jüd. Diaspora streng untersagt war, oder, wenn er das einzige Straferkenntniß, das wir von ihm besitzen (1 Kor. 5, 13), in das Wort 5 Mos. 17, 7 kleidet, mit dem das rabbinische Recht Todesurtheile anzukündigen pflegte.

Die Angabe der Apostelgeschichte, daß Paulus ein Schüler der Rabbinen gewesen sei, bewahrheitet sich mithin aus seinen eigenen Briefen. Fraglicher erscheint dagegen ihre gelegentliche Mittheilung (Kap. 22, 3), daß Paulus in Tarsus geboren, aber in Jerusalem auferzogen und in der Schule des Gamaliel herangebildet worden sei. Nach dem ganzen Tenor der Erzählung kann die Meinung dabei nur die sein, daß er seiner Bildung nach gänzlich der Hauptstadt angehöre und bis zu seiner Bekehrung in Jerusalem zu den Füßen Gamaliel's gesessen habe.

Zunächst freilich fällt an dieser Darstellung auf, daß Paulus als Jüngling und Schüler sich am Kampf gegen Stephanus betheiligt habe. Nicht nur klingt die Hervorhebung dieses entlastenden Zugs verdächtig, sondern nach dem Brief an Philemon (V. 9) war Paulus auch im J. 36 kein Jüngling (νεανίας) mehr, da er im J. 60 bereits ein Greis (πρεσβύτης) ist. Einem solchen hätten nach jüd. Uebung auch wichtige Aufträge des Synedriums kaum übertragen werden können. Den Ausdruck νεανίας hat also jedenfalls die apologetische Tendenz der Apostelgeschichte eingegeben, und es fragt sich, ob dieser Tendenz nicht auch andere Züge der Jugendgeschichte zuzuschreiben sind. Wollte man nämlich eine jerusalemische Jugendbildung Pauli annehmen, so wäre mindestens eine Unterbrechung derselben zu statuiren, da Paulus in der Zeit Johannes des Täufers und Jesu nicht in Jerusalem gewesen sein kann. Zu der großen Taufbewegung hat er keinerlei Stellung, und wo er sie indirect berührt (vgl. 1 Kor. 1, 14), lauten seine Worte nur ablehnend. Von der Blutschuld an Jesu dagegen weiß er sich frei. Nach 2 Kor. 5, 16 scheint Paulus Jesum von Angesicht nie gesehen zu haben, und jedenfalls war er nicht unter jenen Pharisäern, die am Passah im J. 35 dessen Kreuzigung verlangten, denn ein seine Vergangenheit so streng richtender Geist hätte diese Thatsache nicht verschwiegen, noch sie, wie 1 Kor. 2, 8 geschieht, andern zur Last gelegt, wenn sie seine eigene Vorgeschichte verdunkelt hätte. Wie aber konnte er, der Pharisäer und Zelot, diesen Bewegungen so fremd bleiben, wenn er in den J. 34 und 35 in Jerusalem gewesen wäre? Ist es nicht wahrscheinlicher, da nach Gal. 1, 13 seine Beziehungen zum Christenthum erst mit der Verfolgung der ersten Christen beginnen, anzunehmen, daß Paulus auch damals erst nach Jerusalem kam? Die Möglichkeit, daß die Erzählung von einer jerusalemischen Erziehung des Paulus tiefer von der Tendenz der Apostelgeschichte abhängig wäre, als man sich gemeinhin zum Bewußtsein zu bringen pflegt, erstreckt sich aber auch auf die Notiz, Paulus sei Schüler Gamaliel's gewesen. Der Pharisäismus der Herodäischen Periode war in die Schule Hillel's und Schammai's gespalten, deren erstere Erleichterung der beschwerlichen Tradition und Anbahnung eines Ausgleichs mit den heidnischen Herrschern im Auge hatte, während die letztere fanatisch für den vollen Umfang der Ueberlieferung (παράδοσις) eintrat und im Kampf gegen alle Heiden und Heidenfreunde die Partei der Zeloten erzeugte, die den Krieg mit Rom in Gang setzten. Wie groß die Wuth der letztern gegen die zurückgebliebenen Pharisäer war, hat Josephus („Jüdischer Krieg", Buch 5) ausführlich gezeichnet.

Der Mildeste der Milden nun, Hillel's würdiger Nachfolger und Enkel, war Rabbi Gamaliel, der Freund und Synedrialvorsteher des römisch gesinnten Agrippa I. Die

Verfügungen, die der Talmud auf ihn zurückführt (vgl. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les sources rabbiniques [Paris 1867], XV, 239 fg.; Graetz, „Geschichte der Juden" [2. Aufl., Leipzig 1866], III, 274 fg.), schildern ihn keineswegs als einen „Eiferer für die väterlichen Satzungen", sondern als einen jener Juristen, für deren Interpretation das Gesetz ein bildsames Wachs ist. Es sind meist Verfügungen, welche die Scheidungen der Ehegatten erleichtern, die Vexationen der Geschiedenen verhindern und das Los der Witwen sichern. Auch milde Auslegungen der Sabbatgesetze zu Gunsten der weiter als einen Sabbatweg von der Heiligen Stadt gelegenen Dörfer, Ausdehnung des Rechts der Nachlese auf die Heiden, Gewährung des Friedensgrußes an dieselben, selbst, wenn sie im Begriff sind, die Tempel der Götzen aufzusuchen, solche und ähnliche Erlasse, die mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit ihm zugeschrieben werden, zeichnen Gamaliel als einen Mann der mildesten Praxis, als welchen die Apostelgeschichte (Kap. 5, 34) auch selbst ihn kennt. Paulus dagegen setzt sich nicht nur in seinem Verhalten gegen die Christen praktisch in Widerspruch mit dieser Weise des Meisters, sondern er sagt ausdrücklich (Gal. 1, 14): „Ich ragte hervor im Judenthum vor vielen Altersgenossen in meinem Geschlecht, indem ich ein größerer Zelot war als sie für die väterlichen Satzungen." Er selbst rechnet sich mithin nicht zur milden, sondern zur schroff jüd. Schule, nicht zu den Hilleliten, sondern zu den Zeloten. So liegt die Vermuthung nahe, daß die Apostelgeschichte ohne bestimmte historische Kunde dem Apostel unter den Lehrern seiner Zeit den berühmtesten und zugleich den Christen genehmsten zuwies, dessen Name durch den gleichnamigen jüngern Gamaliel, Vorsteher der Schule in Jamnia, noch überdies den Lesern des 2. Jahrh. geläufig war. Die gelegentliche Erwähnung in einer Rede Kap. 22 will ohnehin bei einem so frei componirenden Schriftsteller nicht viel besagen.

Die Tendenz desselben, Pauli Leben möglichst eng mit Jerusalem zu verflechten und ihm überhaupt Lehrer „untadelig nach dem Gesetz", wie es von Ananias (Apg. 21, 12) heißt, zu geben, beherrscht die gesammte Darstellung der Jugend Pauli, und somit haben wir auch hier wol um so weniger historischen Boden unter den Füßen, als man im 2. Jahrh. selbst dürftig genug über die Anfänge des Apostels unterrichtet sein mochte.

Ist mithin die Bildung des Apostels, der Hauptsache nach, nach Tarsus zu verlegen, so erklärt sich auch die wesentlich städtische Bildung und der weitere Gesichtskreis, der bei einem „Hebräer von Hebräern" doppelt merkwürdig ist. Auf jeder Seite der Paulinischen Briefe sind Spuren davon zu entdecken, daß hier ein Mann spricht, der in dem regen Treiben einer Großstadt herangereift ist. Es stellt sich das am klarsten in dem Gegensatz der Paulinischen Briefe zu den Reden Jesu ans Licht. Der Redende im Evangelium schöpft seine Bilder aus der Erinnerung an das Leben des Sees, der Berge, der Fluren und Wälder; der Schreiber der Episteln ist aufgewachsen in der engen Straße einer Großstadt, unter dem Eindruck des regen Verkehrs, der von aller Welt Enden sich hier zusammendrängt. Des Apostels Bilder entstammen der engen Sphäre des jüd. Hauses, die säugende Mutter, die Gebärende, der Teig am Herd liefern ihm seine Gleichnisse, oder auch die Paläste und Strohdächer der öffentlichen Plätze, der Exercirplatz, das Rüsthaus, die Kaserne, das Stadium und selbst das Theater (1 Kor. 3, 11; 4, 8. 9; 7, 31; 9, 24—27; 1 Thess. 5, 6. 8. 14).

Vor allem aber die besondere Fähigkeit, mit Griechen umzugehen, überhaupt die hervorragende Gabe, Menschen der verschiedensten Art und Abstammung richtig zu behandeln, ist eine Gabe, die auf den Bürger einer Großstadt zurückweist. Mochte auch das Leben der Familie in enge jüd. Grenzen gebannt sein, der belebte Völkerverkehr, der hier sich drängte, die selbständigen Einrichtungen des städtischen Lebens, die stete Berührung mit verschiedenen Ständen und Nationalitäten, die Gewohnheit, sich von Jugend auf würdig und gewandt unter den verschiedensten Persönlichkeiten zu bewegen, sie erzeugten jene Menschenkenntniß, jene Sicherheit des Auftretens, jene Fähigkeit der Leitung, jene Gabe, zu organisiren und eine Menge Fäden in der Hand zu halten, hundert Interessen zu übersehen, sich selbst zu vervielfältigen und doch nicht zu verlieren, die wir an Paulus zu bewundern haben und die sich der weit leichter aneignet, der an das Gewühl der Städte gewöhnt ist, als der Sohn der ländlichen Hütte, den die Menge verwirrt. Den Namen, den Paulus seinen Gemeindeversammlungen beilegt, „Ecclesia", hat er zuerst auf der Agora von Tarsus gehört, wenn der Demos zusammentrat, um die Vorschläge der

Geronten zu genehmigen. Sollte ein Geist von dieser Bedeutung da nicht noch mehr gelernt haben als nur den Namen? Nein, es ist nicht Zufall, daß der Zeltweber aus Tarsus, und nicht die Fischer von Kapernaum, der Apostel der großen Städte geworden ist. Nur er hatte jene Unbefangenheit dem heidnischen Wesen gegenüber, zu der dann auch das Heidenthum ein Herz fassen konnte. Jener unversäuerten Theilnahme an löblichen heidnischen Sitten und Einrichtungen, wie sie sich 1 Kor. 9, 24—26; Phil. 3, 12—14 ausspricht, wäre ein Jerusalemit kaum je fähig gewesen. Eine Stellung wie die, die sich der Apokalyptiker der heidnischen Welt gegenüber gibt, wäre nie geeignet gewesen, einen tiefern Eindruck auf heidnische Kreise hervorzubringen, während Paulus seiner unbefangenen Erkenntniß, daß die Heiden nicht unreiner seien als die Juden, einen Theil seiner Erfolge zu danken hatte.

3) Persönliche Lebensverhältnisse und Charakter. Mit der Annahme, daß Paulus nicht in Jerusalem zum Pharisäer gebildet worden sei, sondern vielmehr erst in reifern Jahren nach Jerusalem ging, stimmt auch, was wir sonst von seinen Lebensverhältnissen wissen. Sein gewöhnlicher Rückzug geht nicht nach Jerusalem, sondern nach Tarsus (Gal. 1, 21; Apg. 15, 41). Dazu treibt er ein Handwerk, was in Cilicien sehr gewöhnlich ist, nämlich die Verfertigung von Haar- oder Zelttuch (vgl. Aristoteles, Historia animalium, VIII, 28; Varro, De re rustica, II, 11; Martial, Epigrammata, XIV, 140), weshalb die Apostelgeschichte ihn (Kap. 18, 3) einen Zeltmacher nennt.

Von den Familienverhältnissen des Paulus in dieser Periode ist wenig Sicheres bekannt. Daß er Sohn eines orthodoxen Juden war, der sein Kind nach dem Gesetz am achten Tage beschnitten hatte, in dessen Haus die Sprache Kanaans geredet ward und der seinen Sohn zum Pharisäer erzog, geht aus Phil. 3, 5 fg. hervor. Die Apostelgeschichte schreibt (Kap. 22, 25 fg.) dem Vater das röm. Bürgerrecht zu, was auf nicht allzu enge Verhältnisse deuten würde. Von einer Schwester des Apostels, die aber zu Jerusalem verheirathet ist, wird Kap. 23 geredet. Aus 2 Kor. 8, 16—24 scheint aber auch hervorzugehen, daß Paulus einen leiblichen Bruder hatte, den er zum Christenthum nachzog, indem dort zweimal zwischen „einem" Bruder und „unserm" Bruder unterschieden wird, während doch beide in Rede stehenden Personen Brüder in Christo sind. Auf Grund von 1 Kor. 7, 8 hat zuerst Luther die, von den Reformatoren einstimmig angenommene Meinung vertreten, Paulus sei in seiner vorchristl. Periode verheirathet gewesen, indem er in genannter Stelle den Witwern und Witwen räth, zu bleiben so wie auch er. Danach scheint Paulus sich den Witwern zuzuzählen, denn daß die Unverehelichten (ἀγάμοι) in besagter Stelle die Witwer sind, ergibt sich daraus, daß Paulus zuvor von den Unverheiratheten, dann von den Ehegatten geredet, um sich mit V. 7 den ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις zuzuwenden. Eine unbefangene Lektüre von 1 Kor. 6, 12 — 7, 10 wird auch stets das Urtheil Luther's bestätigen müssen, daß so nur ein Verehelichter schreiben konnte und durfte (vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], VI, 371; unter den Vätern erklären Paulus für verheirathet, freilich aus irrthümlichen Gründen, Clemens von Alexandria, Strom., III, 6, und Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 30).

Einen tiefen Familiensinn und eine reiche Familienerfahrung verrathen auch 1 Theff. 2, 7; 5, 4; Gal. 4, 10; 1 Kor. 7, 14 und zahlreiche andere Stellen, in denen der Apostel redet als einer, der solches alles erfahren.

Was den Charakter des Apostels betrifft, so ist für denselben nach 2 Kor. 4, 16 der Gegensatz geistiger Kraft bei leiblicher Schwachheit eigenthümlich gewesen. Zur Zeit der Apostelgeschichte muß noch die Erinnerung bestanden haben, daß Paulus eine kleine unscheinbare Persönlichkeit gewesen sei, sodaß die Bürger von Lystra seinen ihn überragenden Begleiter Barnabas für Jupiter, ihn aber für den kleinen und beredten Götterboten Hermes erklären konnten (Kap. 4, 12). Die Gegner in Korinth wollten indeß nicht einmal von der Beredsamkeit etwas wissen. Sie sagen (2 Kor. 10, 10): „Die Briefe sind gewichtig und stark, aber seine leibliche Anwesenheit ist schwach und die Rede verächtlich." Der Vorwurf scheint nicht ganz unbegründet gewesen zu sein, wenigstens finden wir in allen Briefen Klagen über den körperlichen Druck, der auf ihm liegt und ihm seine Wirksamkeit erschwert. „Ich war in Schwachheit und in viel Furcht und Zagen bei euch", schreibt er an die Korinther (1 Kor. 2, 3), und „wegen Schwachheit des Fleisches" predigte er den Galatern (Gal. 4, 14). Solange er im Leibe ist, fühlt er sich beschwert

und sehnt sich, dieses irdischen Zelthauses enthoben zu werden (2 Kor. 5, 2. 4), und ähnliches meint er, wenn er (2 Kor. 4, 7. 10) berichtet, daß er den Tod Jesu an seinem Leib mit sich trage und wohl weiß, daß der himmlische Inhalt bei ihm in einem elenden Scherben enthalten sei. So hat er (1 Theff. 2, 6. 9; 2 Theff. 3, 8; 1 Kor. 9, 3 fg.) auch die Handarbeit in den dumpfen Stuben seines Gewerks sein Leben lang als eine Anstrengung empfunden, die seinen schwachen Körper zu Boden drückt, und nicht die blutigen Martyrien, die er überstanden, sondern die gewöhnliche Sorge um das Brot ist ihm (1 Kor. 9, 15) am schwersten geworden. Außer diesen allgemeinen Symptomen einer schwachen und reizbaren Constitution enthält indeß der 2. Korintherbrief (Kap. 12, 7—9) einen Hinweis auf ein specielles Leiden, das er einen „Pfahl im Fleisch" nennt und dem er einen dämonischen Charakter beilegt, indem ein Engel des Satan ihn bei den Anfällen desselben mit Fäusten schlägt. Dreimal hat er um Erlösung von diesem Uebel gebetet, ist aber nicht erhört worden. Da der Apostel diese Anfälle eine Compensation der himmlischen Offenbarungen nennt, deren ihn Gott würdigt, so scheint er Visionen unterworfen gewesen zu sein, die, wie das bei visionären Zuständen gewöhnlich ist, mit convulsiven Anfällen endeten (Beispiele vgl. bei Sprenger, „Das Leben und die Lehre des Mohammad" [2. Aufl., Berlin 1868—69], I, 216; Ideler, „Versuch einer Theorie des religiösen Wahnsinns" [Halle 1848—50], I, 271, erkennt sogar in der besagten Stelle eine Beschreibung des normalen Verlaufs visionärer Zustände). „Die leidenschaftliche Stimmung des Gemüthes reißt den Kreislauf des Blutes aus der ruhigen Bahn, preßt dasselbe im Gehirn zusammen, sodaß zunächst vollständige Lähmung der sensibeln und motorischen Nervenorgane, überhaupt des ganzen peripherischen Lebens, eintritt, bis in unwillkürlichen krampfhaften Erschütterungen die unnatürliche Spannung durchbrochen wird" (vgl. Holsten, „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" [Rostock 1868], S. 83 fg.). Die schmerzhafte Spannung wäre denn durch den Pfahl im Fleisch, die folgenden Erschütterungen durch die Faustschläge des Engels bezeichnet. Das dreimalige Gebet um Erlösung von diesem Uebel aber deutet Ideler (a. a. O., I, 256) dahin, daß mit der Zeit die Träume, Offenbarungen und Gesichte den Apostel so entkräfteten, daß er fürchten mußte, seine Leiblichkeit werde unterliegen. Daß die Offenbarungen sich unter solchen pathologischen begleitenden Umständen vollzogen, scheint den Gemeinden des Apostels auch anstößig gewesen zu sein (vgl. Gal. 4, 13), und deshalb sagt Paulus den Korinthern, Gott habe ihn selbst damit getröstet, gerade durch die Schwäche des Fleisches erweise sich die Gnade völlig, indem die Schwäche des Organs um so mehr die Allmacht des in ihm wirkenden Gottes hervortreten lasse.

Wenn nun auch diese Zufälle erst mit dem tief aufregenden Act seiner Bekehrung begonnen zu haben scheinen, indem Paulus der Vision von Damaskus schwerlich einen so entscheidenden Werth beigelegt hätte, wären ihm diese Zustände zuvor schon bekannt gewesen, so ist doch eine Disposition zu solchen gesteigerten Reizungszuständen schon von Hause aus, nach gemeinem Lauf der Dinge, bei ihm anzunehmen, wie denn seinem gesammten Temparament eine Erregbarkeit eigenthümlich ist, wie sie sich bei zarten Organisationen häufig findet. Daher jenes rasche Auf- und Niederwogen seiner Gefühle. „Ich athme auf", „ich war niedergedrückt", „ich fürchte", „ich danke Gott", alles Worte, die den bald stockenden, bald stürmenden Puls, das ewige Auf und Ab seines Herzens verrathen. So begegnet es ihm wol, daß er eben einen Satz nicht zu Ende führte in aufwallendem Zorn und sofort in ein anderes Anakoluth geräth aus aufwallender Zärtlichkeit (Gal. 4, 12). Er beginnt einen Brief, streng, erregt, fällt mitten in die Sache, die ihn bewegt, aber, wo er schroff und hart begonnen, ist doch sein letztes Wort „Amen, ihr Brüder!" Sein „ich" und „wir" und „wir" und „ich" verräth stets die persönliche Erregtheit. Es fehlt die göttliche Ruhe, das harmonische Ebenmaß. Paulus kann leidenschaftlich, selbst ungerecht werden, aber er ist auch wieder von einer Liebe und Opferwilligkeit, deren kältere Naturen nicht fähig wären. Diesem leichterregten Gefühl entspricht denn auch die Stärke seiner Ausdrücke. Wo wir sagen würden: „Ihr habt mich nicht verachtet", sagt er (Gal. 4, 14): „Ihr habt mich nicht ausgespien"; wo wir sagen würden: „Ich bin gering geschätzt", sagt er (1 Kor. 4, 13): „Ich bin ein Kehricht und Abhub"; wo wir sagen würden: „Ich achtete es für nichtig", sagt er (Phil. 3, 8): „Ich habe für Mist geachtet." So stehen wir vor einer Individualität, die ebenso erregbar als tief, ebenso leidenschaftlich als gewissenhaft ist.

Um aber das Widerspruchsvolle dieses Bildes zu vermehren, steht neben diesem durchaus Temparamentsmäßigen seines ganzen Wesens zugleich eine dialektische Schärfe des Verstandes, eine logische Folgerichtigkeit seines Denkens, die alles bis in die letzten Consequenzen verfolgt und bis in die tiefsten und verborgensten Windungen aufdeckt (vgl. Lipsius, „Der Apostel Paulus" in dem „Jahrbuch des Deutschen Protestantenvereins", 1. Jahrg. [Elberfeld 1869]). Der Mann von so heißem Herzen und von solcher Weite des Gemüths ist doch auch wieder von einer so spitzfindigen Dialektik wie nur irgendein Rabbi, der nach dem Bild der Schule Berge an ein Pferdehaar zu hängen gelehrt wurde. Ob „dem" Samen oder „den" Samen das Heil verheißen sei, ob Abraham vor der Beschneidung oder nach der Beschneidung die Verheißung empfing, ob Mose's Gesicht unter der Decke weiter glänzte oder zu glänzen aufgehört hatte, das alles sind ihm Fragen, in die sein grübelnder Scharfsinn sich vertieft, sodaß man kaum glauben sollte, daß derselbe Mann auch wieder eine eminent praktische Natur war, von wunderbarer Fähigkeit, die Menschen zu behandeln und zu beherrschen. Dennoch ist aus seinen Aussagen klar, daß er bei seinem Eintritt in die Parteikämpfe zu Jerusalem sofort hervorragte, und daß das Synedrium auf ihn sofort dasselbe Vertrauen setzte wie nachmals die zahlreichen Gemeinden der messianischen Kirche, die von seiner Abwesenheit oder Anwesenheit oft die Existenz oder den Untergang ihres Wesens abhängig meinten. In diesem Sinne hat er 1 Kor. 4, 9 fg. und 2 Kor. 12 sich selbst gezeichnet als den lebendigen Contrast geistiger Gewalt und irdischer Schwäche, schüchterner Verzagtheit und übersprudelnden Muthes, und 2 Kor. 6, 8 fg. als den Armen, der viele reich macht, als den Sterbenden, der allezeit auflebt, als den Traurigen, der allezeit fröhlich ist, als den, der nichts hat und doch alles hat. Wohl ist das zunächst der Gegensatz seines christl. Lebens zu dem natürlichen, aber auf diese Elasticität des Geistes, auf diese Energie des Charakters, auf diesen Widerspruch der Stärke und Schwäche muß doch von Hause aus seine Natur angelegt gewesen sein, da sich seine christl. Bildung sonst schwerlich in so wundersamen Formen dargestellt hätte.

4) Bekehrung. So geartet und vorgebildet war Paulus, wie wir unterstellen, nach der Kreuzigung Jesu, ein Mann bereits in reifern Jahren (Phil. V. 9), nach Jerusalem gekommen. Wir begegnen ihm zum ersten mal in den Streitigkeiten des Stephanus mit den hellenistischen Landsleuten, die sich von der Messianität Jesu, die Stephanus behauptete, nicht überzeugen wollen. Drei Synagogen (vgl. de Wette-Overbeck, a. a. O., zu Kap. 6, 9), die der Libertiner, Kyrenäer, Alexandriner, ferner die der Cilicier und endlich die der Bewohner des proconsularischen Asiens, sämmtlich also hellenistische Bethäuser, hatten sich auf die Discussion der Schriftbeweise der Nazarener (s. d.) eingelassen und würdigten die Frage, ob der Gekreuzigte der Messias gewesen sein könne, wenigstens noch einer nachträglichen Erörterung. Ob Paulus als Sohn eines röm. Bürgers sich zu den Libertinern (s. d.), d. h. italien. Juden (vgl. Philo, De virt. et legat. ad Cajum, II, 1014; Tacitus, Annal., II, 85: „Libertini generis"), oder ob er sich als Tarser zu den Ciliciern hielt, oder ob er lediglich als Beamter des Synedriums mit dem Proceß des Stephanus in Berührung kam, ist schlechthin nicht zu bestimmen. Thatsache ist, daß, als die Streitigkeiten zur Verfolgung der Sektirer führten, Paulus dabei in erster Reihe thätig war (Gal. 1, 16). Den Inhalt dieser Streitigkeiten haben wir nicht aus der Apostelgeschichte, sondern aus den Evangelien zu erheben, die mehrfach auf die Einwendungen der Juden gegen die Messianität Jesu Rücksicht nehmen. Wesentlich müssen sich dieselben auf die Frage bezogen haben, ob die Schrift einen leidenden Messias lehre, für welchen Satz sich sämmtliche Zweige der christl. Tradition, Matthäus und Apokalypse, viertes Evangelium und Hebräerbrief, Paulinische und Lukanische Schriften, auf den Knecht Jahve's (s. Knecht Gottes) im zweiten Jesaja beziehen, und um so mehr beziehen durften, als das jüd. Prophetentargum selbst in demselben den Messias sah. Zu gerichtlicher Verfolgung kam es indeß nicht über solche Controversen, sondern infolge der Beschuldigung, Stephanus habe Abschaffung des Tempels durch Jesus und Aenderung der mosaischen Sitten in Aussicht gestellt. Da die Erneuerung des Tempels durch den Messias laut Hag. 2, 3—9 feststehendes Dogma war, kann die Aeußerung in einem geistigen Sinn wol gethan worden sein, wiewol der Verfasser der Apostelgeschichte hier wie im dritten Evangelium diese Anklage lediglich als falsches Zeugniß qualificirt.

In einer stürmischen Gerichtssitzung wird Stephanus zu der 3 Mos. 24, 10 auf Lästerung gesetzten Strafe der Steinigung verurtheilt. Da das Synedrium den Blutbann

nicht mehr hatte, war das jedenfalls eine Ueberschreitung seiner Competenz, mag nun nach Abberufung des Pontius Pilatus ein Interregnum vorgelegen oder mögen die Sanhedristen auf die Nachgiebigkeit des syr. Proconsuls Vitellius oder auf die Verlegenheit Roms durch den siegreichen Araber Aretas hin gesündigt haben. Die Absetzung des schuldigen Hohenpriesters Jonathas, Hannas' Sohn, die Vitellius am Passah des J. 39 verfügte, war vielleicht die Strafe für diesen Gewaltstreich (vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 579). An die Hinrichtung des Stephanus knüpfte sich eine wüthende Verfolgung der Christen, und Paulus erklärt (Gal. 1, 13) selbst, daß er die Gemeinde der Christen bis zur Zerstörung über die maßen verfolgt habe. Nach Apg. 8, 3; 22, 4; 26, 9 bestand diese Verfolgung in Haussuchungen, Vorführung von Männern und Frauen, Anwendung von Folter, um die Lästerung Jesu zu erzwingen, sowie in Gefängnißstrafen und Hinrichtungen. Es war sein leidenschaftlich, im Feuer stehendes, „zelotisches" Temparament, was Paulus antrieb, alle Genossen noch in fanatischen Handlungen zu überbieten. Infolge dessen ertheilte das Synedrium ihm den Auftrag, die aus Jerusalem zersprengte Gemeinde auch in ihre auswärtigen Schlupfwinkel zu verfolgen. Daß er nun gerade auf dieser Reise zu der von ihm verfolgten Gemeinde übertrat, geht aus Gal. 1, 17 hervor. Daß eine Erscheinung Jesu diesen Umschlag in ihm hervorbrachte, wird von der Apostelgeschichte ausführlich berichtet. Ihr Verfasser hat indeß dabei weder eine schriftliche Quelle noch eine feste Tradition benutzt, sondern die ihm im allgemeinen zugekommene Kunde in schriftstellerisch freier Weise gestaltet. Es geht das daraus hervor, daß er bei seiner dreimaligen Erzählung die Nebenumstände dreimal verschieden berichtet. In Kap. 9 hören die Begleiter die Stimme, die mit Paulus spricht, sehen aber niemand, von dem die Stimme ausgeht, in Kap. 22 und 26 sehen sie umgekehrt die Lichterscheinung, hören aber nichts. In der letzten Erzählung ist auch die himmlische Weisung an Paulus viel ausführlicher, aber es geschieht dem Verfasser, daß er Jesu Worte in den Mund legt, die in der vorletzten Relation Ananias gesprochen hatte. Dennoch ist das Wesentliche des Berichts richtig. Paulus ward durch eine Christophanie bekehrt. Er sagt nicht nur 1 Kor. 9, 1 selbst, er habe Christum gesehen, sondern er setzt 1 Kor. 15, 8 auch sichtlich seine Geburt als Christenmensch und seine Berufung zum Apostel in Beziehung mit der Erscheinung des Auferstandenen, die er, wie die andern Apostel, gehabt hat. Von seinem Evangelium und der Erkenntniß, daß Jesus der Messias sei, sagt er zudem Gal. 1, 12. 16 ausdrücklich, daß sie ihm beide durch Offenbarung zugekommen seien. Es begreift sich auch unter dieser Voraussetzung am leichtesten, wie Paulus die Wahrheit des Evangeliums überhaupt abhängig machen konnte von der Wirklichkeit der Auferstehung. Ihm war das Evangelium durch eine Erscheinung des Auferstandenen vermittelt, mithin schien ihm an der Wirklichkeit der Auferstehung die Richtigkeit oder Nichtigkeit des Evangeliums zu hängen.

Fragen wir nun aber, welcher Art wir uns die Erscheinung Jesu, die Paulus hatte, vorzustellen haben, so werden wir den Inhalt seiner Vision gewinnen, wenn wir uns die Vorstellung vergegenwärtigen, die er in seinen Briefen von Jesus entwirft (vgl. Holsten, a. a. O., S. 71). In der Messiasvorstellung des Paulus vereinigen sich drei Gestalten des A. T., einmal das gemeine jüd. Messiasbild, wie es die Propheten gezeichnet und die Nation es sich ausgemalt, dann der Daniel'sche Menschensohn, den Paulus drittens identificirt mit dem Adam des ersten Schöpfungsberichts, dem himmlischen Menschen, dem Urbild des irdischen, von dem die Schrift keinen Sündenfall zu berichten hat. Die Annahme, daß 1 Mos. 1, 26 fg. die Schöpfung des urbildlichen und Gott ebenbildlichen Menschen geschildert werde, der im Himmel, ähnlich den Platonischen Idealbildern, wohne, kennt auch Philo (De opificio mundi, I, 32, und De leg. allegor., I, 49), der gleichfalls von einem „himmlischen Adam", von einem „Menschen vom Himmel", im Gegensatz zum irdischen Adam spricht. Die Identificirung dieses himmlischen Menschen mit dem Daniel'schen Menschensohn, der auf den Wolken des Himmels kommt, war nun aber nicht blos für das Denken des Paulus, der die Combination thatsächlich (1 Kor. 15, 45; Röm. 5, 12; Phil. 2, 6) gemacht hat, sondern überhaupt unumgänglich. Paulus und Philo fassen den erstgeschaffenen Adam als himmlischen Menschen Daniel's, Jesus den letztern als Messias, danach ist wenigstens sehr wahrscheinlich, daß Paulus schon als Pharisäer die beiden Vorstellungen zusammendachte, und sich den Messias als ersten, himmlischen Adam vorstellte, nach dem die Menschheit umgeschaffen werden soll zu einer neuen Creatur. Stellte sich

Paulus mithin den Messias als den himmlischen Menschen vor, so wird er ihn auch so in seiner Vision geschaut haben, und so beschreibt er ihn ja auch nach jener Erscheinung, wenn er 1 Kor. 15, 49 sagt, wir würden nach der Auferstehung den Leib des himmlischen Menschen tragen, d. h. einen unverweslichen, geistigen, mit dem Lichtglanz Gottes verherrlichten Leib. So redet er auch 2 Kor. 3, 18 und Kap. 4, 6 von dem Abglanz des göttlichen Lichtes, das widerstrahle vom Angesicht Jesu und von der Lichtgestalt des himmlischen Menschen, nach dessen Bild wir umgestaltet werden von Glanz zu Glanz. Christus erschien mithin dem Paulus bei Damaskus, so wie er ihn später schildert und ihn sich zuvor schon vorstellte, als himmlischer Mensch, angethan mit dem unverweslichen, geistigen Lichtleib, auf den Wolken des Himmels als eines Menschen Gestalt.

Sobald man nun die Thatsache anerkannt hat, daß Paulus bekehrt worden sei durch eine Erscheinung Christi, erhebt sich die Frage, war diese Erscheinung eine objective oder subjective, ein Wunder oder eine Vision? Der Annahme einer sinnlich objectiven Erscheinung des Auferstandenen steht so sehr unsere ganze Weltanschauung und übrigens auch der Bericht der Apostelgeschichte, die nur Paulus, und nicht seine Begleiter, Jesum sehen läßt, entgegen, daß selbst die sogenannte gläubige Theologie heutzutage an einen innern Vorgang zu denken pflegt, nur daß sie diesen auf einen unmittelbaren, durch Gott gesetzten Enthüllungsact zurückführt. Allein, hat man den Vorgang einmal in die Seele des Paulus zurückverlegt, so wird es unerlaßlich, zu fragen, ob nicht in derselben die erforderlichen Voraussetzungen zu einer solchen Vision an sich vorhanden waren. Als solche Voraussetzungen lassen sich folgende annehmen:

A. Paulus hat später (2 Kor. 3, 14; 4, 4) die Schriftbeweise der Nazarener für die Messianität Jesu adoptirt und namentlich seine Satisfactionslehre auf ihre Deutung des Knechtes Jahve's (Jes. 52, 53) gebaut. Diese theoretische Offenbarung des Messias war aber keine der äußern nachfolgende, sondern geschah laut Gal. 1, 11. 17 gleichfalls zu Damaskus. Danach ist überaus wahrscheinlich, daß ein genaueres Ueberdenken des Schriftbeweises der Nazarener auf der vierzehntägigen Wüstenreise dieses bessere Urtheil über den nazarenischen Schriftbeweis zu Wege gebracht hat.

B. Bei den Processen zu Jerusalem müssen Paulus zahlreiche Worte Jesu entgegengehalten worden sein, und selbst, daß er in Besitz schriftlicher Aufzeichnungen derselben gelangte, wäre nicht undenkbar. Auf einen religiösen Genius wie den seinen konnten dieselben aber unmöglich ihre Wirkung verfehlen. Der Verfasser von 1 Kor. 13 konnte das Matth. 5 Enthaltene nicht lesen oder aus dem Gedächtniß reproduciren, ohne sich im Innersten getroffen zu fühlen. Auch für solche Erwägungen aber war die Zeit der Reise die natürliche Gelegenheit.

C. Auch die pharisäische Grundanschauung des Paulus mußte bei näherer Betrachtung die aus Jes. 52 und 53 geschöpfte Ueberzeugung eines leidenden Messias bestätigen. Der Pharisäismus bewegte sich zwischen der Antinomie, für seine Zeit das messianische Reich vorherzusagen und doch das Erscheinen desselben an die Gerechtigkeit des Volks zu knüpfen. So blieb nur übrig, daß Gott selbst das Volk zuvor gerecht mache, dafür aber war die liturgisch gegebene Form die eines beispiellosen, den Zweifel an seiner Wirksamkeit ausschließenden Opfers. Also nicht blos der Schriftbeweis der Nazarener, sondern die eigenen Prämissen seines Pharisäismus drängten Paulus auf die Lehre vom Opfertod des Messias.

D. Solange für Paulus ein gekreuzigter Messias an sich ein Aergerniß war, konnte er der Behauptung, Jesus sei auferstanden, keine Bedeutung zumessen, obwol ihm klar werden mußte, daß die Nazarener das nicht blos vorgaben, sondern ehrlich glaubten. Jetzt aber, nachdem er in dem Kreuzestod kein Hinderniß der Messianität mehr sah und Jesu Worte unbefangener auf sich wirken ließ, drängte sich ihm alles zusammen in die Frage der Beglaubigung: ist Jesus wirklich auferstanden, ist er der himmlische Mensch gewesen, lebt er in der göttlichen Herrlichkeit?

E. Mit der Erkenntniß, ein Dogma verfolgt zu haben, dessen Schriftmäßigkeit er selbst nun anerkannte, mußte die Reue sich bei ihm einstellen. Je wüthender die Haussuchungen, Folterungen, Geiselungen, Steinigungen gewesen waren, um so leidenschaftlicher seine Reue. Diese Seelenqual mußte sich steigern, je näher er Damaskus kam, da dort das ganze Verfahren neuerdings beginnen sollte. In einer solchen Seelenstimmung aber hätte auch einer durchaus gesunden Natur der Widerspruch der innern geistigen Mächte sich leicht mit dem Gewaltstreich einer Vision lösen können.

F. Paulus aber war von vornherein zu visionären Zuständen geneigt. Die Stelle 2 Kor. 12, 2—9 gibt eine ausführliche Beschreibung einer solchen geistigen Entrückung und fügt hinzu, daß mit diesen Offenbarungen dämonische Zufälle, bei denen er mit Fäusten geschlagen werde, verbunden seien. Dreimal waren diese letztern so heftig geworden, daß Paulus um Erlösung bat. Er erzählt uns aber auch gelegentlich, daß Entschließungen sich ihm im Gewand himmlischer Offenbarung mittheilen, zu denen alle Prämissen in den Verhältnissen selbst und in seinem Charakter liegen (so Gal. 2, 2; vgl. Apg. 16, 9). Um wie viel mehr mußte hier das auf dem Hintergrunde des Bewußtseins bereits zum Durchbruch gekommene Jesusbild sich gewaltsam enthüllen, und daß gerade in dem beklemmenden Augenblick diese Katastrophe eintritt, „als er nahe bei Damaskus war", und aufs neue anfangen sollte, zu verhören, zu martern und zu steinigen, macht den gewaltsamen Durchbruch der in der Tiefe des Gemüths vorbereiteten neuen Erkenntniß psychologisch nur um so begreiflicher.

G. Endlich ist auch diese Christophanie von Damaskus ganz von denselben pathologischen Erscheinungen bei Paulus begleitet, durch die sich sonst seine Visionen als subjective Zustände erweisen. Paulus fällt nieder, er ist geblendet, gelähmt, muß geführt werden, gewinnt erst nach drei Tagen seine Sehkraft wieder — das sind ähnliche Erscheinungen, wie sie laut 2 Kor. 12 seine Visionen überhaupt begleiteten, um so mehr also wird auch die erste Vision dieser Art eine subjective Ekstase gewesen sein, obwol sie ihm, gerade darum, weil sie seine erste Erfahrung dieser Art ist, als etwas Objectives erschien.

Da mithin die Disposition zu Visionen bei der in Frage stehenden Person erwiesen, die Umstände und Zustände, die eine solche hervorrufen konnten, in reichem Maße vorhanden waren und der Vorgang selbst mit den Merkmalen einer Vision ausgestattet ist, so bedarf es nicht der Annahme übernatürlicher Einwirkungen, um die gegebenen Daten zu begreifen. Die Bekehrung des Paulus war der Durchbruch der Wahrheit auf dem Wege innerer Anschauung, statt auf dem äußerer Erfahrung und logischer Synthese, obwol indirect auch diese letztern mitgewirkt haben, die innere Anschauung zu reifen, die nur scheinbar unvermittelt in der Vision dem Bekehrten zum Bewußtsein kam.

II. Erste christliche Periode bis zum Streit über die Geltung des Gesetzes (vom J. 36—54). 1) Bis zur sogenannten ersten Missionsreise. Was die Apostelgeschichte von der Zeit unmittelbar nach der Bekehrung des Paulus erzählt, bietet keine innern Schwierigkeiten; bedenklich ist nur, daß, wo wir sie durch die Briefe des Apostels controliren können, ihre Berichte nicht Stich halten. Sie läßt Paulus unmittelbar von Damaskus nach Jerusalem zurückkehren, während diese Rückkehr laut Gal. 1, 18 vielmehr erst nach drei Jahren stattfand. Sie läßt Paulus in Jerusalem öffentlich auftreten, während er nach Gal. 1, 19 damals überhaupt nur zwei der Apostel sah; sie läßt ihn über Cäsarea sich nach seiner Heimat einschiffen, während er nach Gal. 1, 21 sich von Jerusalem nach Syrien und von dort erst nach Cilicien wendete. Zweifelhaft bleibt unter diesen Umständen zunächst die Nachricht der Apostelgeschichte, die ja auch sonst dem Apostel gern gesetzestreue Lehrer gibt, daß Paulus durch einen Jünger, der dem Gesetz treu war, mit Namen Ananias, im Christenthum unterwiesen worden sei, wie denn auch die Straße, „die da heißt die gerade", als das stattliche Boulevard von Damaskus wol ziemlich allgemein bekannt war (Renan, Les apôtres [Paris 1866], S. 213), und darum als nähere Bezeichnung eines Hauses etwas verdächtig klingt. Bestätigt ist durch 2 Kor. 11, 32 nur, daß Paulus aus Damaskus fliehen mußte, indem der Ethnarch des Königs Aretas Befehl zu seiner Verhaftung gegeben hatte. Da Aretas sich aber noch vor dem Tode des Tiberius nach Petra zurückzog (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 5, 3), so ist diese Flucht noch in das J. 36 und nicht in den zweiten Aufenthalt zu Damaskus, der bis zum J. 39 währte, zu setzen. Die Judenschaft in Damaskus wollte mithin an Paulus seinen Uebertritt heimsuchen, und da der von dem Araber neu eingesetzte Ethnarch ihr dabei behülflich war, entwich Paulus auf abenteuerliche Weise über die Stadtmauer und entfloh nach Arabien. Unter Arabien das ferne Land des Balsams, Arabia felix, zu verstehen, ist keine Nöthigung vorhanden, eher könnte man darunter Arabia deserta verstehen, das fast bis an die Thore von Damaskus reicht. Nun zieht aber von Damaskus nach Petra und von dort weiter nach Aila und dem Sinai die große Karavanen- und Pilgerstraße, die von Aila durch die Palmen- und Felsthäler der Sinaihalbinsel nach dem heiligen Berge leitet. Da Paulus Gal. 4, 21 mit einer gewissen Anschaulichkeit von dem

unfruchtbaren Sinai, dem Berg, der zur Knechtschaft gebiert, redet, und den Localnamen desselben, den er an Ort und Stelle trägt, anführt, wäre es nicht unmöglich, daß Paulus damals sich einem solchen Wallfahrerzug nach dem heiligen Berg anschloß. Daß er von Arabien wieder nach Damaskus zurückkehrt, kann diese Meinung nur unterstützen (Ewald, a. a. O., VI, 434).

Wie viel von den drei Jahren, die laut Gal. 1, 20 zwischen seiner Bekehrung und der Rückkehr nach Jerusalem liegen, auf diesen arab. Aufenthalt, wie viel auf den zweiten Aufenthalt in Damaskus kommen, läßt sich nicht bestimmen. Daß er den Judenschaften Arabiens gegenüber mit der Botschaft des erschienenen Messias nicht zurückhielt, ist bei seinem Grundsatz: „Wehe mir, wenn ich nicht predigte", nicht unwahrscheinlich. Im übrigen hatte es sich aber bei diesem Rückzug nicht um eine Missionsreise, sondern um eine Zeit stiller Sammlung gehandelt, wie Paulus auch mit den Worten andeutet: „Ich berieth mich nicht mit Fleisch und Blut, sondern ging nach Arabien."

Mit der Aufgabe der Feststellung seiner innern Ueberzeugung sehen wir dann den Apostel auch noch beschäftigt, wenn er berichtet, er sei im J. 39 nach Jerusalem gegangen, um Petrus kennen zu lernen. So sehr nämlich Paulus überall in den Vordergrund stellt, in seinem Evangelium nicht unterrichtet worden zu sein (Gal. 1, 12), noch Fleisch und Blut zu seinem Rathgeber gemacht zu haben (Gal. 1, 16), so bekennt er doch 1 Kor. 15, 3, daß er über die Thatsachen des Lebens Jesu von einer Tradition abhängig sei, die ihm ohne Zweifel zu Damaskus und Jerusalem zugekommen ist. Wie eingehend diese Kenntniß war, zeigt sein genauer Bericht über das Abendmahl 1 Kor. 11, über die Auferstehung 1 Kor. 15 und über die Wiederkunft 1 Theff. 4, 5. Wo ihm für irgendeine Lebensbeziehung ein Herrnwort mangelt, merkt er das ausdrücklich an (so 1 Kor. 7, 25), auch steht ihm 1 Theff. 4, 15 eins zur Verfügung, das uns nach seinem Wortlaut verloren gegangen ist. Ausdrückliche Citate der Worte Jesu kommen allerdings bei Paulus nicht vor, aber indirecte Rückbeziehungen in großer Zahl. So bezieht sich Gal. 6, 7 fg.; 1 Kor. 15, 35 fg. auf die verschiedenen Gleichnisse vom Säemann; 1 Kor. 4, 13 auf Matth. 5, 44; 1 Kor. 7, 5 auf Matth. 19, 8; Röm. 5, 1 fg.; 1 Kor. 6, 2; 1 Theff. 4, 17 fg. auf Matth. 24, 3. 30. 31. 36. Der Apostel hat es mithin mit den heidnischen Voraussetzungen seines Glaubens keineswegs leicht genommen, sondern der Umgang mit den Christen zu Damaskus und der Besuch zu Jerusalem haben ihn auch über das Historische des Lebens Jesu ins Klare gesetzt. Daß er darauf nichts gebaut hat, daß seine Briefe von dem reichen Inhalt des Lebens Jesu überhaupt keine Vorstellung geben, das beruht auf dem Charakter seiner Theologie, die nicht eine Explication der Lehre Jesu, sondern eine immanente Entwickelung des jüd. Bewußtseins ist, wie sich dasselbe unter dem Eindruck des Todes des Messias gestaltete. Die Angabe der Apostelgeschichte, daß Paulus in Jerusalem durch Barnabas bei den Aposteln eingeführt worden, daß er dann neuerdings in den Synagogen der Hellenisten aufgetreten und vor deren Nachstellungen über Cäsarea nach Tarsus geflüchtet sei, ist durch Gal. 1, 17 fg. widerlegt. Er ging vielmehr zunächst nach Syrien, und da gerade im J. 39 der große Kampf zwischen dem syr. Proconsul und den Juden spielte, hervorgerufen durch dessen Absicht, Caligula's Bild im Tempel zu Jerusalem aufzustellen, so würde 2 Theff. 2 als persönliche Erinnerung an diese antichristl. Plane aufzufassen sein, falls der Brief echt wäre.

Ueber Pauli Wirksamkeit in Antiochia und Syrien bei diesem ersten Aufenthalt wissen wir nichts. Wenn die Apostelgeschichte die Wirksamkeit Pauli in Syrien nach der in Cilicien setzt, so steht das in Widerspruch mit der Stellung beider Gebiete in Gal. 1, 21, und um so mehr muß die neue Mittlerrolle, die auch diesmal Barnabas übernimmt, wenn er Paulus von Tarsus nach Antiochia holt, dahingestellt bleiben. Auch die Notiz Apg. 11, 26, daß die dortige Gemeinde wegen ihrer Anzahl und wol auch wegen ihrer Sonderung von der Synagoge den Namen „Christiani" erhalten habe, unterliegt dem Bedenken, daß dieser lateinische Name weit eher der römischen als der syr. Gemeinde zuerst dürfte beigelegt worden sein (vgl. de Wette-Overbeck, a. a. O., S. 174; Baur, „Paulus" [2. Aufl., Leipzig 1866—67], I, 103). Bei dieser Unsicherheit der ganzen Composition aber muß es dahingestellt bleiben, ob der Gedanke, die auswärtigen Synagogen von dem erschienenen Heil in Kenntniß zu setzen, ein Auftrag dieser antiochianischen Gemeinde war, wie man im folgenden Jahrhundert die Sache ansah. Paulus selbst hat jedenfalls sehr energisch dagegen protestirt, jemals menschliche Mandanten gehabt zu haben, und zwar

gerade den Gemeinden gegenüber, die auf der ersten Missionsreise gestiftet wurden (Gal. 1, 11 fg.). Doch ist das richtig, daß der natürliche Vorort der damals gestifteten Gemeinschaften Antiochia war, und wie in der That zwischen ihnen und der Gemeinde Antiochias Beziehungen aufrecht erhalten wurden, beweist die Auseinandersetzung Gal. 2, 11.

2) Die sogenannte erste Missionsreise. Für die Apg. 13 berichtete Missionsreise bieten sich zwei Betrachtungsweisen dar. Die Apostelgeschichte läßt große Gebiete, Cypern, Pamphylien, die Provinz Galatien, von Paulus und Barnabas bereisen und jeder Synagoge die Kunde vom erschienenen Messias bestellen. So war die Verkündigung des Reichs in Galiläa vordem ein Wandern von Flecken zu Flecken gewesen, die Jünger verkündeten, daß das Reich nahe herbeigekommen, und setzten dann ihren Wanderstab weiter.

Die Mission, die wir aus den Paulinischen Briefen kennen lernen, hat aber doch einen andern Charakter. Der Apostel nimmt Arbeit, er siedelt sich an, wird mit den Familien bekannt und bekehrt die Seelen von Grund aus, und an sich ist es nicht abzusehen, warum er von dieser Praxis, die wir aus den Briefen kennen, hier soll abgewichen sein. Vielmehr könnte man geneigt sein, von den vierzehn Jahren, die er auf Syrien, Cilicien, Cypern, Pamphylien und Galatien verwendete, auch einen entsprechenden Theil auf die drei letzten Provinzen zu rechnen, und wenn er dann auch nur ein halbes Jahrzehnt in diesen Ländern gewirkt hätte, würde die ganze Vorstellung der Apostelgeschichte von einem Wandern von Synagoge zu Synagoge aufzugeben sein. Dieses Bedenken drängt sich um so mehr auf, als der Verfasser den ihm restirenden Stoff für das Leben Jesu im Lukasevangelium (Kap. 9—19) gleichfalls in den Rahmen eines Reiseberichts brachte, sodaß er hier mit den ihm bekannten Anekdoten aus dem Leben des Apostels ähnlich verfahren haben könnte.

Auf der andern Seite ist es doch nicht unmöglich, daß der Verfasser die erste Missionsreise so gut aus dem Itinerarium (der „Wirquelle") schöpfte, wie die zweite und dritte. Denn wenn auch diese seine Quelle erst Apg. 16, 11 mit dem bekannten „wir" zu Tage tritt, so kann sich das Itinerarium doch weiter zurück erstreckt haben. In der That hat ja der Codex D schon Apg. 11, 28 ein Wirstück, dessen Entstehung schwerer zu erklären ist als seine Tilgung in andern Handschriften, sodaß danach die Vermuthung nahe liegt, daß das Itinerarium schon in die allererste Zeit des Apostels zurückreicht. Dann also lägen die Dinge so. Ueber die Wirksamkeit des Apostels in den J. 39—53 wollte oder konnte der Apostelgeschichtschreiber nur die gegen Ende dieser Periode liegende Reise mittheilen. Wir sind mithin über diese vierzehnjährige Periode ohne Kunde, und nur gegen Ende derselben erfahren wir von einer Reise, die sicher nicht die einzige dieser Epoche war.

Wie die Dinge liegen, bleibt nichts übrig, als dem Bericht der Apostelgeschichte zu folgen, mit dem Vorbehalt freilich, daß derselbe hier, wo es doch nicht ausgemacht ist, daß ihm die Wirquelle zu Grunde liegt, weit anfechtbarer erscheint als in spätern Perioden. Als erstes gemeinsames Arbeitsgebiet der drei Sendboten Antiochias, des Paulus, Barnabas und Johannes Markus, nennt die Apostelgeschichte Cypern, das als die Heimat des Barnabas, des Jüngers Mnason (Kap. 21, 16) und einiger antiochianischer Brüder (Kap. 11, 20) Anknüpfungspunkte bieten mochte. Ueber die Art der Mission unter der Landsmannschaft und Verwandtschaft des Barnabas bleiben wir aber im Dunkeln; die einzige speciellere Mittheilung über die cypr. Erlebnisse bezieht sich auf das allbekannte Goetenthum zu Paphos, mit dem Paulus vor dem Stuhl des Proconsul Sergius Paulus zusammengestoßen sein soll. Einen cypr. Proconsul dieses Namens scheint es gegeben zu haben, da Plinius (II, 90. 112, 2; XVIII, 57, 6. 12, 4) Bemerkungen über die physische Geographie dieser Insel einem Naturkundigen dieses Namens verdankt. Auch der Unfug jüd. Goeten an dem berühmten Orakel war zu Rom bekannt (Plinius, XXX, 2, 6). Damit aber waren die Elemente zu jener Sage gegeben, aus welcher der Verfasser die Umwandlung des Namens Saul in Paulus erklärt haben wollte. Aber selbst, wenn etwas Factisches der Erzählung von der Blendung des Elymas durch Paulus zu Grunde läge, sicher ist, daß der hohe Anhänger des Apostels gänzlich aus der Geschichte der Kirche verschwindet, und zu vermuthen steht, daß die auf Cypern gegründeten Gemeinschaften wesentlich aus der dortigen Judenschaft hervorgegangen sind. Denn daß Barnabas hier in erster Reihe stand, ist schon deshalb wahrscheinlich, weil er auf der Insel zu Hause

war, und erkennt sich auch daran, daß er im J. 53, als es zwischen ihm und Paulus zum Bruch gekommen war, Cypern als sein Arbeitsfeld in Anspruch nimmt, während Paulus sich nach Kleinasien wendet, um nie wieder hier zu erscheinen, so oft auch sein Weg durch diese Gegenden führte.

Vermuthlich waren es also wesentlich jüd. Gemeinschaften, die den Anfang der cypr. Kirche bildeten. Die demnächst der Wirksamkeit der sogenannten ersten Missionsreise zugewiesenen Gebiete sind, mit Ausnahme von Perge in Pamphylien, insgesammt Städte der röm. Provinz Galatien, nämlich Antiochia ad Pisidiam in Oberphrygien, Ikonium, Lystra und Derbe in Lykaonien. Es sind das die einzigen Gemeinden Galatiens, welche die Apostelgeschichte kennt, und um so näher liegt die Vermuthung, daß ihre Gläubigen die Galater seien, an die der älteste Paulinische Brief gerichtet ist. Das alte Land der kleinasiat. Kelten oder Galater lag allerdings im Norden der Halbinsel und war nur durch das schmale Paphlagonien vom Schwarzen Meer geschieden. Allein schon die galat. Könige hatten phrygische und lykaon. Landschaften an sich gebracht, und nach der röm. Provinzialeintheilung gehörte das ganze Gebiet südlich von Paphlagonien bis zum Taurus zu Galatien. Schon die Analogie des Sprachgebrauchs macht es nun aber wahrscheinlich, daß Paulus unter Galatien die Provinz dieses Namens verstehe, sodaß wir in den in ihrem südlichen Theil gelegenen Städten die Galater des Paulus zu suchen hätten. Mit Achaja, Judäa (1 Theff. 2, 14; 1, 7; 2 Kor. 9, 2; 11, 10) meint Paulus nicht die Landschaften dieses Namens, mit Asia (2 Kor. 1, 8) nicht den Welttheil dieses Namens, sondern stets nur die röm. Provinzen. Ueberhaupt liebt er es, die Provinzialnamen zu gebrauchen, für Antiochia und Tarsus nennt er Gal. 1, 21 die Gegenden Syriens und Ciliciens, es liegt mithin ganz fern, bei dem Namen Galatien an die Landschaft und nicht an die Provinz zu denken. Wo der Name Galatien sonst vorkommt (1 Kor. 16, 1), denkt Paulus offenbar an die Ephesus benachbarte Provinz, nicht an die ferne Landschaft am Halys, von dem Sprachgebrauch 1 Petr. 1, 1 gar nicht zu reden.

Aber auch innere Gründe unterstützen diese Meinung. Der Galaterbrief hat lediglich den Streit über die Geltung des Gesetzes zum Inhalt, und dieser Streit ist laut Apg. 15 ausgebrochen, als Paulus in Antiochia, Ikonium, Lystra und Derbe heidenchristl. Gemeinschaften gegründet hatte. Der Galaterbrief berichtet Kap. 2, 13 über die Gründe, warum Paulus sich von Barnabas schied, aber wenn Paulus in der Landschaft der Galater Gemeinden gegründet hat, was die Apostelgeschichte nicht berichtet, und die auch sonst nirgends nachweisbar sind, so wäre es jedenfalls erst (Apg. 16, 6) im J. 53 geschehen, als Paulus sich bereits von Barnabas geschieden hatte. Was soll aber dann diesen Galatern die Klage über Barnabas, den sie nicht kennen? In diese Gemeinden wäre dann Paulus zum zweiten mal nach einem dritten Besuch in Jerusalem (Apg. 18, 23) gekommen, um dann nach einem zweiten Besuch (Gal. 4, 13) den Galaterbrief zu schreiben. Allein als er den Galaterbrief schrieb, war er (nach Kap. 2, 1 fg.) erst zweimal in Jerusalem gewesen; der Brief kann mithin nur den Galatern gelten, bei denen er schon vor seiner dritten Reise nach Jerusalem zweimal gewesen war, d. h. den Gemeinden im Süden der Provinz Galatien. Wie unwahrscheinlich wären doch auch so rege Beziehungen, wie der Brief sie zwischen den Adressaten und Jerusalem und Antiochia voraussetzt, falls diese Adressaten jenseit des Plateau von Kleinasien lägen, während der Handel von Antiochia und Ikonium nach den Häfen des Mittelmeeres einen solchen Verkehr sehr leicht erklärt. Nach dem allem ist der von Niemeyer, Paulus, Böttger, Mynster, Thiersch und neuerdings von Renan vertretenen Ansicht beizutreten, daß der Galaterbrief eine Encyclica an die Gemeinden der Provinz Galatiens war, über deren Aufnahme ins Christenthum eben der Streit in Betreff der Geltung des Gesetzes entbrannt war.

Näher scheint Antiochia der Vorort gewesen zu sein, den der Galaterbrief in erster Reihe im Auge hat. Paulus schrieb denselben auf der Reise nach Macedonien, vielleicht von Troas aus. Dann lag ihm von den dort gestifteten Gemeinden schon geographisch Antiochia zunächst. Es finden sich nun auch einzelne Beziehungen in dem Brief, die man am besten auf Antiochia ad Pisidiam deutet. Da die Galater zur Feier der jüd. Neumonde und Festzeiten sich wenden, wirft Paulus (Gal. 4, 8—10) ihnen vor, sie kehrten zurück zum Dienst der Gestirne, denen sie wiederum von neuem dienen wollten. Nun aber war gerade zu Antiochia das Hauptheiligthum des asiat. Mondgottes (Strabo, XII, 6), und der Dienst des Men (Lunus-Attes) stand hier in besonderer Blüte. Insofern

ist also das Feiern des μήν, des Neumondes, ein Rückfall in den Dienst der στοιχεῖα, der Gestirne, und insofern sagt Paulus (Gal. 4, 8), sie hätten als Heiden nicht den Idolen gedient, wie die Hellenen, sondern „den Mächten, die von Natur nicht göttlich sind". Auch daß Paulus (Gal. 5, 12) den hitzigen Judaisten den Rath gibt, sie sollten sich nicht den Beschnittenen, sondern gleich den Verschnittenen zugesellen, ist nicht ein bedenkliches Wortspiel, sondern ein Hinweis auf die Scharen der Eunuchen, die den Tempel zu Antiochia umlagerten, und die nach dem gleichen Princip, durch ein Opfer von ihrem Leib, die Gnade der Gottheit zu erlangen strebten. Denn der Dienst des Lunus-Attes war überall mit dem Opfer der Mannheit verbunden. Wir werden mithin nicht fehlgehen, wenn wir den Galaterbrief als ein Rundschreiben auffassen, das in erster Reihe an die Gemeinde in Antiochia gerichtet war. Von dem Miserfolg der Predigt des Paulus in der Synagoge meldet auch die Apostelgeschichte. Daß sich Paulus nun aber an die Heiden wendete, hatte eine ganz persönliche Veranlassung. Er erkrankte, und „wegen Schwachheit des Fleisches", vielleicht, weil er nicht weiterreisen konnte, kam er dazu, heidnischen Gastfreunden sein Wort auszurichten. Sein Erfolg war groß und er ging, nicht ohne Bewußtsein, damit ein Opfer zu bringen (Gal. 4, 12), auf die Sitten seiner heidnischen Freunde ein. Zum ersten mal wurden die Gnadengaben des Geistes auch über Heiden ausgeschüttet (Gal. 3, 4), bis endlich ein Aufstand der Juden die beiden Apostel aus ihrem Arbeitsfeld vertrieb (Apg. 13, 50). Anspielungen auf solche Kämpfe fehlen auch dem Galaterbrief nicht. „So vieles habt ihr umsonst erduldet", sagt Kap. 3, 4. Auch setzten sich die Streitigkeiten wol fort, da Kap. 4, 29 darauf hinweist, daß, wie Ismael Jakob verfolgte, so die Juden die echten Abrahamiden, und da Paulus (Kap. 6, 12) sich die Neigung einiger Gemeindeglieder, die Heidenchristen zur Beschneidung zu bestimmen, nur aus der Abneigung erklären kann, von der Synagoge mit dem Kreuz Christi verfolgt zu werden. Aehnlich verlief der Aufenthalt in Ikonium, doch ist die häufige Erwähnung der dortigen Gemeinde in der Apostelgeschichte (Kap. 13, 51; 14, 1. 19. 21; 16, 2) sowie im 2. Timotheusbrief (Kap. 3, 11) ein Zeichen, daß die dortige Gemeinschaft sehr beträchtlich war, und wie sie die Erinnerung an ihre Stiftung durch Paulus festhielt, ersehen wir aus dem Apokryphum (Acta Pauli et Theclae in den Acta Sanctorum Septembris [Antwerpen 1746—62], Bd. 6, zum 23. Sept.), das die Bekehrung der frommen Ikonierin Thekla durch Paulus beschreibt, wonach man im 3. Jahrh. alldort den Apostel hoch in Ehren gehalten haben muß.

Auch in Ikonium hatte Paulus der Gewalt weichen müssen. So finden wir ihn in den Vorbergen des Taurus bei den ungebildeten Lystrensern, deren Sprache er nicht versteht, die aber durch Heilung eines Lahmen zu der Meinung gekommen sein sollen, er sei Mercur, Barnabas, der stattlichere, Jupiter. Nur mit Mühe hintertreibt Paulus ein Opfer zur Feier der Theophanie, um dann aber bald von der durch Juden aus Antiochia und Ikonium verhetzten Menge gesteinigt zu werden. Daß diese Steinigung die von Paulus selbst 2 Kor. 11, 25 bezeugte gewesen sei, läßt sich weder bestreiten noch beweisen, doch könnte man Gal. 6, 17 dafür geltend machen, wo Paulus die Gemeinden an Narben an seinem Leibe erinnert, deren Geschichte sie wol kennen. Um so leichter sind die Elemente zu erkennen, aus denen die Sage von dem Opfer der Lystrenser geflossen ist. Eben in diesen Vorbergen des Taurus waren (nach Ovid, Metamorph., VIII, 621—626) dereinst Jupiter und Mercur erschienen und hatten an die Thüren der Barbaren geklopft, aber nur Philemon und Baucis hatten sie aufgenommen. So hatten die Galater laut Gal. 4, 14 den von den Juden verstoßenen Apostel und seinen Begleiter Barnabas aufgenommen wie einen Engel Gottes, wie Christum Jesum. Von Wundern und Zeichen berichtete gleichfalls der Brief, sowie von drohendem Strafgericht gegen die, welche die Thüren verschlossen haben und das Gute nicht thun, solange es Zeit ist. Das alles rief die Wanderung von Jupiter und Mercur in diesen Bergen dem Verfasser ins Gedächtniß zurück, und so stellte sich ihm poetisch dar, wie die Galater Paulum „als Engel aufnahmen und als Christum selbst". Trotz der Steinigung gerettet war Paulus dann nach Derbe, dem östlichsten Flecken Galatiens, entkommen. Auch hier wurde eine Gemeinschaft gegründet, die durch den Namen des Timotheus der Kirche theuer geworden ist, und der laut 2 Tim. 1, 5 auch dessen Ahne Lois und Mutter Eunice (seltsame Namen für Jüdinnen) angehört hätten. Zwischen den einzelnen Gemeinschaften der Provinz entwickelte sich nun rasch ein reger Verkehr, um den der junge Timotheus sich verdient

machte, sodaß er bis Ikonium ein gutes Gerücht bei den Brüdern hatte (Apg. 16, 2). Paulus und Barnabas hätten nun rasch von Derbe über den Taurus nach Tarsus zurückkehren können; statt dessen besuchten sie nochmals die neugestifteten Gemeinschaften, um dann von dem Seehafen Attalia sich nach Antiochia einzuschiffen. Da bald nach der Rückkehr (laut Apg. 15) die zweite Reise des Paulus nach Jerusalem fällt, ist diese Rückkehr in das J. 52 auf 53, d. h. 17 Jahre nach der Bekehrung, zu setzen.

3) Der Streit über die Geltung des Gesetzes (im J. 53). Paulus war in das Innere Kleinasiens vorgedrungen, nicht, um Heiden zu bekehren, deren er auch in Syrien und Cilicien genug gefunden hätte, sondern, um den im Binnenland wohnenden, abgelegenen Volksgenossen die Kunde von dem erschienenen Messias zu bringen. Er kehrte zurück, um die Gründung heidnischer Gemeinden zu melden, in denen das jüd. Element kaum nothdürftig vertreten war. Der sofortige Ausbruch des Streits über die Geltung des Gesetzes für solche heidenchristl. Gemeinschaften beweist, daß der Fall ein neuer war, und daß Paulus selbst damals einen Schritt vorwärts gethan hat. Denn warum sollte die Christenheit plötzlich gegen etwas protestiren, wenn sie es schon in den letzten vierzehn Jahren in solchem Umfang geduldet gehabt hätte. So deuten mancherlei Spuren darauf, daß Paulus damals die Consequenzen seiner Theologie zog, und das Gesetz, das für den Wiedergeborenen keine Bedeutung mehr hatte, auch äußerlich aufgab. Er hatte das nicht immer so gehalten. Die Apostelgeschichte berichtet von einer Beschneidung des Timotheus. Freilich setzt sie diese in eine Zeit, in der dieselbe nicht mehr vorgenommen worden sein kann, aber es fragt sich doch, ob sie nicht durch Hinweisung darauf, daß Paulus nur Kinder gemischter Ehen beschnitten habe, den Apostel in Schutz nehmen will gegen den Vorwurf einer doppelten Praxis. Denn vorgeworfen wird ihm Gal. 5, 11, daß er an andern Orten auch im J. 53 auf 54 noch die Beschneidung predige, und Paulus sagt nicht, daß er das niemals gethan habe, sondern, daß er es jetzt nicht mehr thue. Auch verlangt er Dank von den Galatern, daß er bei seinem Besuch geworden sei wie sie, d. h. auf das jüd. Leben verzichtet habe, was er aber geworden ist, ist er zuvor nicht gewesen (Gal. 4, 12, wo aus dem γίνεσθε das gleiche Verbum zu dem κἀγώ zu ergänzen ist). Wenn darum Johannes Markus sofort zu Anfang, Barnabas bald nach dem Ende dieser Reise sich von Paulus lossagen, so wird der Grund davon eben der gewesen sein, daß Paulus in Betreff des Heidenthums zu einer neuen Praxis griff. In Antiochia war nun an sich ein heftiger Widerspruch nicht zu befürchten, da die dortige Gemeinde, wie Gal. 2 beweist, selbst „heidnisch", d. h. mit Hintansetzung des Gesetzes, zu leben pflegte. So wird der Widerspruch, ganz der Erzählung Apg. 15 gemäß, von Jerusalem her in die syr. Gemeinde hereingetragen worden sein, denn zu Jerusalem war Johannes Markus der Herold von Pauli Thaten gewesen.

Für Paulus war nun die Frage des Gesetzes durch seine ganze theologische Weltanschauung entschieden. Ein Gesetz, das nur die Bedeutung hatte, den Menschen zur Sünde zu reizen, damit er für die Rechtfertigung aus der Gnade durch den Glauben aufbehalten werde, konnte unmöglich für den in Christo Neugeborenen, bei dem alle Impulse vom Geiste Christi ausgehen, noch eine Geltung beanspruchen. Dem Hinweis auf die ausdrücklichen Aussagen der Schrift, welche die Rechtfertigung und das messianische Heil an das Halten des Gesetzes knüpften, setzte Paulus (2 Kor. 3, 12) schließlich sogar die verwegene Behauptung entgegen, daß Mose Israel geflissentlich in dieser Beziehung getäuscht habe, indem er dem Volk verhehlte, wie die Glorie des Gesetzes nur eine vorübergehende sei. Es lag in der Natur solcher Ausführungen, daß sie mehr erbitterten als überzeugten, und wie tief den Apostel diese Kämpfe innerlich aufregten, das geht daraus hervor, daß er Gal. 2, 2 wieder eine jener Visionen erwähnt, die sich bei ihm der Qual großer Entscheidungen zuzugesellen pflegten.

So wurde ihm offenbarungsweise (κατὰ ἀποκάλυψιν) die Weisung, nach Jerusalem hinaufzuziehen und mit den Aposteln darüber Rücksprache zu nehmen, ob sie wirklich von den Heidenchristen das Halten des jüd. Gesetzes verlangten, und wie sie überhaupt zur Heidenmission ständen? Sein Begleiter war der den Jerusalemiten wohlbekannte Barnabas, doch fand Paulus für dienlich, auch einen heidnischen Bruder mit nach Jerusalem zu bringen, den Griechen Titus, damit die Frage sich praktisch entscheide, ob zur Zugehörigkeit zur Gemeinschaft Christi das jüd. Gesetz nöthig sei? Wie sehr nun in Betreff dieser Verhandlungen zu Jerusalem die Darstellung der Apostelgeschichte von der des Apostels

selbst abweicht, und wie das Resultat derselben doch nur die Anerkennung des Apostels als Proselytenbekehrers war, und wie die zwölf Apostel (auch wenn sie Barnabas und Paulus die Hand der Gemeinschaft so wenig verweigerten als sie Titus zur Beschneidung **zwangen**) dennoch als letztes Ziel die Durchführung des Gesetzes auch bei den heidnischen Brüdern im Auge behielten, das alles hat der Artikel „Apostelconvent" (s. d.) erschöpfend nachgewiesen. Daß die Zusammenkunft, obgleich sie in Frieden endete und von dem Versprechen Pauli begleitet war, sich der Armen in Jerusalem anzunehmen, dennoch zu einer innern Einigung nicht geführt hatte, stellte sich bald genug heraus, als zum Gegenbesuch noch in demselben Jahr Petrus nach Antiochia kam.

Zunächst schloß er sich hier den heidenchristl. Agapen an und aß mit den Unbeschnittenen, aber nach ihm eintreffende Jerusalemiten machten nicht nur ihn, sondern auch Barnabas an dieser freiern Sitte irre. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir denn, wie Paulus die Geltung des Gesetzes mit den ganz specifischen Sätzen seiner Theologie bestritt. Er verwies (Gal. 2, 15) darauf, daß das Gesetz gar nicht die Kraft habe, gerecht zu machen, sonst würden wir ja nicht in Christo die Rechtfertigung gesucht haben. Aus des Gesetzes Werken sei noch kein Fleisch gerecht geworden, da das Fleisch, nach dem in ihm wohnenden Gesetz, Gottes Gesetz nicht erfüllen könne. Nur die Wiedergeburt, die einen neuen Menschen in uns herstellt und uns den Geist gibt, der das Fleisch niederhält, nur sie bringt uns in einen rechtbeschaffenen Zustand. Die Gegner erwidern, wenn wir nun aber nach unserer Wiedergeburt dennoch als Sünder erfunden würden, dann wäre ja Christus ein Sündendiener, d. h. das Vertrauen auf ihn hätte uns dann erst recht zur Gesetzlosigkeit und Sünde verleitet. Ja, erwidert Paulus, wenn ich freilich anerkenne, daß für den Wiedergeborenen das Gesetz noch gelte, wenn ich wiederherstelle, was ich zuvor zerstört habe, dann stelle ich mich allerdings als Sünder dar. Aber thatsächlich ist es ja ganz anders. Ich bin im Kreuzestod dem Fleisch abgestorben. „Ich lebe, nun aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir." Von Sünde kann also gar nicht die Rede sein. Würde ich aber auch jetzt, nach meiner Wiedergeburt, streben, durch das Gesetz gerecht zu werden, so würde ich die gebotene Gnade verachten; denn käme im Gesetz Gerechtigkeit, so wäre ja Christus vergeblich gestorben.

Das also war der ganz concrete Inhalt der Paulinischen Polemik. Paulus marktet nicht um ein Mehr oder Minder der gesetzlichen Verpflichtungen. Die noachischen Gebote so wenig als das gesammte Gesetz oder nur die zwei Tafeln sind ihm Bedingungen der Zugehörigkeit der Gemeinde. Für seine Vorstellung von der Wiedergeburt des Menschen und seiner mystischen Einigung mit dem zweiten Adam hatte das Gesetz überhaupt keine Bedeutung. Das Gesetz hatte uns für die Gnade aufsparen sollen, indem es uns in der Sünde festhielt, der Wiedergeborene aber braucht keine derartige Veranstaltung mehr zur Reizung der Sünde. Diese Argumentationsweise nun, die auf den dunkeln Prämissen eines tiefsinnigen Systems beruhte, konnte bei der Menge kaum durchschlagen, und die Gegner erklärten, sein „Evangelium sei verdeckt" (2 Kor. 4, 3). Auch Barnabas vermochte den Standpunkt des Apostels nicht zu theilen, und so kam es zu einer Trennung, für die das Festhalten des Barnabas an dem unverläßlichen Markus nur die Gelegenheitsursache geboten haben dürfte. Von da ab finden wir Paulus umgeben von heidnischen oder halbheidnischen Arbeitsgenossen, wie Titus, Timotheus, Lukas, und nur Silas soll nach dem Bericht der Apostelgeschichte einer der Propheten von Jerusalem gewesen sein. Mit dem letztern wandte Paulus sich noch im J. 53 nach den galat. Gemeinden zurück, wo er den Derbäer Timotheus nunmehr in seine ständige Begleitung aufnahm.

Inzwischen hatten die Streitigkeiten, die in Antiochia über die Beschneidung der Galater ausgebrochen waren, sich naturgemäß in die Gemeinschaften selbst fortgepflanzt, um die es wesentlich bei dem Streit sich handelte (Gal. 2, 5). Es mag sein, daß ausdrückliche Einwirkungen von außen stattfanden, indeß scheint der Apostel Gal. 1, 7; 6, 12 einige Aufwiegler in der Gemeinde selbst als ansässig vorauszusetzen. Es ist ja auch nur allzu leicht erklärlich, daß die vereinzelten jüd. Christen wünschen mußten, ihre heidnischen Brüder unter die Proselytengesetze zu beugen, um so aus der gespannten Situation herauszukommen, in die sie ihren Glaubensgenossen gegenüber gerathen waren. Paulus wirft ihnen auch geradezu vor, sie wollten nur mit dem Kreuz Christi nicht versucht werden. In der That war es für einen solchen messiasgläubigen Juden in der Diaspora doch auch keine kleine Sache, aus der Synagoge verstoßen und im fremden Lande mit den

Unbeschnittenen zusammengespannt zu werden. So bedurfte es keiner weitaussehenden Intriguen, um auch hier eine Bewegung zu Gunsten der Beschneidung einzuleiten. Es waren freilich nur wenige Juden gegenüber der großen Mehrzahl heidnischer Brüder, aber sie waren dafür nach ihrer Art um so rühriger. „Ein wenig Sauerteig versäuert den ganzen Teig", sagt der Apostel. Dem Anschein nach ist es namentlich eine einzelne hervorragende und einflußreiche Persönlichkeit gewesen, die an der Spitze dieser Umtriebe stand, da Paulus (Gal. 5, 10) sagt, der Unruhestifter werde sein Urtheil tragen, sei er, wer er wolle. Von dem Verlauf der persönlichen Verhandlungen im J. 53, als Paulus zum zweiten mal in Galatien erschien, können wir uns nun nur insofern ein Bild machen, als Paulus im Galaterbrief mehrfach (Kap. 1, 9; 4, 20; 5, 3) sagt, er wiederhole, was er mündlich schon bei seinem zweiten Aufenthalt versichert, oder, er bedauere, nicht nochmals erscheinen zu können, um in einem mildern Ton zu reden, und beklage, daß sein „die Wahrheit sagen" sie ihm zu Feinden gemacht habe. Nach diesen Stellen bezeugte Paulus den heidnischen Brüdern damals, daß, wer sich beschneiden lasse, auch verbunden sei, das ganze Gesetz zu erfüllen, und belegte die mit seinem Fluch, die ein neues Evangelium bringen würden, dazu rügte er scharf die Kreuzesscheu der Judenchristen, die sich durch Beschneidung anderer Verfolgungen ersparen und bei der Synagoge wohl angesehen machen wollten.

Scheinbar schlug diese Energie durch, als er den Gemeinden so „die Wahrheit sagte". Man fing an, sich wieder zu beeifern (Gal. 4, 18), die Judaisirung wurde sistirt, die Gemeinde schien sich dem Evangelium der Gnade und Wiedergeburt, statt dem Pharisäismus, wieder zugewendet zu haben. Mit der Meinung, die Dinge ins richtige Gleis zurückgebracht zu haben, war Paulus weiter gezogen. Allein er sollte bald erfahren, daß die Schärfe, mit der er aufgetreten war, einen Stachel im Herzen der Gemeinschaft zurückgelassen habe.

Nach Apg. 16, 8 war Paulus von Galatien nach Troas gereist, wo er, wie wir aus 2 Kor. 2, 12 und Apg. 20, 7 ersehen, mit Erfolg thätig war. Da der Galaterbrief sehr bald nach der Abreise von Galatien geschrieben ist (Kap. 1, 6), so ist er entweder auf dem Wege dahin oder zu Troas selbst verfaßt. Da aber Kap. 4, 10 unter andern judaisirenden Neuerungen auch die gerügt wird, daß die Galater das Sabbatjahr begingen, läßt sich die Abfassungszeit des Briefs genau fixiren. Nach den von Josephus („Alterthümer", XIV, 16, 2; XV, 1, 2) gegebenen Nachrichten war Tisri des J. 36 auf 37 v. Chr. ein Sabbatjahr, mithin fiel dasselbe jetzt auf Tisri des J. 53 auf 54. Wenn Paulus aber, wie Apg. 18, 2 berichtet, noch zu Lebzeiten des Claudius († 13. October 54) in Korinth eintraf, so muß der Aufenthalt in Troas noch im Herbst des J. 53 geendet haben, und bald nach Anbruch des Sabbatjahres, im September, dürfte mithin der Galaterbrief verfaßt sein. Wie diese Rechnung vollständig mit dem Datum Gal. 2, 1 stimmt, so ist sie auch eine untrügliche Probe für die Behauptung, daß der Brief nicht an die Bewohner der galat. Landschaft, sondern an die südlichen Städte der Provinz Galatien gerichtet war, da im J. 53 Paulus in der Landschaft Galatien keinesfalls zum zweiten mal gewesen sein kann. Wenn Paulus nun so rasch von einer neuen Wandlung der Galater hört, so erklärt sich dieselbe nur durch Einwirkungen von außen. Ein entstelltes Bild von den Verhandlungen zu Jerusalem und Antiochia muß den Gemeinden entworfen worden sein, da es der Apostel für nöthig findet, in eigenem Circularschreiben die Thatsachen richtig zu stellen. Seine apostolische Vollmacht muß gröblich angetastet worden sein, da er sie mit leidenschaftlicher Heftigkeit schon im Eingang seines Schreibens wahrt — vor allem aber war die ganze Arbeit an den Galatern selbst in Frage gestellt. Unter Berufung auf die zwölf Apostel und die Muttergemeinde in Antiochia hatten auswärtige oder einheimische, dann aber von Jerusalem ermächtigte, Judenchristen die Gemeinde neuerdings im Sinne des Judaismus bearbeitet, und diesmal waren sie durchgedrungen. Man hatte nicht nur durch Einführung der jüd. Festzeiten und Speisegebote sich auf Proselytenfuß zur Synagoge gesetzt, sondern man dachte bereits daran, durch den, den Proselyten des Thores gar nicht zugemutheten, Act der Beschneidung sich dem Judenthum selbst einzuverleiben. Natürlich war das doch nicht ohne heftige Kämpfe, ohne „Beißen und Fressen" abgegangen. Statt des Glaubens hatte man Feindschaft, Zwiespalt, Hader und Rotten, statt der Früchte des Geistes, Werke des Fleisches, und während Paulus meinte, die Galater bereits zu Christen geboren zu haben, muß er sich überzeugen, daß

er die ganze Arbeit nochmals zu thun habe. Denn zwischen dem Naturdienst der Heiden und dem Gesetzesdienst der Juden will Paulus bereits einen Unterschied nicht mehr anerkennen. Ob sie vormals den Vollmond im Tempel des Men-Arkaios feierten oder jetzt den Neumond in der Synagoge, ob sie damals im Frühling den Attesruf anstimmten oder jetzt im Herbst sich in die Laubhütten setzten, ob sie damals die Verschnittenen des Lunusdienstes oder jetzt die Beschnittenen des Jahvecultus für Gott wohlgefällig erachteten, trägt ihm gar nichts aus. Der Wiedergeborene ist eine neue Creatur, umgeschaffen nach dem Bild des himmlischen Adam, der über dem Gegensatz der Rassen, Nationen und Geschlechter steht, und wer darum in sarkischen Bräuchen Gerechtigkeit sucht, der ist aus der Gnade gefallen, abgekommen von Christus. Wie denn die Dinge lagen, hatte nun Paulus ein Dreifaches zu thun. Er mußte zunächst seine selbständige Stellung gegenüber den Berufungen auf Jerusalem und Antiochia wahren, die ihm entgegengehalten werden. Er thut das in den beiden ersten Kapiteln des Galaterbriefs. Er mußte sodann entwickeln, wie nicht das Gesetz, sondern nur die Neuschöpfung des Menschen in Christo, dem zweiten Adam, demselben zu einem rechtbeschaffenen Zustand helfen könne. Es geschieht das im 3. und 4. Kapitel des Briefs. Er muß endlich dem pharisäischen Parteizank gegenüber wieder den Frieden herstellen, und dieser Aufgabe sind die letzten Abschnitte gewidmet.

Das ist denn auch die thatsächliche Apologie seines Apostolats, daß er, unbekümmert um alle Gegner, zum Schluß seines Apostelamtes wartet und die belehrt, rügt, straft, gegen die er zunächst nur sich vertheidigen zu wollen schien. Auch hat der Brief seines Eindrucks nicht verfehlt, denn nicht nur finden wir Apg. 18, 23 den Apostel neuerdings in Galatien, sondern wir erfahren auch aus 1 Kor. 16, 1, daß die Galater sich in mustergültiger Weise an der Collecte des Apostels für Jerusalem betheiligten.

III. Wirksamkeit in Macedonien, Achaja und Asia proconsularis (in den J. 53—58). 1) Macedonien. Da zwischen der Abreise aus Troas und der Ankunft in Korinth mindestens ein starkes Halbjahr liegen muß, so wird die Uebersiedelung nach Macedonien noch in den Herbst des J. 53, und zwar vor Beginn des mare clausum, zu setzen sein. Bei der Erzählung dieser Ueberfahrt kommt bekanntlich zum ersten mal das in erster Person abgefaßte Itinerarium zum Wort, das die Apostelgeschichte benutzt hat. Da dasselbe indeß so, wie es jetzt in der Apostelgeschichte anhebt, nicht begonnen haben kann (vgl. de Wette-Overbeck, a. a. O., S. XXXIX), so braucht es nicht gerade von einem in Troas neu hinzugekommenen Reisegefährten herzurühren. Silas oder Timotheus könnten die Verfasser sein, oder sollte sich die Tradition mit Lukas im Recht befinden, so würde nach Kol. 4, 14 eher wahrscheinlich sein, daß dieser schon in Phrygien, wo er bekannt erscheint, sich an Paulus anschloß. Sehr instructiv für die Art, wie der Apostel Anknüpfungspunkte suchte und fand, ist der überaus concrete Bericht der Wirquelle über die Gemeindegründung in Philippi. Paulus wartet nach Apg. 16, 13 ruhig den Sabbat ab, dann geht er zum Betplatz, und hier spricht er zu den anwesenden Frauen, von denen eine, die Purpurhändlerin Lydia, ihn in ihr Haus aufnimmt. Auch Phil. 4, 2. 3 erscheinen Frauen als Gründerinnen der Gemeinde, so Syntyche und Euodia, die mit Clemens, Syzygus, Epaphroditus u. a. den Kern der Gemeinschaft bildeten. Vom innern Leben derselben erfahren wir zunächst noch wenig, doch war das Verhältniß zwischen Paulus und den Philippern ein inniges, da er von hier die Mittel für die Fortführung seiner Mission bezog (Phil. 4, 15) und Silas und Timotheus noch öfters hierher zurückkehrten (2 Kor. 11, 9). Der erste Aufenthalt endete dagegen rasch, da Paulus mit einer heidnischen Familie in Conflict gerieth wegen Austreibung des Wahrsagergeistes ihrer Sklavin. Unter diesem (dem πνεῦμα πύϑωνος) versteht Plutarch (De defectu oraculorum, Kap. 9) ein angeblich unwillkürliches Bauchreden, was eine natürliche Deutung des Vorgangs nahe legt. Von dem wieder in dritter Person berichteten, mithin dem Itinerarium nicht entnommenen Vorgang im Kerker zu Philippi aber weiß Paulus selbst nichts, da er 1 Thess. 2, 2 lediglich sagt, er habe geduldet und Schmach erlitten zu Philippi, ehe er nach Thessalonich kam. Es ist demnach wol eine Ausweisung der Fremden aus Philippi auf Grund einer böswilligen Klage über Verbreitung einer religio illicita erfolgt (Apg. 16, 21), aber die wunderbare Beglaubigung von oben fehlte, sonst würde Paulus sie berichten, wie er sonst alle göttlichen Gnadenerweisungen berichtet, die das Gegengewicht zu seinen Leiden bilden.

Auch in Thessalonich finden wir den Apostel zunächst in der Synagoge. An der Hand ohne Zweifel von Jes. 53 behandelte er, wie die Apostelgeschichte berichtet, den vielbesprochenen Text, daß der Messias leiden mußte nach der Schrift und so zur Herrlichkeit eingehen. Es war die freudigste Stimmung, die ihn dabei trug und geleitete. Auf jeder Seite des ersten Briefs an die Thessalonicher ist von der innern Freiheit und fröhlichen Sicherheit des Bewußtseins die Rede, mit der er sich unter den dortigen Gemeindegliedern bewegte, und dem voll fließenden Strom Heiligen Geistes, dessen er sich dort erfreute, eine Stimmung, die er als Beweis dafür nimmt, daß Gott bei diesem Werk mitthätig sei und nach seinem Rathschluß hier Glieder des Reichs sollen gewonnen werden. Dieser günstige Erfolg spiegelt sich doch einigermaßen auch in der Notiz der Apostelgeschichte, daß man Paulus an drei Sabbaten das Wort gelassen habe. Einige Glieder der jüd. Gemeinde fielen ihm in der That zu, namentlich aber eine größere Zahl von griech. Proselyten. Im Hause eines gewissen Jason (Jesus) findet Paulus dann schließlich eine Unterkunft, und lebt theils von seiner Hände Arbeit, theils von Unterstützungen aus Philippi, ohne jemand lästig zu fallen, eine Praxis, deren er später doppelt froh war, als man ihn in Thessalonich als Sophisten von Profession auszugeben trachtete.

Die Gemeinde selbst war nach 2 Thess. 3, 6—13 und Apg. 7, 4 aus Arbeitern und vornehmen Frauen gemischt. Ihrer großen Mehrzahl nach waren die Mitglieder heidnischer Abkunft (1 Thess. 1, 9) und hatten nur zum Theil die Mittelstufe der Synagogengenossenschaft passirt. Aus den Briefen des Apostels (1 Thess. 5, 1 fg.) läßt sich ungefähr auch ersehen, welcher Art die Predigt war, die er im Hause des Jason der jungen Gemeinschaft vortrug. Die große Voraussetzung derselben war auch hier die Johannespredigt, daß die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt sei, daß der Herr vor der Thür stehe und anklopfe, daß er komme und nicht zögere. Ja, es müßte, falls der 2. Brief an die Thessalonicher echt wäre, wogegen freilich sehr erhebliche Bedenken sprechen, Paulus sogar ganz specielle Ausdeutungen der Zeichen der Zeit in der Gemeinschaft gegeben haben. Wenigstens bezieht er sich Kap. 2 darauf, daß er schon damals die Wiederkunft Christi doch nicht als ganz nahe geschildert habe. Zuvor nämlich müsse noch der Antichrist (s. d.), der Daniel'sche Fürst frechen Angesichtes, kommen, der vorläufig aber am Kommen verhindert sei durch den, der jetzt die Gewalt innehat. Daß neben solchen eschatologischen Ausblicken doch auch das geschichtliche Evangelium und die Rechtfertigungslehre des Apostels zur Geltung gekommen sein wird, dürfen wir ohnehin voraussetzen. Namentlich aber hat Paulus nach 1 Thess. 2, 11 die speciellste Seelenpflege sich angelegen sein lassen, und nicht wie ein bezahlter Pädagog, sondern wie ein Vater die eigenen Kinder hat er alle einzelnen — die Kleinmüthigen aufgerichtet, den Schwachen zugeredet, die Sünder beschworen, indem er den individuellsten Bedürfnissen jedes einzelnen Herzens nachging.

So war es sehr gegen seinen Willen, daß ihn ein Synagogenaufstand von Thessalonich vertrieb, worauf er kurze Zeit in Beröa wirkte, stets auf dem Sprunge, nach Thessalonich zurückzukehren (1 Thess. 2, 18), bis der Haß der Synagoge ihn auch in Beröa ausfindig machte und nöthigte, nach Athen zu entweichen.

2) Achaja. In Athen, wo Paulus im Frühjahr des J. 54 eintraf, arbeitete er, nach dem Wortlaut von 1 Thess. 3, 1, so lange mit Timotheus zusammen, bis die Nachrichten von fortdauernden Verfolgungen der Gemeinschaft in Thessalonich ihn bestimmten, Timotheus dorthin zu entsenden, während Silas, nach 2 Kor. 11, 8, schon zuvor nach Philippi abgegangen zu sein scheint. Nach diesen eigenen Angaben des Apostels ist Apg. 17, 14 fg. zu berichtigen.

Während nun sonst die Apostelgeschichte Paulus stets zuerst in der Synagoge auftreten läßt, bis er von dort vertrieben in das Asyl eines Privathauses übersiedelt, soll er nach Apg. 17, 9 zu Athen auf dem Areopag eine Rede an das Volk gehalten haben, welche die Apostelgeschichte ausführlicher mittheilt. An die pantheistische Seite des Polytheismus anknüpfend, verkündigt Paulus den Athenern den dem menschlichen Bewußtsein allezeit gegenwärtigen Gott, erklärt sich gegen den Bilderdienst und fordert zur Buße auf im Hinblick auf den kommenden Christ. Daß wir es in Betreff der Rede mit einer Composition des Verfassers der Apostelgeschichte zu thun haben, ist nach Vergleichung derselben mit dem Paulinischen Briefstil nicht zweifelhaft, aber auch die Situation selbst ist lediglich als Composition zu betrachten. Der Areopag war ein Gerichtshof, kein Ort zum Reden halten, und es war dem Verfasser wol nur darum zu thun, den Heiden-

apostel ebenso vor dem berühmtesten heidnischen Gerichtshof sprechen zu lassen, wie zuvor der Apostel der Beschneidung vor dem jüd. Synedrium geredet hatte (so de Wette-Overbeck, a. a. O., S. 277). Baur (a. a. O., I, 193) glaubt dagegen, der Verfasser sei durch den Namen des auch von Eusebius („Kirchengeschichte", IV, 24) erwähnten Dionysius Areopagita auf diese Erzählung geleitet worden, doch könnte auch einfach ein Misverständniß zu Grunde liegen, indem der Verfasser den Areopag zu Athen als einen ähnlichen Sprechsaal sich dachte wie die Synagoge der Juden. Wenigstens läßt er den Apostel aus dem Areopag der Athener sich ebenso mit einigen Anhängern zu privatem Unterricht zurückziehen, wie er sonst erst in der Synagoge auftritt, um dann im Privathaus das Gewonnene zu sammeln. Namhaft gemacht wird eben Dionysius der Areopagit und ein Weib mit Namen Damaris. Jedenfalls ist diese Gemeinschaft in Athen von keiner Bedeutung gewesen, da Paulus in keinem seiner Briefe auf sie Bezug nimmt, und auch auf seinen vielfachen Wanderungen zwischen Korinth und Macedonien nie wieder eine Begegnung mit derselben berichtet wird.

Die Ankunft des Apostels in Korinth fällt nach Apg. 18, 2 noch in die Regierung des Kaisers Claudius, also vor den October des J. 54. Paulus arbeitete dort zusammen mit dem pontischen Zeltmacher Aquila, der mit seinem Weib Priscilla durch das von Sueton (Vita Claud., Kap. 25) erwähnte Edict des Claudius vertrieben worden war. Aquila wird mithin auch unter die Chresto impulsore tumultuantes gehört haben, von denen Sueton spricht, mindestens setzt die Apostelgeschichte voraus, daß er bereits Christ war, als er nach Korinth kam, da sie keine Bekehrung desselben durch Paulus berichtet. Wenn dieselbe dann weiter berichtet, erst nach Rückkunft des Silas und Timotheus aus Macedonien sei Paulus ganz vom Wort in Beschlag genommen worden, so erklärt sich dieser Ausdruck nach 2 Kor. 11, 8 dahin, daß er bis zu Silas' Rückkehr bei Tag und Nacht arbeiten mußte, um sich durchzubringen, erst „die Brüder, die aus Macedonien kamen", nahmen ihm die Sorge für das tägliche Brot ab, indem sie Geldunterstützungen aus Philippi brachten, sodaß er nunmehr sich ganz der Mission zu widmen vermochte. Dieselbe beschränkte sich aber nicht auf die Stadt Korinth, sondern erstreckte sich nach Röm. 16, 1 und den Adressen der Briefe an die Korinther auch auf die Umgegend, sodaß wir auch zu Kenchreä, Schoinos, Lechäum, Mycene, Sicyon — oder in sonstigen Plätzen Achajas Gemeinschaften voraussetzen dürfen. Daß daneben auch die Beziehungen zu den auswärtigen Gemeinden unterhalten wurden, beweisen die beiden Briefe an die Thessalonicher, die von Korinth her die hochgehende apokalyptische Erregung der Freunde Jason's zu beschwichtigen suchen.

In Korinth selbst hatte Paulus sich bald freiwillig von der Synagoge geschieden und sich in das Haus eines Gläubigen, Titius Justus (vielleicht der bekannten Töpferfamilie angehörig; vgl. den Artikel Titius bei Pauly, a. a. O.), zurückgezogen. Die Erstbekehrten des Apostels waren Sklaven einer gewissen Chloe (1 Kor. 16, 15—17; vgl. Kap. 1, 11). Andere, wie Crispus, Cajus, Quartus, Tertius und Titius selbst, sind durch ihre lateinischen Namen als Abkömmlinge der ital. Colonisten bezeichnet, die Cäsar bei Neugründung der Stadt hier angesiedelt hatte. Die Zahl der Frauen scheint nach 1 Kor. 7 überwogen zu haben (daher die Heirathsverlegenheiten). Der sittliche Stand der Neubekehrten war nach 1 Kor. 5, 11 gemäß der sprichwörtlichen Verderbtheit des korinthischen Lebens ein sehr niedriger, und blieb noch lange hin eine schwere Sorge des Apostels. Nachdem die Auseinandersetzung mit der Synagoge sich vollzogen hatte, scheint eine Weile die Gemeinschaft ruhig ihrer Erbauung gelebt zu haben. Dieselbe war auch hier wesentlich auf die Erwartung der kommenden großen Weltkatastrophe gerichtet, wie in Thessalonich, und die tiefgehende Erregung äußerte sich auch hier in wunderbaren Erweckungen, Krankenheilungen, Krafterweisungen, und wie inbrünstig man mit diesen Fragen beschäftigt war, beweist die 1 Kor. 15, 29 erwähnte Sitte der Korinther, sich auf den Gräbern zuvor verstorbener Anverwandter an ihrer Stelle taufen zu lassen, damit auch sie an der kommenden Auferstehung theilhaben sollten.

Das Umsichgreifen der Sekte, zumal wol auch die Bekehrung des Archisynagogos Crispus, veranlaßte nun aber laut der Apostelgeschichte die Judenschaft zu Korinth zu einer Klage gegen Paulus, daß er einen ungesetzlichen Cultus einführe. Allein der Versuch, Paulus auf diese Weise zu vertreiben, scheiterte an der Weigerung des Proconsuls Gallion (s. d.), sich mit innern Streitfragen der Synagoge zu bemengen. Bei der Ten-

denz der Apostelgeschichte, die röm. Behörden der ersten Kaiserzeit als christenfreundlich darzustellen, ist die Erzählung nicht unanfechtbar, allein Gallion und Seneca haben auch später noch die Phantasie der Kirchenväter beschäftigt, und es ist die Frage, ob die Composition der Apostelgeschichte sie darauf geführt hat oder ob nicht wirklich ein bestimmter geschichtlicher Vorgang jenes Interesse veranlaßte. Die Apostelgeschichte jedenfalls schreibt es dem Schutz Gallion's zu, wenn Paulus 18 Monate lang in Korinth ungehindert wirken durfte, nach Ablauf welcher Zeit er im zweiten Jahre Nero's mit Aquila nach Ephesus übersiedelt.

3) Asien (in den J. 55—58). Der erste Aufenthalt des Paulus in Ephesus dauerte nur kurz. Nach einer allerdings unklaren Andeutung der Apostelgeschichte führte ihn angeblich ein Nasiräergelübde nach Jerusalem. Diese Veranlassung kann nun allerdings seine Reise nicht gehabt haben, da ein solcher Werkdienst bei Paulus rein undenkbar ist. Dagegen ist nicht unmöglich, daß er, nachdem er bereits zwei Jahre für Jerusalem collectirt hatte, im J. 55 auf 56 den Ertrag dieser Collecte nach Jerusalem abgeführt hätte (vgl. Gal. 2, 10; 6, 9. 10). Von Syrien weiter reisend war Paulus dann durch die obern Gegenden Kleinasiens, also durch Lykaonien und Oberphrygien, nach Ephesus zurückgekehrt, wobei er neue Sammlungen anregte (Apg. 19, 1; 1 Kor. 16, 1). An diese Reise muß sich aber bald eine andere nach Korinth angeschlossen haben. Die Apostelgeschichte freilich kennt nur einen zweimaligen Aufenthalt des Apostels in Achaja, allein 2 Kor. 13, 1 und Kap. 12, 14 schreibt Paulus, er komme nunmehr, im J. 57, zum dritten mal nach Korinth. 1 Kor. 16, 7 sagt er, ich will euch das nächste mal nicht nur auf der Durchreise sehen, und 2 Kor. 2, 1, ich will nicht wieder in Betrübniß bei euch sein. Im J. 54 und 55 war nun aber Paulus weder auf der Durchreise noch in Betrübniß bei den Korinthern, sondern 18 Monate lang und mit großen Erfolgen; es fällt also zwischen den Aufenthalt vom J. 55 und den vom J. 58 ein zweiter Besuch, der auf der Durchreise stattfand, und zwar auf der Durchreise nach Norden. Denn nur in diesem unbekannten Aufenthalt auf dem hellenischen Continent will sich die Wirksamkeit des Apostels in Illyrien (Röm. 15, 19) und Dalmatien (2 Tim. 4, 10) und seine vom Titusbrief (Kap. 3, 12) vorausgesetzte Wirksamkeit zu Nikopolis in Epirus unterbringen lassen (s. jedoch Pastoralbriefe). Somit scheint Paulus in dieser Periode wesentlich ein Wanderleben geführt zu haben, und Ephesus war mehr der Mittelpunkt als der dauernde Schauplatz seiner Missionen.

Die Hauptquelle für die Zustände in Ephesus selbst ist der in den Römerbrief (s. d.) eingeschaltete Empfehlungsbrief der Diakonissin Phöbe von Kenchreä (Kap. 16, 1—16), der an Aquila und Priscilla und andere Persönlichkeiten, mit denen Paulus schon zuvor verkehrte, gerichtet ist, und mithin nicht für Rom, sondern für Ephesus bestimmt war, wo Aquila sich seit dem J. 55 niedergelassen hatte. Nach Ausweis desselben ist der Stamm der Gemeinde ältern Datums. Epainetos, der Erstling Asiens, Andronikus und Junias, die den zwölf Aposteln Wohlbekannten und von Paulus Bekehrten, und Rufus, vielleicht Sohn Simon's, des Cyrenäers und Kreuzträgers (Mark. 15, 21), weisen auf Gründung der Gemeinde durch Palästinenser hin; damit steht denn auch vollkommen im Einklang, daß die Apostelgeschichte eine Taufgemeinde in Ephesus voraussetzt, die, angeregt durch die Predigt Johannes des Täufers, auch in der Diaspora des Reichs wartete und der trübsinnigen Askese des Propheten vom Jordan nachlebte. Der Hervorragendste dieser Gemeinde, die sich auf etwa zwölf Köpfe belief, war Apollos, ein Hauptredner der dortigen Judenschaft. Danach wäre es denn mit der Entstehung der Gemeinde in Ephesus so zugegangen, daß sowol Anhänger Jesu als des Täufers in Ephesus bereits vorhanden waren, als Aquila und Paulus dort sich niederließen, daß es aber diesem gelang, die Taufgesinnten herüberzuziehen und mit denen, „die vor ihm in Christo gewesen", zu einer größern Gemeinschaft zu einen.

Aus dem Verzeichniß der Mitglieder Röm. 16 ersehen wir im übrigen, daß die Gemeinde hauptsächlich aus dienenden Leuten bestand. Mehrere Gesindestuben werden gegrüßt, und die Sklavennamen Tryphäna, Tryphosa, Persis, Asynkritus, Phlegon, Hermes, Hermas, Nereus u. s. w. versetzen uns in eine ziemlich tiefe Schicht der Bevölkerung, doch versichert der Apostel ausdrücklich, es sei ihm eine „große Thür" aufgethan, d. h. sein Arbeitsfeld sei ein überaus verheißungsvolles. Die Erzählungen der Apostelgeschichte über Pauli Wirksamkeit unter den Taufgesinnten, die Wunderwirkungen seiner Schweiß-

tücher, die verunglückte Teufelaustreibung der Skeuassöhne im Namen Jesu, den Paulus lehrt, und die Verbrennung der ephesinischen Zauberbücher stehen in einer zu deutlichen Antithese gegen das Paulus-Bild der Clementinen, den „Magier“, den Jünger, der Teufel austreibt und den Zwölfen nicht nachfolgt, den Unterapostel, der höchstens mit Apollos in eine Reihe zu stellen wäre, als daß wir sie geschichtlich zu verwerthen vermöchten. Auch würde ein irgend deutliches Bild der ephesinischen Gemeindeverhältnisse sich daraus doch nicht ergeben, zumal Paulus nach Röm. 16, 5 als Versammlungsort der Gemeinschaft das Haus des Aquila nennt, während die Apostelgeschichte ihm den Hörsaal eines Sophisten für seine Vorträge zuweist. Wie mangelhaft wir unter allen Umständen über diesen Zeitabschnitt unterrichtet sind, geht auch daraus hervor, daß die Apostelgeschichte über die 2 Kor. 1, 8 erwähnte Drangsal in Asien — worunter mit v. Hofmann einen Schiffbruch nach der Abreise von Asien zu verstehen doch pure Willkür ist — uns lediglich im Dunkeln läßt. Vielmehr ist von einem Erlebniß in Ephesus selbst die Rede, bei dem Paulus über Vermögen niedergedrückt worden war, am Leben verzweifelte und in sich selbst die Antwort des Todes hatte, sodaß er nur noch auf die Auferstehung der Todten seine Zuversicht setzte. Ein solches Ereigniß läßt sich aber in der Apostelgeschichte nicht nachweisen. Ebenso, wenn Aquila und Priscilla nach Röm. 16, 3 ihren Hals für Paulus auf den Block legten, um Paulus den Gemeinden der Heiden zu erhalten, und wenn ein Junias und Andronikus bei selbiger Gelegenheit seine Mitgefangenen waren, so kann auch das nur in Ephesus gewesen sein, da bei der gemeinschaftlichen Arbeit in Korinth entfernt nichts Aehnliches vorgekommen war. Aber auch davon berichtet die Apostelgeschichte nichts. Bei dem sogenannten Aufstand des Demetrius erscheint Paulus in keiner Weise so gefährdet, daß er seine Gefahr mit so starken Worten ausdrücken dürfte. Aber allerdings, es muß in dem Theater zu Ephesus, wo die Apostelgeschichte den Pöbel schreien läßt: „Groß ist die Diana der Epheser“, etwas Besonderes vorgefallen sein, da Paulus 1 Kor. 15, 32 sagt, er habe zu Ephesus mit wilden Thieren gekämpft, und 1 Kor. 4, 9, er sei ein Theater geworden für die Welt und die Engel und die Menschen. Aber diesen Vorgang berührt er schon von Ephesus aus im J. 57, während der Schmerzensruf 2 Kor. 1, 8 sich auf seine Vertreibung aus Asien bezieht.

Mithin weder über die Kämpfe in Ephesus noch über die Vertreibung von dort wissen wir ein Näheres. Aber es hat von jeher viel zu denken gegeben, daß Paulus Apg. 20, 16 auf seiner letzten Reise beschließt, an Ephesus vorüberzuschiffen, und die Aeltesten von Ephesus lieber nach Milet bestellt, wo dann der Apostelgeschichtschreiber es nochmals nöthig findet, dem Verfasser der Wirquelle ins Wort zu fallen, daß ferner gerade Juden aus Ephesus es sind, die zu Jerusalem Paulus der Volkswuth denunciren, und daß diese Juden den Bruder Trophimus so genau kennen, daß sie wissen, daß er ein Unbeschnittener ist (Apg. 21, 29). So ist es auch nicht Willkür, wenn Baur, Zeller, Volkmar, Holtzmann u. a. Offb. 2, 2 auf Paulus beziehen, mit Beziehung auf welchen der Gemeinde zu Ephesus gesagt wird: „Ich weiß, daß du Schlechte nicht tragen kannst und geprüft hast die, so da sagen, sie seien Apostel, und sind es nicht, und hast sie als Lügner erfunden.“

Eben diese herben Conflicte mit den Judenchristen zu Ephesus selbst, „die Gefahren unter falschen Brüdern“ (2 Kor. 11, 26), sind ohne Zweifel die Ursache, warum die Apostelgeschichte so unklar berichtet, und so bleibt es denn bei des Apostels eigenem Bericht: „Die Thür war groß, aber der Gegner viele“ (1 Kor. 16, 9).

4) Verhandlungen mit den Korinthern (in den J. 56—58). In den ephesinischen Aufenthalt zwischen die J. 55 und 58 fällt denn auch die Correspondenz mit den Korinthern, aus der uns zwei, richtiger drei, Briefe erhalten sind. In der Gemeinde, die noch kaum zwei Jahre alt war, waren bereits heftige Streitigkeiten ausgebrochen, was freilich in den hellenischen Hetärien, bei dem factiösen Charakter der Bevölkerung, sehr gewöhnlich war.

Nächste Ursache der Parteispaltung scheint Apollos (s. d.) gewesen zu sein, der bald nach Abgang des Paulus in das dortige Arbeitsfeld eintrat. Ursprünglich ein Anhänger der Taufbewegung, die nach der kleinasiat. Diaspora übergegriffen hatte (Apg. 18, 24 fg.), war er von Aquila und Priscilla mit der messianischen Hoffnung und dem gekommenen Gottesreich näher vertraut gemacht worden, und war dann nach Korinth gegangen, wo er als Lehrer auftrat. Seine Herkunft aus Alexandria, die nähere Bezeichnung, daß

er stark gewesen sei in der Schrift, vor allem aber die Einwürfe, die Paulus (1 Kor. 1, 18 — 4, 13 fg.) gegen seine rhetorische Schulweisheit macht, beweisen, daß er ein Anhänger der alexandrinischen Religionsphilosophie (s. d.) war, die damals in Philo eine so glänzende Vertretung gefunden hatte. Trotz seines Zusammenhangs mit der Taufbewegung war er mithin keineswegs ein Prediger im Kleid von Kamelshaaren, mit dem Gurt um die Lenden, sondern einer jener forschenden und wissenden Christen, wie sie später seine Vaterstadt Alexandrien in so großer Anzahl hervorgebracht hat.

In der That machten diese oratorischen Mittel in Korinth Aufsehen. Zahlreiche neue Elemente schlossen sich an, darunter auch unlautere, aber eine Gemeinde, die werden will, sieht mehr auf die Zahl als den Werth ihrer Anhänger. Seit Apollos nun in Korinth Eingang gefunden hatte, wurde viel Wesens vom Taufen gemacht. Der frühere Johannesjünger scheint mit besonderem Pomp diese Handlung persönlich vorgenommen zu haben — vermuthlich in Nachahmung jener Jordantage, die einst in Palästina so großen Eindruck gemacht — kurz die Seinen meinten, durch diese Taufe einen ganz besondern Vorzug zu besitzen, und Paulus dankt (1 Kor. 1, 17) Gott, daß er für seine Person überhaupt zu wenig getauft habe, um für diesen lächerlichen Zank verantwortlich gemacht zu werden. Vor allem aber imponirte des Apollos oratorische Kunst, und man fing an, die tiefsinnige Weise des Apostels kritisch herunterzureißen. Selbst zahlreiche Schüler des Apostels wendeten sich dem neuen Licht zu und bedauerten lebhaft seinen frühen Abgang (1 Kor. 16, 12). Die Eifersüchteleien zwischen Paulinischen und Apollischen Anhängern hörten indeß auch nach der Abreise des Rivalen nicht auf, da jeder Theil in echt hellenischer Weise fortfuhr, sich seines edlern Erzeugers zu rühmen, und sich einer gegen den andern aufblies mit den Vorzügen des Dritten (1 Kor. 4, 6). Dogmatische Differenzen zwischen beiden Theilen kommen dagegen nicht zur Sprache, nur daß Paulus (1 Kor. 4, 12) unter den von Apollos herzugebrachten Elementen viel schlechte Waare sieht, und die Leugner der Auferstehung (1 Kor. 15, 34) wol am ehesten unter den Christen zu suchen sein dürften, die durch rhetorische und sophistische Mittel, statt durch den Glauben an das Wunder, der Gemeinde zugeführt worden sind.

Neben diesem leichtverständlichen und mehr zufälligen Gegensatz zwischen Paulinischen und Apollischen Anhängern taucht aber noch ein weiterer von Petrinischen und Christischen Anhängern in der Gemeinde zu Korinth auf, der schwieriger zu bestimmen ist (s. Korintherbriefe.) Nach überwiegender Wahrscheinlichkeit gehören beide sogenannten Parteien dem Judenthum an, scheinen sich aber nach ihrem Verhalten ähnlich unterschieden zu haben, wie sich Petrus und die „etliche von Jakobus" (Gal. 2, 11 fg.) unterscheiden. Durch den steten Zustrom von Juden nach Kenchreä und Korinth konnten leicht unmittelbare Schüler Petri, aber auch unmittelbare Zeugen des Lebens Jesu nach Korinth gelangen. Daß das letztere wirklich der Fall war, geht aus 2 Kor. 5, 12. 16 (vgl. mit Kap. 10, 7) hervor und erklärt sich daraus, daß die immer größer werdende Noth der Urgemeinde zahlreiche Familien zur Auswanderung zwang (2 Kor. 11, 19. 20). Ihnen genügte es denn nicht, sich nach Petrus zu nennen, sondern sie nannten sich die Jünger Christi. Wir haben mithin keine Ursache das „ich aber Christi" (1 Kor. 1, 12) anders zu bestimmen als die vorangegangenen Genitive. Es ist jedesmal der Genitivus autoris, und zwar in demselben directen Sinn, um den es sich dort handelt. Von dieser Seite, wobei zunächst die Jünger Christi Hand in Hand gehen mochten, fand nun eine Agitation wenigstens für die Enthaltung vom Götzenopferfleisch statt, vor dem der Jude ein ganz besonderes Grauen empfand. Gleichfalls von jüd. Seite ging wol auch die Losung (1 Kor. 7, 1) aus, daß es einem Manne gut sei, kein Weib zu berühren. Es können weder Paulus' noch Petrus' Anhänger gewesen sein, die diese asketischen Grundsätze so stark betonten. Paulus war davon durch seine Rechtfertigungslehre abgehalten und Petrus führte selbst sein Weib auf Reisen mit sich. Möglicherweise aber folgten diejenigen, die sich nach Christus nannten, Jesu auch im Beispiel der Ehelosigkeit nach (Offb. 14, 4). Mindestens taucht plötzlich eine Reihe von Scrupeln bei den christl. Ehefrauen auf, denen Paulus steuern muß. Die Frage der Ehelosigkeit der Jungfrauen wird Gegenstand der Controverse, über den Genuß des Opferfleischs kommt es zu Streitigkeiten, die naturgemäß in den Versammlungen zur Sprache kommen und den Frieden derselben stören. Auf diese palästinens. Einflüsse wird aber auch eine andere Ausschreitung zurückzuführen sein, die Paulus in Korinth noch nicht wahrgenommen hatte und die darum auch erst von außen in die Gemeinschaft hereingetragen

worden zu sein scheint. Es ist das der Misbrauch der ekstatischen Rede, der die gesammte Ordnung der Gottesdienste aufzulösen drohte. Da Syrien die Heimat dieser schwärmerischen Begeisterung war, liegt es um so näher, ihr Umsichgreifen in Korinth dem Eindringen der Palästinenser zuzuschreiben; denn wenn auch Paulus diese Zustände selbst recht wohl kennt, so wollte er sie doch nie zum Bestandtheil des öffentlichen Gottesdienstes gemacht wissen, und daß „er“ sie nicht „gepflanzt“, das zeigt das sichtliche Erstaunen, mit dem er 1 Kor. 12, 1; 14, 6. 20 von diesem Phänomen spricht. In Korinth waren nun solche stürmische Gebetsversammlungen, mit Zungenreden, Jauchzen, Seufzen und Stöhnen des Geistes und dem Durcheinanderreden, wie es der Apostel 1 Kor. 12 fg. schildert, nicht nur darum gefährlich, weil der Hellene an sich zum Lärmen und Schauspielern neigt, sondern der dem Syrer heilige Zustand der Ekstase schlug hier in Ausgelassenheit um. Auch die Weiber wollten dem Zuge des Geistes sich hingeben, sie warfen die Schleier ab und traten als Rednerinnen auf, und so hatten die syr. Brüder eine Saat gesäet, die ihnen sehr wenig gefallen mochte, als sie aufgegangen war.

Durch das Eindringen der Fremden war mithin in mannichfacher Weise die Gemeinde verwüstet und auseinandergerissen worden. Aus den Versammlungen und von dem Liebesmahl war die frühere Andacht und Liebe geschwunden, und auch in einzelnen schreienden Aergernissen stellte sich die Thatsache heraus, daß der Geist von der Gemeinde gewichen und ihre Zucht gelockert sei. Daß die Gemeinde einer ordnenden Hand bedürfe, fühlten alle. Die einen verlangten nach Paulus, die andern nach Apollos (1 Kor. 16, 5. 12), damit wieder eine Autorität da sei. In der That hatte sich Paulus schon einmal persönlich, durch jene von der Apostelgeschichte nicht berichtete Reise, bemüht, Ordnung zu schaffen, anderntheils versuchte er in einer regen Correspondenz, aus der uns zwei (drei) Briefe im Kanon enthalten sind, auf die verwirrten Gemüther einzuwirken.

Zunächst hatte Paulus dem traurigen Eindruck, den ihm sein erster Besuch in der alten Gemeinde gemacht hatte, in einem Schreiben Ausdruck gegeben (1 Kor. 5, 9), indem er namentlich eine strengere Sittenzucht verlangte und die Forderung stellte, man möge mit der Aufnahme in die Gemeinde etwas wählerischer sein und sich namentlich von offenbar unsittlichen Brüdern zurückziehen. Hurer, Habsüchtige, Götzendiener, Lästerer, Trunkenbolde, Räuber sollten sie nicht als Brüder in Christo behandeln. Die Rüge hatte nicht gefruchtet. Statt der Nachricht von vorgenommenen Strafmaßregeln erhielt Paulus in Ephesus nach seiner Rückkehr von der griechisch-illyr. Expedition Nachrichten, die die Leute der Chloe ihm mitbrachten, und aus denen er ersah, daß die Gemeinde tief von Parteien zerrissen sei und die Unsittlichkeit eher zu- als abnehme. Ein besonders greller Fall dieser Art lag (1 Kor. 5, 1 fg.) in dem blutschänderischen Verhältniß vor, in dem ein korinthischer Christ mit seiner Stiefmutter, noch dazu bei Lebzeiten des Vaters, lebte, ohne daß die Gemeinde sich veranlaßt sah ihn auszustoßen. Theils nun, um die eingerissenen Parteiungen zu beschwichtigen, theils um Anfragen über die von den Judaisten angeregten Scrupel zu beantworten (1 Kor. 4, 9; 7, 1. 25 u. a.), namentlich aber auch, um die Beseitigung des ebengenannten Sünders zu veranlassen, erließ Paulus unsern ersten Korintherbrief, der nach 2 Kor. 9, 2 (vgl. mit 1 Kor. 16, 1) noch im J. 57 geschrieben sein dürfte. An die Angelegenheit mit dem Blutschänder knüpfte sich dann eine Reihe von Zerwürfnissen, die dem Apostel viel Verdruß bereiteten.

Paulus hatte (1 Kor. 5, 4—6) über denselben, kraft seiner apostolischen Vollmacht, ein Todesurtheil ausgesprochen, das aber nicht ein Mensch, sondern der Satan vollziehen solle. Im Namen Jesu befiehlt er denselben, unter Beistand seines Wunder wirkenden Geistes, dem Satan zu übergeben zum Verderben des Fleisches, auf daß der Geist gerettet werde, und er schließt (1 Kor. 5, 13) diesen Befehl mit der üblichen Formel, mit der das Gesetz Todesurtheile auszusprechen pflegt: Schaffet den Bösen hinweg aus euerer Mitte. Mochten nun die Korinther ihrer eigenen Wunderkraft mistrauen oder Mitleid mit dem Verurtheilten empfinden, kurz, sie wendeten sich in einem neuen Schreiben an Paulus, indem sie ihn aufforderten, selbst nach Korinth zu kommen und sein Strafwunder zu vollziehen. Es stand in diesem Briefe (2 Kor. 13, 5—10), man wolle es auf den Versuch ankommen lassen, ja, man warf Paulus den Vorwurf ins Angesicht, er brüste sich (2 Kor. 10, 8) mit einer Gewalt, die er nicht habe, und die er, wenn er sie habe, nicht dazu besitze, um zu vernichten. Man sagte ihm sogar geradezu, daß er ins Angesicht jedesmal sehr demüthig, dagegen abwesend in seinen Briefen sich sehr anmaßend benehme (2 Kor. 10, 1),

und um das Maß voll zu machen, wurde sogar seine Ehrlichkeit in der Collectensache angefochten (2 Kor. 12, 17). Paulus antwortete auf dieses Schreiben in einem dritten Brief, der uns 2 Kor. 10—13 vorliegt (über das Verhältniß der Abschnitte vgl. meine Schrift „Der Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Korinther" [Heidelberg 1870]). Es ist aus demselben (2 Kor. 10, 7; 11, 23; vgl. Kap. 5, 16) namentlich ersichtlich, daß in folge des geforderten Strafwunders die sogenannten Christischen Anhänger Anlaß genommen hatten, seine apostolische Autorität in Anspruch zu nehmen, indem sie erklärten, daß sie und nicht Paulus von Christo bevollmächtigt seien, daß er zwar in Briefen einen hohen Ton anschlage, aber sich hüte, selbst nach Korinth zu kommen und sich mit ihnen, den wahren Jüngern Jesu, zu messen. Man wollte mithin die Frage in Betreff des Blutschänders wesentlich dazu benutzen, um die apostolische Autorität des Paulus zu brechen. Paulus beantwortete dann das anmaßende Schreiben in einer stolzen und schroffen Erwiderung, die er aber, wie er 2 Kor. 2, 4 versichert, in großer Beklemmung und Bedrängniß des Herzens niederschrieb, unter vielen Thränen. Dieselbe liegt 2 Kor. 10—13 vor, doch scheint diesem Brief, nach dem jetzigen Anfang zu schließen, ein Gemeindeschreiben der Brüder zu Ephesus vorangegangen zu sein, was dann etliche Spöttereien über seine Empfehlungsbriefe veranlaßt haben mag, die er 2 Kor. 3, 1 mit Erfolg zurückgibt. Sein eigener Brief aber ist eine stolze Abfertigung des Vorwurfs, als ob er sich einer Vollmacht rühme, die er erst zu bewähren habe. In diesem Sinne gibt er von vornherein die stolze Antwort: „Auch wenn ich mich eines viel Größern rühmen wollte in Betreff meiner Gewalt, die mir der Herr gegeben hat, zu erbauen, nicht zu zerstören, so würde ich nicht zu Schanden werden, daß es nicht scheine, als wollte ich euch mit den Briefen nur schrecken." Während er die Frage, ob er wirklich ein Apostel Christi sei, mit einem stolzen Hinweis auf sein Leben beantwortet, stellt er 2 Kor. 13, 6 in der That sein Erscheinen zu dem verlangten Strafwunder in Aussicht. „Ich hoffe aber, ihr werdet erkennen, daß wir nicht untüchtig sind. Wir flehen aber zu Gott, daß ihr nichts Böses thut: nicht, daß wir tüchtig erschienen, sondern daß ihr das Gute thut und wir Untüchtige seien. Denn wir vermögen nichts wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit." Dennoch war Paulus nicht in Korinth erschienen. Er war vielmehr von Ephesus nach Troas und Macedonien gegangen. Daran war nicht die gewaltsame Vertreibung aus Ephesus schuld, sondern Paulus hatte den Termin, wann er sich einfinden werde, überhaupt nicht genannt, sondern zum Schluß vielmehr angedeutet, er wolle den Korinthern Zeit lassen, sich zu bessern. Während also die Korinther erwarteten, er werde direct von Ephesus zu ihnen kommen, schlug er vielmehr den Weg nach Norden ein, in Sachen der Erprobung aber blieb es bei seinem Rath: „Euch selbst prüfet, euch selbst erprobet." Natürlich war man nun in Korinth über diesen matten Ausgang der spannenden Situation sehr verstimmt. Die Gegner frohlockten, und auch seine Anhänger mochten niedergeschlagen genug sein. Allein Paulus hatte, auch wenn er sie nicht angab, doch die besten Gründe, so und nicht anders zu handeln. Als er ihre provocatorische Einladung erhielt, mochte er in jener Stimmung, die der Vierkapitelbrief athmet, rascher zugesagt haben, als ihm dann bei kälterer Ueberlegung räthlich schien. Abgesehen davon, daß er nicht wieder in Trauer und Verdruß bei ihnen sein wollte (1 Kor. 2, 1), schien es ihm ein Act der Schonung zu sein, wenn er jetzt ein vorzeitiges Zusammentreffen vermied und ihnen Zeit zur Besserung ließ (1 Kor. 1, 23).

Während Paulus nun von Ephesus nach Troas und dann im Herbst des J. 58 nach Macedonien reiste, dauerte der Streit in Korinth fort und Titus mußte dahin entsendet werden, um die Dinge zu schlichten. Aus dem letzten Brief des Paulus (1 Kor. 1—9) ersehen wir auch, daß das glückte. Von dem Verlauf der Verhandlungen mit Titus erfahren wir allerdings nichts, aber die Stimmung, die Paulus in seinem letzten Brief (2 Kor. 1—9) in Korinth voraussetzt, ist doch eine ungleich freundlichere. Von den früheren gehässigen Vorwürfen ist nicht mehr die Rede, und nur darüber hat die Gemeinde sich noch nicht beruhigt, daß er sich doch nicht, wie er versprochen, zur Ordnung ihrer Angelegenheiten eingefunden hatte. Er versichert dann in dieser Beziehung (2 Kor. 1, 23—2, 2): „Ich rufe Gott zum Zeugen wider meine Seele, daß ich euerer schonend nicht wieder nach Korinth gekommen bin. Nicht, daß wir Herren wären über euern Glauben, sondern Gehülfen euerer Freude sind wir, denn im Glauben stehet ihr. Ich beschloß aber solches

bei mir, nicht abermals in Betrübniß zu euch zu kommen. Denn so ich euch betrübe, wer ist's dann, der mich fröhlich macht, außer dem, der von mir betrübt wird." Freilich würde für sich diese Erklärung die Gemeinde schwerlich befriedigt haben, aber, als er so schrieb, wußte sie bereits, wie der Apostel inzwischen zu Ephesus jene „Erprobung" bestanden hatte, die aufs neue bewies, wie er in Drangsalen auf ausgezeichnete Weise ein Diener Christi sei (2 Kor. 1, 8—10), und unter diejenigen, die für die Rettung seines Lebens danken, darf Paulus (2 Kor. 1, 11) auch die Gemeinde in Korinth selbst rechnen.

Inzwischen war dann Titus nach Korinth gegangen und hatte eine Verständigung herbeigeführt. Jetzt nach dem großen, uns unbekannten Martyrium von Ephesus fand Titus eine ganz andere Stimmung. Vielleicht dünkte es den Korinthern jetzt wieder rühmlicher, sich „Paulinisch" zu nennen, als „Apollisch" oder „Christisch" oder „Petrinisch", seit der Name ihres Stifters von neuer Glorie des Martyriums umgeben war. Jedenfalls ist die Stimmung jetzt eine ganz andere, und Titus weiß (2 Kor. 7, 7) viel zu erzählen von ihren Wehklagen um ihn und ihrem Eifer für ihn. So hat denn der vierte Brief an die Korinther, d. h. der die neun ersten Kapitel unsers zweiten Briefs umfassende Abschnitt, wesentlich die Aufgabe, den Korinthern deutlich zu machen, warum er so und nicht anders habe handeln müssen.

Dabei aber hatten sich die Dinge so weit wieder zurechtgezogen, daß Paulus den Korinthern eine Gesandtschaft schickte, die die Collecte für Jerusalem fertig machen sollte, während zu den Gehässigkeiten der Gegner auch die gehört hatte, daß sie sogar in dieser Angelegenheit die Ehrlichkeit des Apostels oder seiner Begleiter mehr oder weniger angezweifelt hatten (2 Kor. 12, 16). Daß Paulus dennoch auf diese Angelegenheit mit ihnen zurückkommt, beweist, daß der Streit beigelegt ist, und als er bald darauf von Korinth aus den Römerbrief schreibt, muß das gute Einvernehmen vollends wiederhergestellt sein, da er am Schluß des Briefs von allen Häuptern der Gemeinde zu Grüßen an die Römer beauftragt ist.

IV. Letzte Reise. 1) Reise nach Jerusalem und Gefangenschaft in Cäsarea. Was den Termin der neuen Uebersiedelung des Paulus von Kleinasien nach Macedonien betrifft, so bestimmt er sich zunächst nach 2 Kor. 8, 10; 9, 2, wo Paulus sagt, die Collecte der Korinther liege schon seit vorigem Jahr (ἀπὸ πέρυσι) bereit. Da nun das jüd. Jahr (s. d.) mit dem Monat Tischri (im September) beginnt, fällt der Brief jedenfalls später als September, und da die Sendung des Titus nach Achaja, um die Collecte ins Reine zu bringen, in das Frühjahr fiel, nämlich unmittelbar nach 2 Kor. 10—13 (welcher Brief laut 2 Kor. 11, 27 noch im Winter geschrieben wurde), so brauchen wir auch nicht weiter herunterzugehen. Paulus kann dann schon im October sagen: Achaja ist seit vorigem Jahre bereit; wir dürfen aber auch nicht weiter herunter, weil Paulus nach 2 Kor. 2, 14 einen Besuch bei den verschiedenen macedon. Gemeinden macht, dann drei Monate in Achaja zubringt (Apg. 20, 2), dann wieder nach Macedonien zurückreist und nach dem Paffahfest des J. 59 von Philippi nach Jerusalem aufbricht. Wir hätten also etwa anzunehmen, den November brachte Paulus noch in Macedonien, December, Januar und Februar in Achaja zu, um dann im März sich wieder in Macedonien einzufinden und nach dem Osterfest auszulaufen.

Von dem Aufenthalt des Apostels in Macedonien erfahren wir aus 2 Kor. 1—9, daß er ein überaus befriedigender war, und Paulus selbst bricht 2 Kor. 2, 14 in das Dankgebet aus: „Gott sei Dank, der uns allezeit im Triumph führt in Christus und offenbart den Geruch seiner Erkenntniß durch uns an allen Orten!" Ebenso berichtet er Kap. 8, 1 mit sichtlicher Rührung, wie die Macedonier in Sachen der Collecte nach Vermögen und über Vermögen beigetragen hätten, sodaß er sogar ihrem übergroßen Eifer habe steuern müssen.

Im übrigen dauerten damals in Macedonien noch die Zerwürfnisse der Gemeinden mit der Synagoge und infolge dessen auch die Verfolgungen fort. „Auch als wir nach Macedonien gekommen waren", heißt es 2 Kor. 7, 5, „hatte mein Fleisch keine Ruhe, außen Kämpfe, innen Furcht." Das alles konnte doch die Stimmung des Paulus nicht weiter drücken. Vielmehr finden wir ihn voll der gehobensten Hoffnungen und im Vollgefühl seiner apostolischen Würde, die eine ganz andere Herrlichkeit hat als das Amt des Gesetzes, dessen Herrlichkeit weggeschafft wird, und wenn auch sein äußerer Mensch sich aufzehrt, der innere erneuert sich alle Tage. Nach Anbruch des Winters muß dann

Paulus von dem rauhen Macedonien nach dem milden Korinth übergesiedelt sein, da er vor Antritt der Reise nach Jerusalem noch drei Monate dort verweilte.

Er wohnte in Korinth, wie aus den Grüßen des Römerbriefs hervorgeht, bei Cajus, der Gemeinde und seinem Gastfreund. Daß er eine herzliche Aufnahme fand, beweisen die Grüße, die er von Jason, Sosipater, Cajus, Erast, Lucius, Tertius und Quartus den Römern zu bestellen hat.

Auch das spricht für einen Triumph seiner Sache, daß der Römerbrief zuversichtlicher als irgendein anderes Schreiben den Sieg seines Evangeliums in der Völkerwelt voraussetzt. Dabei ist der Apostel voll der weitaussehendsten Plane. Er läßt seinen Blick zum Schluß des Römerbriefs hinschweifen über die eroberten Gebiete von Syrien, Macedonien und Illyrien, mit denen er nun abschließen will, um in dem fernen Spanien die zahlreichen dortigen Volksgenossen aufzusuchen und ihnen die Botschaft zu bringen, die im Osten nunmehr von selbst weiter zu wirken vermag. „Denen, welchen nichts davon erzählt ward, die sollen es sehen, und die es nicht gehört haben, sollen es verstehen."

Ehe er aber das neue Arbeitsfeld betritt, will er mit dem alten abschließen, und die Ueberbringung der Collecte der heidnischen Gemeinden in Jerusalem, deren Repräsentanten er dorthin mit sich nimmt, soll ihm eben dazu dienen, die Muttergemeinde zu einem freundlichern Verhalten gegen diese heidnischen Brüder zu bestimmen.

Während er aber hier seine Geschäfte abwickelt, knüpft er bereits im Westen seine Fäden an. Er möchte dort von seiten der röm. Gemeinde nicht denselben bittern Widerstand finden, den ihm in den fünf letzten Jahren die Jerusalemiten bereitet haben. So kommt er dazu, einen summarischen Bericht über sein Evangelium der dortigen Gemeinde einzusenden, in dem wir ohne Zweifel den wesentlichen Inhalt seiner mündlichen Heilsverkündigung niedergelegt finden (s. Römerbrief). Schwieriger war doch die erste Aufgabe, in Jerusalem selbst eine Belassung der Heidenchristen in ihrer dermaligen freien Stellung zu erwirken, und auch über die persönliche Gefahr, die ihm selbst aus dem Gang nach der Hauptstadt erwachsen konnte, verblendete er sich nicht. „Ich bitte euch", schreibt er den Römern (Kap. 15, 27), „ringt im Gebet zu Gott für mich, daß ich errettet werde von den Ungläubigen in Judäa, und daß meine Hülfleistung für Jerusalem den Heiligen wohlgefällig sei."

Auch das Letztere also stand noch in Frage, wie denn in der That sich die spätern Judaisten mit der Erzählung getragen zu haben scheinen, Petrus habe Paulus und sein Geld schroff zurückgewiesen (s. Simon Magus).

Nach der Apostelgeschichte war es ein jüd. Mordanschlag, der den Apostel bestimmte, statt von Kenchreä sich direct nach Cäsarea einzuschiffen, vielmehr nach Macedonien zu ziehen, als ob er die Reiseplane aufgegeben hätte. Als Gesandte der Gemeinden begleiteten ihn für Korinth Sopater, für Beröa Pyrrus, für Thessalonich Aristarch, Secundus und Gaius, für Galatien Timotheus, für Asien Tychikus und Trophimus. Das Osterfest feierte man noch zu Philippi, dann setzte die Gesandtschaft sich in Bewegung, und von Neapolis fuhr man nach Troas hinüber, wo der Bruder Carpus eine Gemeinschaft in seinem Hause herbergte, und wo Paulus seine Winterkleidung und seine Bücher und Handschriften, deren er bei seiner Pfingstfahrt nicht bedurfte, zurückließ (2 Tim. 4, 13), was auf die Absicht deutet, seinerzeit über Macedonien und die Via Egnatia nach Italien zu reisen.

Mit der Abreise von Philippi, wo sie geendet hatte, beginnt Apg. 20, 5 wieder die Wirquelle, sodaß wir über die letzte Reise nach Jerusalem einen unmittelbaren und dazu höchst anschaulichen Bericht eines Augenzeugen besitzen. Auch ist danach wahrscheinlich, daß außer den genannten Personen sich auch Lukas bei Paulus befand. Von besonderer Augenscheinlichkeit ist namentlich der Bericht der Versammlung in Troas und dem Nachtgottesdienst der Gemeinde, der ein überaus anschauliches Bild dieser Gemeindeversammlungen gibt. Bedenklich wird die Erzählung nur da, wo der Verfasser die Wirquelle unterbricht, immer zu dem Zweck, um Dinge einzuschieben, die sehr problematischer Natur sind. So in Milet bei dem Abschied von den ephesinischen Presbytern die Weissagung des Apostels, daß er in Jerusalem werde gefangen werden, während er doch eben noch den Römern schrieb, er wolle baldigst über Rom nach Spanien reisen. Dann wieder bei der Darstellung der Gefangenschaft des Apostels selbst, die allerlei Bedenken unter-

liegt. Wo der Verfasser dagegen der Wirquelle das Wort läßt, stehen wir unmittelbar in den Dingen, sodaß niemandem der geringste Zweifel an der Geschichtlichkeit des Berichts kommen kann. Nach glücklicher Seefahrt langt Paulus in Tyrus an, wo die Brüder der dortigen christl. Gemeinschaft sehr erstaunt sind, zu vernehmen, daß Paulus beim Fest in Jerusalem erscheinen wolle, allein Paulus läßt sich nicht beirren.

Wir finden ihn in Cäsarea im Hause des Philippus (s. d.), der als beredter Evangelist der Urgemeinde schon lange bekannt war. Seine weissagenden Töchter und ebenso die symbolischen Handlungen des Agabus erinnern daran, daß wir hier auf anderm Boden stehen als in Galatien oder Macedonien. Die Erregung, die das jüd. Volk damals beherrschte, ist nach solchen Zeichen auch auf die Christen übergegangen, und sie sind mitergriffen von der allgemeinen Gärung. Eine Notiz der Apostelgeschichte erlaubt nun, genau den geschichtlichen Moment zu bestimmen, in dem Paulus in Judäa eingetroffen ist. Nach Apg. 21, 38 glaubt der Tribun, der Paulus verhaftet, den Aegypter gefangen zu haben, der πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν, d. h. wol am letzten Fest, eine große Volksmenge ins Kidronthal gelockt hatte, durch das Versprechen, er wolle die Mauern des von den Römern besetzten Jerusalem umstürzen. Die Zusammenrottung hatte nur zu einem Blutbad im Kidronthal geführt, der Aegypter selbst aber war entkommen.

Es war das nach Josephus der Höhepunkt der jerusalemischen Verwirrungen, denn nach Felix' Fall und dem Aufzug des Festus wurde es wenigstens auf kurze Zeit wieder besser. Gerade in diesem übelsten Moment nun traf Paulus in Jerusalem ein, geleitet von Mnason, einem alten Jünger aus Cypern, der ihm Wohnung gab. Von hier kehrt denn die Apostelgeschichte zurück in die Erzählung in dritter Person und berichtet die Ereignisse in Jerusalem in einer Weise, die zu den schwersten Bedenken Anlaß gibt. Von der Aufnahme der heidnischen Brüder und der Uebergabe ihrer Collecte ist überhaupt nicht die Rede in der Apostelgeschichte. Paulus wird vielmehr für seine Wirksamkeit unter den Heiden von Jakobus und den Aeltesten mit Dank und Lob aufgenommen, doch warnen sie ihn vor den Tausenden von Judenchristen, die alle Eiferer seien für das Gesetz, auf ihn aber zürnten, weil sie gehört hätten, er lehre den auswärtigen Juden Abfall vom Judenthum. Um nun diesen Vorwurf zu widerlegen, soll Paulus sich bereit gefunden haben, nicht nur selbst ein Nasiräergelübde über sich zu nehmen — was man doch durchaus nicht so momentan improvisiren konnte — sondern er soll auch die Kosten für die Gelübde von vier andern gesetzestreuen Judenchristen bestritten haben. Daß Paulus nach seiner ganzen Theologie eine solche Handlung nicht ohne Abfall von seiner eigenen Ueberzeugung könnte vollbracht haben, bedarf keiner weitern Ausführung. Auch ist dunkel, wie er den Trophimus über den Zwinger des Tempels soll geführt haben, wenn seine Zeit mit der Heiligung seiner Person im Vorhof der Nasiräer ausgefüllt war. Bei dieser offenbaren Ungeschichtlichkeit des Berichts an seiner Hauptstelle bleiben die Verhandlungen in Jerusalem für uns in Dunkel gehüllt, und es ist nur deutlich, daß auch irenische Darstellungen, wie die der Apostelgeschichte, den bösen Willen der Judenchristen Jerusalems auch im 2. Jahrh. noch nicht ganz abzuleugnen vermochten, während die Simon-Magus-Sage, hinter der auch Paulus hier sich birgt, geradezu dem Petrus die Antwort an Paulus in den Mund legt: „Daß du verflucht seiest mit deinem Geld, daß du meinst, Gottes Gabe durch Geld zu erlangen. Du hast weder Theil noch Gemeinschaft an dieser Sache" (Apg. 8, 17; s. Simon Magus). Um so glaublicher ist, was die Apostelgeschichte von der Verhaftung des Paulus erzählt. Etliche Festgäste aus Ephesus wiegeln die Menge gegen Paulus auf, indem sie ihr einreden, Paulus habe den unbeschnittenen Trophimus in den innern Tempel geführt. Darüber wird Paulus mishandelt und nur mit Mühe von der bei den Festen stets unter den Waffen stehenden röm. Garnison gerettet. Ein Verhör, das am folgenden Tag vom Synedrium vorgenommen ward, blieb erfolglos, da die Lehren, die Paulus vortrug — von der Auferstehung der Todten, der Zukunft des Reichs und dem Kommen des Messias — Dogmen der Pharisäer waren, die deshalb eine Verurtheilung aus diesen Gründen nicht zugeben wollten. Um ihn aber vor den Sikariern sicherzustellen, läßt ihn der Tribun noch vor Austrag der Sache nach Cäsarea überführen. Hier wird der Apostel in dem alten Schloß des Herodes, wo jetzt der Procurator wohnte, untergebracht. Der Proconsul Felix, in dessen Hand er damit überging, hatte eine Jüdin zur Frau, eine Tochter des Königs Agrippa, die er durch den Cyprier Simon hatte ihrem ersten Gemahl entführen lassen. In ihrer Gegenwart stellte

Felix ein Verhör mit Paulus an, da sie in den Streitfragen der Juden besser Bescheid wußte als er, der frühere Libertus. Dasselbe ergab keinerlei Anhaltspunkte zu einer Bestrafung, da aber Paulus sich nicht durch ein Geldgeschenk auszulösen vermochte, blieb er in Cäsarea der Schar von Gefangenen zugesellt, die der Wiederherstellung einer gesetzmäßigen Verwaltung entgegenharrten.

Ob wir von dem Aufenthalt des Apostels in Cäsarea etwas Erkleckliches wissen, hängt vor allem von der Frage ab, ob von den fünf aus der Gefangenschaft geschriebenen Briefen, welche nach Cäsarea fallen, und ob die in der Regel dorthin verlegten drei derselben echt sind? Die erstere Frage wird neuerdings ziemlich übereinstimmend dahin beantwortet, daß für den Kolosser-, Epheser- und Philemonbrief (s. d.) Cäsarea entweder der Abfassungsort wirklich gewesen oder doch im Fall der Unechtheit von dem Verfasser als solcher gedacht werde. Daß die drei Briefe zusammengehören, dafür spricht die innere Verwandtschaft des Epheser- und Kolosserbriefs, und der Umstand, daß beide durch die gleichen Boten bestellt worden und die Phil. V. 23, 24; Kol. 4, 14 genannten Personen, Epaphras, Markus, Aristarch, Demas, Lukas, Jesus Justus, nur in Cäsarea, nicht aber in Rom in der Umgebung des Apostels gewesen sein können. Auch scheinen die drei Briefe insgesammt nach Phrygien bestimmt gewesen zu sein, denn von dem Epheserbrief (s. d.) läßt sich mindestens wahrscheinlich machen, daß er ursprünglich ein Brief an die Laodiceer in Phrygien war.

Gestützt wird die Echtheit der beiden dogmatischen Briefe wesentlich durch die Personalnotizen des Briefs an Philemon, der die Angaben jener sowol für Cäsarea als Kolossä bestätigt, während er selbst keinerlei innere Schwierigkeiten bietet und, bei der vollkommenen Harmlosigkeit seines Inhalts, kein Motiv sich soll nachweisen lassen, aus dem ihn ein Späterer sollte ersonnen haben. Indeß wäre in letzterer Beziehung immer noch die Frage aufzuwerfen, ob nicht die Stellung der Sklaven zu ihren christl. Herren, welche allerdings einer Ordnung bedurfte, den Brief veranlaßte. Denn daß ein eminent praktisches Interesse vorhanden war, diese schwierige Frage auf Grund einer apostolischen Constitution zu lösen, dürfte kaum geleugnet werden. Doch auch für den Fall der Unechtheit müßten wir einen Verfasser der drei Briefe voraussetzen, welcher der apostolischen Zeit noch sehr nahe stand und über die Verhältnisse des Apostels und der Apostelschüler wohl Bescheid wußte. Insofern käme denselben auch dann noch ein, wenn auch bedingter, Quellenwerth zu.

Im allgemeinen erscheint nun nach den Voraussetzungen der drei Briefe die Lage des Apostels zu Cäsarea keineswegs als eine sehr gedrückte. Paulus hat Freiheit, Besuch zu empfangen, christl. Brüder theilen seine Zelle (Kol. 4, 10; Phil. V. 23) und sein brieflicher Verkehr ist ungehemmt. Nach dem wesentlichen Inhalt der Schreiben wären es aber weniger praktische als speculative Fragen gewesen, die ihn damals bewegten. Auffällig bleibt aber, wie die dogmatischen Speculationen der Briefe sich nicht, wie die der übrigen Paulinischen Briefe, in der anthropologischen oder eschatologischen, sondern in der metaphysischen Sphäre bewegen, und daß der Christus des Kolosserbriefs mehr ein kosmisches, ein Weltprincip ist als ein Heilsprincip. Nicht die Versöhnung der Menschen mit Gott, sondern die Vermittelung des Pleroma mit dem Kenoma erscheint als seine Aufgabe. So bietet überhaupt die Theologie der Briefe im einzelnen und ganzen Schwierigkeiten, die man mit der Annahme einer innern dogmatischen Entwickelung des Apostels nur ungenügend löst.

2) Reise nach Rom und letzte Lebensspuren. Im J. 60 war endlich die Abberufung des Procurator Felix (s. d.) erfolgt, der nachgerade selbst seine eigene Residenz Cäsarea der Anarchie preisgegeben hatte (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 5). Der neue Proconsul Festus hatte vollauf zu thun, das Land zu beruhigen, und dieses politische Interesse stand ihm so sehr über jedem juristischen Bedenken, daß er unter anderm auch bereit war, Paulus dem Synedrium zu opfern. Daher die Appellation des Paulus an den Kaiser. Nochmals hatte Paulus vor der Familie des Herodes Agrippa II., diesmal vor dem Sohn und dessen Schwester Bernice, ein Verhör zu bestehen, damit der Proconsul die literae dimissoriae beigeben könne. Die Erzählung, daß ein so schlichter Gefangener solchen hohen Richtern vorgeführt wird, könnte freilich auffallen, wüßten wir nicht, daß Herodes Agrippa II. ausdrücklich für Fragen des jüd. Cultus die vom Kaiser bevollmächtigte Person war und ihm insbesondere die Aufsicht über den Tempel zustand

(Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 11. 9, 6, 7). Das Resultat des Verhörs war, daß die Richter zur Ueberzeugung kamen, Paulus könnte gleich freigegeben werden, hätte er nicht den Spruch des Kaisers angerufen. So blieb nur die Verbringung nach Rom übrig. Paulus hatte nun auf diese Wendung so wenig gerechnet, daß er kurz zuvor alle seine Jünger weggesendet hatte. Nach 2 Tim. 4, 10. 11 war ein uns unbekannter Jünger, Crescens, nach Galatien, Timotheus und Tychikus nach Kleinasien, Titus nach Dalmatien geschickt worden, und Demas war auf eigene Hand nach Thessalonich zurückgekehrt, die andern mochten schon länger heimgekehrt sein, sodaß von dem zahlreichen Comitat der heidenchristl. Brüder nur noch Lukas und Aristarch übrig waren, die nach Apg. 27, 2 sich nunmehr aus freien Stücken mit Paulus einschifften. Aus Josephus' „Leben", Kap. 3, geht hervor, daß der Herbst des J. 61, als Festus seine Gefangenen nach Rom abschickte, ein sehr stürmischer war; wie das Transportschiff des Paulus vor Malta, so sank das Schiff des Josephus auf hoher See, die Schilderung aber, welche die Wirquelle von dieser gefahrvollen Reise gibt, ist so genau, so voll kluger Beobachtung und exacter Angaben, daß sie neben Vegetius (Institutiones rei militaris) noch heute als eine Hauptquelle für die Darstellung des antiken Schiffahrtwesens gilt. In Malta blieben die Schiffbrüchigen drei Monate, und da es nach Apg. 28, 16 bei der Ankunft in Rom nur Einen Präfectus Prätorio im Amt gab, dieser eine, Burrus, aber im Anfang des J. 62 durch zwei Nachfolger, Tigellinus und Rufus, ersetzt ward, hat man schließen wollen, Paulus sei etwa im Februar des J. 62 in Rom eingetroffen, in welchem Fall dann auch bis zur Neronischen Christenverfolgung die vollen zwei Jahre übrigbleiben, die der Schluß der Apostelgeschichte für die röm. Gefangenschaft verlangt.

Aus dem Bericht der Wirquelle Apg. 28, 15 ersehen wir denn auch, daß die christl. Brüder in Rom von der Ankunft des Paulus unterrichtet waren und ihm 33 röm. Meilen, bis Trestabernä, entgegengingen. Der Verfasser der Apostelgeschichte freilich, der Kap. 28, 17 zum letzten mal seine Quelle unterbricht, hatte diese Angabe vergessen, als er nun berichtet, Paulus habe die Aeltesten der jüd. Synagoge in Rom zu sich berufen, um sich wegen seines Christenthums vor ihnen zu rechtfertigen, habe aber die Antwort von ihnen erhalten: von dieser Sekte ist uns kund, daß ihr allenthalben widersprochen wird, worauf denn Paulus auch hier das Evangelium ausrichtet, und zwar mit eben dem Erfolg, den seine Predigt jeder Judengemeinde gegenüber seit den Tagen von Antiochia ad Pisidiam gehabt hat: „Etliche fielen dem zu, was er sagte; etliche aber glaubten nicht", worauf denn Paulus auch hier sich an die Heiden wendet und Stifter der röm. Gemeinde wird. Die Antwort der jüd. Aeltesten und die weitere Darstellung zeigt klar, der Verfasser wollte den Schein erwecken, als ob vor Paulus das Christenthum in Rom nur durch Hörensagen bekannt gewesen sei, bis Paulus die erste Gemeinschaft aufthat. Allein sowol der Römerbrief als die Stelle der Wirquelle Apg. 28, 15, die der Verfasser auszumerzen vergaß, sowie die notorische Verrufenheit der Christiani im Sommer des J. 64, ohne welche Nero gar nicht auf den Gedanken hätte kommen können, seine Schandthat auf jene abzuladen, widerlegen diese Darstellung. Eine christl. Gemeinschaft bestand in Rom mindestens schon seit dem J. 53, in dem Aquila die Stadt hatte verlassen müssen, weil Claudius die Chresto impulsore tumultuantes aus Rom auswies. Daß diese Gemeinde sich aber zu Paulus keineswegs dauernd freundlich stellte, beweisen die Briefe des Apostels aus der röm. Gefangenschaft, von denen das 2 Tim. 1, 1—2. 15—18 und Kap. 4, 9—18 enthaltene kleine Schreiben (s. übrigens Pastoralbriefe) und Phil. 3, 1—4, 23 der ersten, Phil. 1 und 2 der letzten Zeit angehören dürften. In dem erstgenannten kurzen Brief, durch den Paulus den Timotheus aus Kleinasien nach Rom bestellt, hören wir, daß von den Brüdern, die ihm bis Trestabernä entgegengegangen sind, doch keiner es gewagt hatte, den Apostel in sein erstes Verhör zu begleiten. Das Urtheil ad leonem war zu häufig geworden unter Nero's Regiment, als daß sie dazu den Muth gefunden hätten; doch ward Paulus diesmal noch gerettet vor dem „Rachen des Löwen". Dafür hatte ein Bruder aus Ephesus, Onesiphorus, ihn mit großer Mühe ausfindig gemacht und sich seiner Kette nicht geschämt, und die Philipper hatten den Epaphroditus eigens mit einer Geldgabe nach Rom gesendet, um des Apostels Lage zu erleichtern. Sein Dankschreiben lesen wir Phil. 3 und 4, zugleich ein Warnruf vor den Judaisten, diesen schlechten Arbeitern und Hunden, der um so leidenschaftlicher ist, als Paulus es vor Augen sieht, wie sie als Feinde des Kreuzes Christi wandeln und den Bauch zu ihrem Gott machen.

Etwas ausgesöhnter scheint Paulus mit den röm. Christen in einem zweiten Schreiben Phil. 1 und 2, das der heimkehrende Epaphroditus an seine Adresse bestellte. Timotheus ist inzwischen bei ihm eingetroffen (Phil. 2, 19), und auch seine Gefangenschaft ist zur Förderung des Evangeliums ausgeschlagen (Phil. 1, 12). Selbst in der Kaserne der Prätorianer ist bekannt geworden, daß Paulus kein Verbrecher sei, sondern seine Bande um Christi willen trage, und so haben auch die meisten Brüder Muth gewonnen und sind kühner geworden, das Wort Gottes furchtlos zu reden. Allerdings haben der Polemik einiger andern auch seine Bande kein Schweigen auferlegt. „Etliche predigen Christum um Hasses und Haders willen, aus Zanksucht und nicht lauter, weil sie glauben, meinen Banden eine Trübsal zuzuwenden." Doch auch darin hat Paulus sich gefunden, wenn nur überhaupt das Evangelium bekannt wird, wenn es nur irgendwie dieser stumpfen Heidenwelt ins Ohr fällt, so will er sich freuen — selbst wenn es für jene Zanksüchtigen nur ein Vorwand ist, ihn zu kränken (Phil. 1, 14—20). Für seine Person hat Paulus wenig Hoffnung mehr, obwol er seine Wiederkehr nach Philippi in ferne Aussicht stellt, um dort mit den Philippern zusammenzubleiben bis zur Wiederkunft Christi. Seine Grundüberzeugung ist doch die Phil. 2, 17 ausgesprochene, daß er als Trankopfer werde dargebracht werden über dem Opfer- und dem Priesterdienst ihres Glaubens.

Dieses zweite Schreiben Pauli an die Philipper ist denn das letzte Denkmal seines Geistes. Die Bekanntschaft der Prätorianer mit dem Namen Christi (Phil. 1, 13), die größere Zuversicht der messianischen Predigt (Phil. 1, 14), die christl. Brüder selbst in des Kaisers Hause (Phil. 4, 22), dazu der jüd. Gewissensrath, mit dem Nero's Gattin sich umgeben hatte (Josephus, „Leben", Kap. 3), mögen wol dazu mitgewirkt haben, Nero im Spätsommer des J. 64 die teuflische Ausrede einzugeben, nicht seine leichtsinnige Brandstiftung, sondern die Bosheit der Christen sei Schuld gewesen, daß Rom verbrannte (vgl. Tacitus, Annal., XV, 44; Juvenal, Satyr., I, 155; Clemens von Rom, Epist. 1 ad Corinth., Kap. 6; Seneca, Epist., 14). Der Brand war am 19. Juli des J. 64 ausgebrochen und hatte erst sechs Tage, dann neu ausbrechend nochmals drei Tage gewüthet. Die muthmaßliche Ursache war Nero's Plan, die Buden in der Nähe seines Palastes zu beseitigen, als dann der Brand größere Dimensionen angenommen hatte, mußten die Christen die Sühnopfer sein.

Die Verfolgung fand indeß nicht unmittelbar nach dem Brand statt, da der Kaiser zunächst durch andere Mittel versucht hatte, die Wuth der Menge zu besänftigen. Aber weder die großen Geldspenden noch die rasche Inangriffnahme des Neubaues, noch die religiösen Umzüge vermochten die Rede zum Schweigen zu bringen, Nero habe, um seiner unsinnigen Bauwuth zu fröhnen, absichtlich die Stadt niedergebrannt. Da ward ihm an die Hand gegeben — und warum soll es nicht der jüd. Hofstaat seiner Gemahlin gewesen sein, von dem der Rath ausging — er solle die Brandstiftung den Christen zur Last legen. Merkwürdig, daß der Pöbel so willig auf diese Ausrede einging; allein im allgemeinen traut die Masse solchen religiösen Gemeinschaften, die sich von der üblichen Gottesverehrung absondern, gern allerlei schlimme Dinge zu, und hier kam hinzu, daß die Christen durch ihre gewissenhafte Weigerung, dem Kaiser und seinem Bild göttliche Verehrung zu zollen, an abgöttischen Ceremonien theilzunehmen und sich an öffentlichen Geschäften zu betheiligen, wol schon damals den Vorwurf auf sich gezogen haben mochten, ihre Grundstimmung sei das odium generis humani, gerade wie die der verwandten Juden. Nun existirte über die Juden eine ganze heidnische Lästerchronik, die hauptsächlich der alexandrinische Pöbel im Neid auf den Wohlstand und die Handelsblüte der Judenviertel ersonnen hatte, eine Reihe von Travestien der jüd. Geschichte und Gebräuche, die uns Josephus in seinem Büchlein Contra Apionem zusammengestellt hat. Unter diesen Märchen war eins der schauerlichsten, daß die Juden jährlich in einem heiligen Hain einen Hellenen schlachteten, seinen Leib speisten, sein Blut tränken unter grauenhaften Verwünschungen aller heidnischen Völker. Diese Fabel wurde nun mit einem gewissen Schein auf die christl. Abendmahlsfeier übertragen, in der man von einem Leib und einem Blut hörte, die gegessen und getrunken wurden, und in deren Genuß die Feier der Agape gipfle. So erhielt sich mit einer gewissen Hartnäckigkeit das Gerücht, daß die Christen bei ihren Versammlungen Thyestesmahlzeiten hielten, zu denen sie heidnische Kinder schlachteten, und der Ausdruck der Agapen, d. h. Liebesmahle, gab weiterhin zu allerlei schmuzigen Erzählungen Anlaß, wie sie eine gehässige Phantasie sich ersinnen mochte. Der Brief des

Plinius an Trajan vom J. 104 setzt solche verleumderische Gerüchte bereits voraus, indem Plinius ausdrücklich glaubt bemerken zu müssen („ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium"), die bithynischen Christen pflegten sich bei einem übrigens unschuldigen Mahl zu versammeln.

Daß diese Gerüchte aber schon lange vor jener Zeit Trajan's existirten, ist darum wahrscheinlich, weil Apion den Juden jene kannibalische Feier schon unter Kaiser Tiberius nachgesagt hatte und die Uebertragung dieser Nachrede auf die Christen von Anfang an nahe lag. Jedenfalls war man gewohnt, eine vom Judenthum selbst ausgestoßene Sekte als Abschaum selbst des Judenthums und mithin der Menschheit anzusehen.

Ihnen aber die Brandstiftung der röm. Hauptstadt zur Last zu legen, gab es noch einen speciellen Anlaß, nämlich ihre Erwartung einer vom Orient kommenden Weltumwandlung, hinter der die röm. Welt stets einen Revolutionsgedanken witterte. So haben Tacitus und Sueton die Eschatologie des Judenthums verstanden, und noch der unter die Schriften Lucian's gerathene Tractat Philopatris legt den Christen ihr Ausschauen nach den Zeichen des Endgerichts so aus, als sehnten sie sich für das Reich nach Unglücksfällen. Ihre Lehre vom neuen Jerusalem ward als Vaterlands- und Reichsverrath aufgefaßt. So konnte man die, welche den Untergang der Weltstadt durch Feuer- und Schwefelregen nach der Weise des Apokalyptikers zu weissagen pflegten, leicht bezichtigen, sie hätten das Ihre zur Erfüllung dieser eschatologischen Verheißungen beigetragen. Je näher gerade die untersten Schichten den Versammlungen der Christen standen, um so mehr mußte die gehässige Verleumdung auch einschlagen. Was aber das Entscheidende war: Nero brauchte Schuldige, und nach Juvenal (Satyr., I) war es der Präfectus Prätorio Tigellinus, Pauli oberster und unmittelbarer Kerkermeister, der die Maßregeln gegen die Christen ins Werk setzte. Das Verfahren, das man einhielt, hat Tacitus (Annal., XV, 44) und Sueton (Vita Neron., Kap. 16) in seiner ganzen Scheußlichkeit geschildert. Notorische Anhänger der Gemeinschaft wurden so lange auf der Folter befragt, bis sie die Namen der übrigen Mitglieder angaben. Nachdem eine hinlängliche Anzahl beisammen war, ließ der Unmensch die einen kreuzigen, die andern verbrennen oder auch in Thierfelle eingenäht im Circus den Hunden vorwerfen. Seine eigenen Gärten wurden für dieses Schauspiel dem Volk geöffnet, und während man die Leichen der Erwürgten an Haken nach den Gemonien schleifte, fuhr Nero auf seinem Wagen durch die Menge, zum ersten mal wieder sich sicher fühlend unter seinen Römern. Am Abend leuchteten Pechfeuer auf. Es waren lebende Christen, die man in mit Theer getränkte Leinwand eingehüllt und mit dem Hals an den Kienpfahl angebunden hatte. Bei Clemens von Rom (Epist. 1 ad Corinth., Kap. 6) scheint noch eine specielle Erinnerung an diese Circusspiele erhalten zu sein, in Betreff deren Tacitus sagt: „Pereuntibus addidit ludibria." Seine abgestumpften Sinne zu reizen, ließ der junge Wüstling oft mythologische Scenen in ekelhafter Wirklichkeit aufführen, und Sueton (Vita Neron., Kap. 12) berichtet ein groteskes Beispiel solcher mythologischer Schaustellungen. Wie dort die Pasiphaë öffentlich aufgeführt ward, so scheint man damals gebundene Christinnen als Danae und Dirce dem Volk vorgeführt zu haben; wenigstens sagt Clemens von Rom (a. a. O.): „Zu Petrus und Paulus ist versammelt ein großer Haufe von Auserwählten, welche haben um Eifers willen viel Marter und Qual erlitten, und sind unter uns das schönste Vorbild geworden. Um Eifers willen sind verfolgt die Weiber Danae und Dirce, und sind nach schrecklichen und unheiligen Martern zum festen Laufe des Glaubens hinangekommen, und haben, wiewol schwach am Leibe, doch einen ehrlichen Lohn empfangen."

Mit solchen Mitteln glückte es dem Kaiser, für den Augenblick das Volk zu zerstreuen. Allein im ganzen hatte der Eifer doch sein Ziel überschossen. Tacitus berichtet, es habe sich das Mitleid geregt, als ob die auf so unerhörte Weise Bestraften „nicht dem öffentlichen Wohl, sondern der Grausamkeit des einen geopfert worden seien".

Eine andere Erinnerung an diese Schlächtereien findet sich bei Juvenal (Satyr., I), wo der Dichter warnt, Tigellin zu beleidigen, sonst

. . . . . . wirst du dort leuchten am Kienpfahl,
Wo mit durchbohrter Brust Aufdampfende stehen und brennen,
Und breitfurchige Spur dahinziehen im blutigen Sande.

Selbst Seneca (Epist., 14) fand diesmal den Muth, einige starke Anspielungen auf die schwarze That seines misrathenen Zöglings zu wagen. „Stahl und Flammen", sagt er, „hat die Tyrannei zur Verfügung, Ketten und eine Schar von Bestien, um sie auf Menschenleiber zu hetzen. Da treten Kerker, Kreuz, Folter, eiserne Haken dir vor die Seele, und jener Pfahl, der, durch des Menschen Mitte getrieben, zum Mund heraustritt und Glieder zerfetzt durch auseinanderrennende Wagen, und jenes Hemd, durchwoben und bestrichen mit Nahrung der Flammen, und was sonst noch grausame Wuth ersonnen hat. Es ist sonach nicht zu verwundern, wenn die Furcht vor einer Sache so groß ist, deren Mannichfaltigkeit groß und deren Zurüstungen gräßlich sind. Wie nämlich der Folterer um so mehr ausrichtet, je mehr Werkzeuge der Qual er zur Schau legt — denn von dem Anblick wird überwältigt, auch wer dem wirklichen Leiden widerstanden hätte — so sind auch von allen denjenigen Dingen, welche die Seele beugen und bezwingen, diejenigen die wirksamsten, welche der Anschauung etwas zu bieten haben." Aus diesen Worten eines Augenzeugen, der sich bald darauf selbst das Leben nahm, um gleichem Schicksal zu entgehen, ist deutlich, wie furchtbar in ihrer Scheußlichkeit die damaligen Verfolgungen gewesen sein müssen.

Im unmittelbaren Zusammenhang mit diesen Thatsachen haben wir nun die Frage zu stellen, was aus Paulus geworden sei in dieser Zeit des Blutes und der Schrecken? Schon Clemens von Rom (Epist. 1 ad Corinth., Kap. 5; im J. 93 n. Chr.) rechnet Paulus unter die Opfer der Neronischen Verfolgung. Eusebius bezeugt („Kirchengeschichte", II, 22, 25) allerdings, Paulus sei aus der von Lukas erzählten Gefangenschaft wieder frei geworden und habe neue Reisen gemacht, um schließlich in gemeinschaftlichem Martyrium mit Petrus zu enden. Seine Quelle dafür ist Dionysius von Korinth, der ungefähr hundert Jahre nach der Neronischen Verfolgung lebte. Das Zeugniß hebt sich aber sofort dadurch wieder auf, daß Eusebius dennoch den Apostel in der Neronischen Verfolgung umkommen läßt. Nach der übereinstimmenden Chronologie des Josephus, der Apostelgeschichte und der Paulinischen Briefe reicht jene Gefangenschaft, von der die Wirquelle berichtet, bis tief in das J. 64, und ist Paulus in der Verfolgung vom Herbst des J. 64 gestorben, so ist er auch nicht mehr frei geworden. Dazu beweist Eusebius seinen Satz aus 2 Tim. 4, 17 mit einer handgreiflich falschen Exegese. Weiterhin erscheint diese Nachricht in Verbindung mit der apokryphen Nachricht, Petrus und Paulus hätten gemeinschaftlich die Gemeinde in Korinth gestiftet, hätten gemeinschaftlich in Italien gelehrt, um gemeinschaftlich in Rom zu enden. Damit weist sich die Nachricht aus als Bestandtheil jener Peter- und Paul-Sage, in der sich die spätere Versöhnung zwischen Petrinern und Paulinern darstellte. In diese Peter- und Paul-Sage lief die Losung aus, welche die Apostelgeschichte und die zwei Petrusbriefe zuerst ausgeben, daß der eine so groß sei als der andere. Sie ist die consequente Fortsetzung jener Parallelisirung der beiden Apostel, welche die Apostelgeschichte selbst begonnen hatte, entbehrt aber eben darum der historischen Begründung. Allerdings deutet schon Clemens von Rom (Epist. 1 ad Corinth., Kap. 5) auf eine span. Reise des Apostels hin — bis an die Grenzen des Abendlandes soll Paulus gekommen sein — allein die Quelle dieser Meinung ist Röm. 15, und die Nachricht selbst ist zu allgemein, um gegen das Schweigen der Apostelgeschichte aufzukommen. So können wir die Lebensspuren des Apostels nur bis zum Brand der Stadt Rom verfolgen. Hätte Paulus diese Katastrophe überlebt, so hätte er wol auch der Nachwelt ein Andenken seiner spätern Jahre hinterlassen. Ist er nicht schon im Brand der Stadt umgekommen, so ist es um so wahrscheinlicher, daß sein unmittelbarer Kerkermeister Tigellinus, der die Christenverfolgung leitete, ihn zuerst ergriff. Niemand wird in Versuchung sein, weiter zu fragen, welcher Kategorie von Getödteten wir Paulus zutheilen sollen, und der Takt der christl. Sage selbst hat es unterlassen, dem Schmerzenspfahl von Golgatha eine zweite Passionsgeschichte an die Seite zu stellen. Von den Begleitern des Apostels war Timotheus im Philipperbrief den Philippern angekündigt worden. In der That findet sich von ihm zu Ende des Hebräerbriefs die Notiz: „Wißt, daß unser Bruder Timotheus wieder frei ist, mit ihm, so er bald kommt, will ich euch sehen." Freilich bleibt zweifelhaft, ob der Verfasser damit nicht nur den Leser orientiren will, aus welchen Kreisen sein Werk hervorgegangen sein möchte. Aristarch wird durch die spätere Tradition zum Schicksalsgefährten des Apostels gemacht. Endlich ist nach dem 2. Timotheusbrief (Kap. 4, 11) Lukas in Gesellschaft des Apostels gewesen. Um so mehr legt das Abreißen der Wirquelle am Schluß der Apostel-

geschichte es nahe, auch Lukas unter die zu rechnen, die damals das Martyrium ereilte. Hätte Lukas jene große Katastrophe überlebt, warum sollte er sie nicht berichten? Hätte er sie berichtet, warum sollte sein Ueberarbeiter, der Verfasser der Apostelgeschichte, sie weglassen?

Ebenso könnte man freilich fragen, warum berichtet der Apostelgeschichtschreiber nicht seinerseits diese letzte Katastrophe? Die Antwort lautet, weil er Parallelen schreibt. Den Tod des Petrus kennt er nicht, so läßt er auch den des Paulus weg, um die Symmetrie nicht zu stören. Außerdem aber ist die Gründung der vorwiegend jüdischen und antipaulinischen Gemeinde Roms durch Paulus das letzte Wort, der Schlußstein seines irenischen Geschichtsbildes. Nach diesem letzten Beweis, daß Paulus auch den Judenchristen Roms nicht so fern stehe, wie sie glauben, hat der Verfasser nichts mehr hinzuzuthun.

Von ältern Bearbeitungen abgesehen vgl. Schrader, „Der Apostel Paulus" (5 Thle., Leipzig 1830—36); Hemsen, „Der Apostel Paulus" (Göttingen 1830); Baur, „Paulus, der Apostel Jesu Christi" (1. Ausg., Stuttgart 1845), und a. a. O.; Renan, Saint-Paul (Paris 1869); dazu zahlreiche populäre Darstellungen von Lang, Krenkel, dem Unterzeichneten u. a. sowie die umfassendern Werke über die Geschichte der ältesten Kirche von Ewald und Holtzmann, die gleichfalls den gesammten Stoff umfassen. Hausrath.

Peitsche, s. Strafen.

Pekah, der vorletzte König von Israel, war Sohn eines Remalja, von dem weiter nichts bekannt ist. Pekah bekleidete früher eine hohe militärische Würde in der unmittelbaren Nähe des Königs Pekahja (s. d.), und benutzte diese seine Stellung dazu, seinen Gebieter in dessen eigenem Palast umzubringen und sich auf seinen Thron zu schwingen. Fünfzig Gileaditer, welche wol die Leibwache des wahrscheinlich aus ihrem Lande stammenden Pekahja bildeten, wurden dabei niedergemetzelt. Zwanzig Jahre hielt er sich auf dem Thron. Wie er im Innern regierte, wissen wir nicht; daß er „that, was dem Herrn übel gefiel" (2 Kön. 15, 28), ist immerhin recht wahrscheinlich, obgleich auf das summarische Urtheil, welches alle Könige von Israel (als Rebellen gegen das Haus David's und den Tempel in Jerusalem) trifft, an sich nicht viel zu geben ist. Pekah's äußere Politik war jedenfalls sehr unweise. Zu einer Zeit, wo man schon ein assyrisches Heer in Palästina gesehen hatte (2 Kön. 15, 19), war es dringend geboten, daß sich die drei kleinen Reiche Damaskus, Israel und Juda sorgfältig davor hüteten, dem Großkönig Veranlassung zur Einmischung zu geben, schlimmstenfalls aber konnten sie nur, wenn sie zusammenstanden, einige Aussicht auf erfolgreichen Widerstand haben. Allerdings verbündete sich nun Pekah mit Rezin, König von Damaskus, gegen dessen frühere Fürsten seine Vorgänger so viele blutige Kriege geführt hatten; aber der Bund hatte nur den Zweck, gemeinschaftlich über den schwächsten der drei Staaten, über Juda, herzufallen. Die Ausdrücke bei Jesaja (Kap. 7) sprechen einigermaßen dafür, daß Damaskus das Haupt des Bundes war. Der Krieg gegen Juda begann schon zur Zeit Jotham's; die schlimmsten Angriffe hatte aber dessen Nachfolger Ahas zu bestehen. Wir erfahren über diesen Krieg manches einzelne, ohne aber in den Stand gesetzt zu werden, die Ordnung der verschiedenen Feldzüge genau festzustellen. Die Angaben der Chronik sind auch hier wieder sehr ungeschichtlich. Sie, oder vielmehr schon ihre Quelle, hat bei ihren Berichten eben nur erbauliche Zwecke vor Augen. So schildert sie das entsetzliche Morden in Juda als Strafe für Ahas' Sünde, und gibt eine rührende Geschichte, wie die Israeliten durch die Rede eines Propheten bewogen werden, die gefangenen Judäer freizugeben und, wohl verköstigt und ausgestattet, heimzugeleiten, eine Geschichte, an der nur zu bedauern ist, daß sie aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit ebenso zuwider wie dem Zweck des Erzählers entsprechend ist. Thatsache ist aber, daß Pekah und Rezin es wagten, geradezu auf Jerusalem loszugehen, um die Davidische Dynastie zu stürzen und einen König ihrer eigenen Mache, einen gewissen Tabeel (Jes. 7, 6), einzusetzen. Juda gerieth in die höchste Bestürzung; freilich muß es auch nicht an Leuten gefehlt haben, welchen eine solche Veränderung gelegen kam (Jes. 8, 6). In diese bewegte Zeit führt uns lebendig Kap. 7 und 8 des Jesaja. Der Prophet verzagt nicht bei der Angst des Volks, denn er weiß, daß diese Könige Juda nichts anhaben können, während er doch schon die Gefahr erkennt, die dem Staat von den Assyrern droht. Der Zug scheiterte denn auch; leider wissen wir nicht, woran. Dauernden Erfolg hatte dagegen ein anderes Unternehmen des Königs von Damaskus gegen Juda; er zog nach dem tiefen Süden, nahm den Judäern den wichtigen Hafen Elath (s. d.) an der Nord-

ostspitze des Rothen Meeres und gab ihn den Landeingeborenen, den Edomitern (denn so, nicht „Aramäern" ist zu lesen) zurück, denen ihn die Judäer nie wieder abgewonnen haben. Das Bündniß der beiden Könige brachte Ahas in solche Noth, daß er sich an die Assyrer um Hülfe wandte. Das war freilich ein höchst bedenklicher Schritt, aber schwerlich stand ihm, der nicht, wie die Propheten, allein mit idealen Größen rechnen durfte, ein anderer Weg offen. Gern hat er sich wol selbst nicht als „Knecht und Sohn" des Assyrers bekannt und Tribut gegeben! Daß sich Ahas zuletzt zu der Anrufung assyrischer Hülfe gedrängt sehen würde, hätten seine Gegner vorher wissen können. König Tiglath-Pileser erschien denn auch und machte zunächst mit einem Schlag dem Reich Damaskus ein Ende. Israel ward darauf furchtbar verheert; aus dem nördlichen Galiläa und dem Lande jenseit des Jordans wurden die Einwohner nach Assyrien geschleppt, wohin ihnen gar bald die andern Volksgenossen folgten. Pekah fiel, wie er gestiegen war. Hosea, Sohn des Ela, brachte ihn um und ward sein Nachfolger. Vielleicht geschah das noch während des Kriegs gegen die Assyrer; ein Fürst aus einer neuen Dynastie konnte ja leicht bessere Bedingungen von diesen erwarten. Doch wissen wir darüber nichts Sicheres. Nöldeke.

Pekahja, Sohn Menahem's (s. d.), König von Israel. Sein tragisches Schicksal beweist, wie wenig es dem Vater gelungen war, während seiner zehn- bis zwölfjährigen despotischen Herrschaft eine dauernde Regierungsgewalt zu begründen. Nachdem er im J. 750 (nach gewöhnlicher Zeitrechnung, im J. 760 nach der „Chronologischen Tabelle" [s. „Bibel-Lexikon", Bd. 1]) den Thron bestiegen, wurde er nach kaum zweijähriger Regierung von Pekah (s. d.), einem Offizier (Wagenkämpfer) seiner Leibwache, in seinem eigenen Palast unversehens überfallen und erschlagen. Mit dem König fielen seine Vertrauten, Argob und Arjeh, bei dem erfolglosen Versuch, ihn zu retten (2 Kön. 15, 23 fg.). Vgl. noch Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" (Leipzig 1869), S. 187; Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" (3. Ausg., Göttingen 1864—69), III, 647. Schenkel.

Peleg, in den beiden Registern des 1. Buch Mose (Kap. 10, 25; 11, 16) als Sohn des Eber genannt, ist nach dem etymologischen Spiel des Jahvisten von palág, d. i. theilen, benannt, weil in seinen Tagen die Erde getheilt wurde. Obwol von Knobel (zu 1 Mos. 11, 17) auch dieser Name geographisch gefaßt ist, sofern er an Phalga bei Stephanus Byzantius erinnert, das dieser als einen Ort im westlichen Mesopotamien beim Einfluß des Chaboras in den Euphrat nennt, so scheint doch die von Tuch aufgenommene Ansicht v. Bohlen's, nach welcher in den drei Namen Schelach, Eber, Peleg nicht Repräsentanten von Völkern zu suchen sind, den Vorzug zu verdienen. Der Zweck dieser Namenreihe gibt sich durch ihre sprachliche Bedeutung kund, šelah ist das Entlassen und Wandern, sein Product ist ꜥEber, der ideelle Urvater aller ꜥIbrim, dann kommt die Vertheilung, genauer Zerspaltung, dieser Stämme, welche Peleg symbolisirt.

Hiermit ist aber der Frage nicht vorgegriffen, ob die hier vorgetragene Auffassung die des Erzählers in 1 Mos. 10, 25 ist, da bei ihm die Namen sonst durchgehends Stämme oder geographische Völkercomplexe bedeuten. In dieser Hinsicht scheint nun wahrscheinlich, daß er, um auf die Abrahamiden zu kommen, seinem geographischen Katalog die gleiche genealogische Reihe einfügt, die der Elohist 1 Mos. 11, 16 verwendet hat, die er dann seinem sonstigen Standpunkt gemäß ebenso als Völker nahm, wie umgekehrt der Elohist seinen Arpachsad, Reꜥu, Serug u. s. w. als Menschen. Es ist ja nicht nothwendig, daß die jetzt in den Katalogen gleichartig eingeordneten Namen, welche aus eben diesem Grunde gleiche Auslegung zu beanspruchen scheinen, dieselbe wirklich zu beanspruchen haben, da sie, bevor sie in die Kataloge kamen, aus denen wir sie kennen, ganz andere Bedeutung gehabt haben können. Merx.

Pelekan. Fern vom Geräusch volksbelebter Gegenden sitzt der Pelekan, den großen breiten Schnabel auf die Brust niedergebeugt, stundenlang regungslos an den Sümpfen des Bahr el-Huleh, der Wiesenseen östlich von Damaskus, an den seltenen Wasserplätzen der Syrischen Wüste, ein schon die Israeliten tief bewegendes Bild träumerischer melancholischer Einsamkeit. Sich selbst vergleicht der Dichter (Ps. 102, 7) im schmerzlichen Gefühl seiner Verlassenheit mit diesem Vogel, und die Propheten (Jes. 34, 11; Zeph. 2, 14) sehen im Geist den Pelekan kauern auf den lautlosen Trümmern von Städten, in denen zu ihrer Zeit noch der Lärm des großen Verkehrs durch die Gassen schallte. Der hebr. Name des Vogels bezeichnet ein Thier, das ausspeit (Ḳá'at, von Ḳá'ah, d. i. ausspeien). Der Pelekan speichert nämlich eine Masse von Fischen in seinen weiten vom Hals her-

unterhängenden Kropf auf, die er, den Schnabel gegen den Kropf pressend, wieder ausspeit, um seine Jungen zu sättigen. Man hat in Syrien zwei Arten dieses Thieres gefunden: Pelicanus onocrotalus und Pelicanus crispus, beides gewaltige Vögel, die ausgewachsen 6 Fuß lang sind und mit ausgespannten Flügeln 12 Fuß klaftern. Das Gesetz erklärte (3 Mos. 11, 18; 5 Mos. 14, 17) den Pelekan als unrein. Vgl. Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 251 fg.; Thomson, The Land and the Book (London 1868), S. 200 fg.; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), II, 306; III, 1186, 1313. Furrer.

Pelusium, s. Sin.

Pelz, Pelzwerk. Ohne Zweifel fällt die Benutzung der Thierfelle zur Bedeckung in die Urzeit menschlicher Geschichte (vgl. 1 Mos. 3, 21) und hat sich, namentlich im Orient, selbst in Gegenden, wo mehr Wärme als Kälte herrscht, bis auf den heutigen Tag erhalten. Jeder Orientale liebt das Pelzwerk, womit er die Kleidung füttert oder verbrämt, und zwar sowol zur Erwärmung als auch, um einen gewissen Pomp damit zu entfalten, daher er es auch im Sommer trägt. Orientreisende sahen in der Wüste von Syrien, im Wüsten Arabien, am Euphrat, im August vornehme Araber in langen Pelzen gehen. Die Liebhaberei der Perser für Pelzwerk ist bekannt; Niebuhr fand Pelze bei den Vornehmen zu Basra, Bagdad und auf dem Libanon; Arvieux bei den Arabern auf dem Gebirge Karmel. Schon auf den persepolitan. Ruinen tragen die Figuren lange Schafpelze mit der Wolle nach außen gekehrt, wie bei den gemeinen Arabern bei nassem Wetter noch heute und auch in manchen Gegenden Ungarns unter den Landbewohnern üblich ist.

Auch in den biblischen Schriften ist wiederholt von Pelzumwürfen die Rede, und zwar von kunstlosen, aus gewöhnlichen Schaf- oder Ziegenfellen (1 Mos. 25, 25), wie sie von Propheten getragen wurden (1 Kön. 19, 13; 2 Kön. 2, 13 fg.; Sach. 13, 4; Matth. 7, 15; Hebr. 11, 37). Es werden aber auch künstlich gefertigte Mäntel erwähnt, die theils buntgewebt oder gestickt (Plinius, VIII, 48), theils aus kostbaren Fellen waren, wie sie die Könige und Großen von Assyrien (Jon. 3, 6) und Babylonien (Jos. 7, 21) trugen.
Roskoff.

Peninna, s. Hanna.

Pentateuch. Mit diesem Namen, welcher eigentlich das „Fünftheilige", nämlich „Buch", bedeutet, werden die sogenannten fünf Bücher Mose bezeichnet, welche den ersten Theil des alttest. Kanons (s. Kanon [des A. T.]), das „Gesetz", die „Thora", bilden. Der Inhalt läßt sich im allgemeinen bestimmen als Geschichte der Entstehung und Gründung der alttest. Theokratie, und zwar bringen diese Bücher diese Geschichte zur Darstellung bis zu dem Abscheiden des Mannes, der in denselben als der Stifter der alttest. Religion und Begründer des neuen Staatswesens geschildert wird, Mose's (s. d.), des Mannes Gottes, jedoch so, daß der Geschichte der Gründung der Theokratie noch vorausgeschickt wird eine Vorgeschichte Israels, die wieder in ihren Ursprüngen zurückverfolgt wird bis auf die Anfänge des Menschengeschlechts, ja der irdischen Welt überhaupt. Mit diesen Ur- und Vorgeschichten beschäftigt sich das erste der fünf Bücher (Genesis). Das zweite derselben (Exodus oder das Buch vom Auszug) erzählt die Bedrückung Israels in Aegypten, seine Befreiung aus der ägypt. Knechtschaft durch Mose, die Gesetzgebung am Sinai und die Erbauung der Stiftshütte. Das dritte (Leviticus oder das Priesterbuch), ist fast ausschließlich gesetzlichen Inhalts. Das vierte (Numeri, d. i. das Buch von den Zählungen), setzt theils die durch das dritte Buch unterbrochene Geschichtserzählung des zweiten fort, theils enthält es Nachträge gesetzlicher Natur. Das fünfte Buch endlich (Deuteronomium oder das „wiederholte Gesetz") ist eine freie Recapitulation der gesammten mosaischen Gesetzgebung, bietet jedoch am Anfang und Ende auch geschichtliche Partien; im letzten Kapitel wird der Tod Mose's und sein Begräbniß berichtet.

I. Die Bücher sind in unserer deutschen Bibel nach Mose benannt, nach Vorgang der Vulgata und der griech. Uebersetzung. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß jene Uebersetzungen durch die Benennung der Bücher als Bücher Mose's sie als von diesem verfaßt bezeichnen wollten. Sicher waren dieser Ansicht von der Autorschaft der Bücher Philo und Josephus, und der Talmud reflectirte bereits über diese traditionelle Annahme, indem er, sie ebenfalls adoptirend und doch daran Anstoß nehmend, daß Mose seinen eigenen Tod erzählt haben müßte, die acht letzten Verse des Gesetzes von Josua verfaßt sein läßt. Wie stellt sich hierzu der hebr. Urtext? Was sagt er bezüglich des

Verfassers der Bücher aus? Einfach gar nichts, indem nirgends, weder in der Ueberschrift noch im Text selbst, diese Bücher in ihrer Gesammtheit dem Mose als Verfasser beigelegt werden. Lediglich die Niederschrift einzelner Theile, einzelner Abschnitte wird auf Rechnung Mose's gesetzt (2 Mos. 24, 4; 4 Mos. 33, 2; 5 Mos. 31, 9. 24). Man sieht, der Bibelforscher hat bezüglich der Frage nach dem Verfasser dieser Bücher völlig freie Hand. Dieselbe ist lediglich durch, den Büchern selbst entnommene, Gründe zu entscheiden. Diese Gründe sprechen entschieden zu Ungunsten der traditionellen Annahme, daß Mose die betreffenden Bücher in der Gestalt, in der sie jetzt vorliegen, concipirt habe.

Zu diesen Gründen gehört nun freilich nicht der, daß die Israeliten zur Zeit Mose's überall der Schreibkunst noch nicht mächtig gewesen seien. Was man auch über den Ursprung der semitischen Schrift denken möge, ihr Vorhandensein zur Zeit Mose's ist fraglos. Darauf aber ist mit Recht hinzuweisen, wie unwahrscheinlich es ist, daß der große Gesetzgeber während des Wüstenzugs Muße gefunden habe, ein so umfangreiches Werk, wie den Pentateuch, zu concipiren und niederzuschreiben. So sicher die Israeliten zu Mose's Zeit der Schrift kundig waren, so unwahrscheinlich ist es, daß man sich derselben zu andern als an Umfang kürzern, sozusagen, monumentalen oder den Verkehr des Lebens betreffenden Aufzeichnungen bediente. Und zur Concipirung was für eines Werks hätte Mose sich der Schrift bedient? Mose war zweifelsohne eine in jeder Beziehung eminente Persönlichkeit von ganz außergewöhnlichen Geistesgaben. Daß er aber den Antrieb sollte gefühlt haben, ein Werk so gar mannichfaltigen Inhalts abzufassen, wie der Pentateuch ist, mitten in einer Zeit der äußersten nationalen Anspannung, des Kampfes um die höchsten Güter, wo die Existenz des Volkes selbst mehrfach auf dem Spiel stand, das will uns nicht recht einleuchten. Der Pentateuch mit seinem bunten Inhalt ist überhaupt nicht ein Werk, welches an den Anfang, sondern ein solches, welches an das Ende einer längern Entwickelungsepoche gehört. Ehe ein Volk ein so geartetes schriftstellerisches Product zu erzeugen im Stande ist, muß dasselbe bereits mannichfach in episch-geschichtlichen, poetischen und andern Gattungen der Schriftstellerei sich versucht gehabt haben. Das ist aber bei der Lage, in welcher sich Israel in Aegypten befand, von vornherein unwahrscheinlich. Es sind ruhmreiche, wesentlich glückliche Zeiten, Zeiten nationalen Aufschwungs, welche zu erhöhtem geistigen Schaffen, zu kunstmäßiger Literatur den Anstoß geben; Zeiten der Knechtschaft und der Schmach sind niemals für den Aufschwung der Literatur epochemachend gewesen. Die Knechtschaftszeit vor Mose konnte nie die Zeit sein, welche ein Literaturproduct, wie der Pentateuch, zu seiner nothwendigen Voraussetzung verlangt.

Erscheint schon hiernach die mosaische Abfassung des Pentateuchs als zum mindesten höchst unwahrscheinlich, so fehlt es weiter bei diesen Büchern nicht an sachlichen und formellen Eigenthümlichkeiten, welche eine Abfassung durch Mose geradezu als unmöglich erscheinen lassen. Dahin gehören in erster Linie die sogenannten Anachronismen. Wenn wir 1 Mos. 12, 6; 13, 7 lesen, daß zu Abraham's Zeit die Kanaaniter und Phereſiter im Lande (Kanaan) gewohnt hätten, so setzt diese Bemerkung voraus, daß solches zur Zeit des Verfassers nicht mehr der Fall war; da nun zu Mose's Zeit im Gegentheil die genannten Völkerschaften noch im unbestrittenen Besitz des Landes sich befanden, so ist klar, daß Mose jene Bemerkung nicht gemacht haben kann. Wenn 1 Mos. 36, 31 ein Verzeichniß edomit. Könige angekündigt wird, die da vor den israelitischen Königen die Herrschaft ausgeübt hätten, so setzt dieser Zusatz das Bestehen der Königsherrschaft in Israel bereits voraus; die Angabe weist uns somit in die Zeit von Saul abwärts. Wenn 5 Mos. 1, 1 die hier folgenden Reden als solche angekündigt werden, die von Mose gehalten seien „jenseit" des Jordans, so hatte der Berichterstatter seinen Standpunkt westlich von diesem Fluß; derselbe kann somit nicht Mose gewesen sein, da dieser jenseit des Jordans, d. i. östlich von diesem Fluß, sein Leben beschloß. Der Einwand der Traditionalisten, daß die Redeweise „jenseit des Jordans" von Mose selbst in seinen Reden (5 Mos. 3, 8) zur Bezeichnung des transjordanischen Landes angewandt werde, bestätigt nur unser Argument, da dieser Ausdruck von dem Schriftsteller zur Bezeichnung des transjordanischen Gebiets in einer Rede Mose's selbst nur verwandt werden konnte, nachdem derselbe im Laufe der Zeit, d. h. infolge des Gebrauchs desselben seitens der diesseitigen Israeliten, eine stereotype Bezeichnung des betreffenden Gebiets geworden war, gerade wie der Römer von dem Gebiet südlich der Alpen auch dann als Gallia cisalpina sprach,

wenn er sich nördlich von denselben, also jenseit der Alpen, befand — von Rom aus gerechnet. Wenn wir ferner 5 Mos. 33, 1 den Segen Mose's bezeichnet finden als einen solchen, mit dem er, „der Mann Gottes", die Söhne Israels gesegnet habe „vor seinem Tode", so können diese Worte ebenso wenig von Mose geschrieben sein, wie von ihm der Bericht von seinem Tode und Begräbniß (5 Mos. 34) herrühren kann, wenngleich Philo und Josephus auch vor dieser Annahme nicht zurückgeschreckt sind, darin jedenfalls consequenter als Hengstenberg, Keil, Hävernick u. s. w., welche in ihrer Verlegenheit diesen Stellen gegenüber zu dem Gewaltstreich ihre Zuflucht nehmen, den ganzen Schluß des Pentateuchs von 5 Mos. 31, 24 an als unmosaisch über Bord zu werfen, angesichts der notorischen Thatsache, daß noch das letzte Kapitel in Sprache, Darstellung und ganzer in ihm zu Tage tretender Anschauungsweise sich in nichts von dem übrigen Pentateuch unterscheidet.

Neben diesen und ähnlichen handgreiflichen Anachronismen (wir verweisen noch auf die Voraussetzung der bereits stattgehabten Besitznahme des Landes Kanaan 5 Mos. 2, 12, auf die Stelle über den König Og von Basan 5 Mos. 3, 11, auf die andere über die Dörfer Jaïr's 5 Mos. 3, 14; vgl. mit 4 Mos. 32, 41; Richt. 10, 3. 4) findet sich auch eine Reihe anderer Stellen, bei denen der Widerspruch, in welchem sie mit der Voraussetzung mosaischer Abfassung des Pentateuchs stehen, zwar nicht so unmittelbar zu Tage liegt, aber bei näherm Betracht kein minder schroffer ist. Dahin gehört der häufige Gebrauch der Formel „bis auf diesen Tag", auch in solchen Fällen, wo, die Mosaicität des Pentateuchs vorausgesetzt, derselbe völlig ungeeignet gewesen wäre, wie wenn die Formel auch in Anwendung gebracht wird bei der Benennung der Dörfer Jaïr's (5 Mos. 3, 14), deren Eroberung durch Jaïr eine der allerletzten Waffenthaten der Israeliten unter Mose's Führerschaft bildete, von der Stelle 5 Mos. 34, 6: „Kein Mensch kennt sein (Mose's) Grabmal bis auf diesen Tag", ganz abgesehen. Dahin gehören nicht minder Erläuterungen archäologisch-geographischer Art, wie sie z. B. bei den Namen Bethel, Hebron, Dan vorkommen, von denen das letztere jenen ältern Namen Laisch sicher erst in der nachmosaischen Zeit mit dem spätern Dan vertauschte (vgl. 1 Mos. 14, 14 mit Jos. 19, 47; Richt. 18, 29). Sollen wir noch hinweisen auf solche künstliche Weissagungen, wie die dem heidnischen Propheten Bileam (s. d.) in den Mund gelegten Reden (4 Mos. 22—24), welche durch ihre ganz ausdrückliche Rücksichtnahme auf bestimmte, einzelne Ereignisse aus den Zeiten Saul's und David's (vgl. 4 Mos. 24, 7 mit 1 Sam. 15; Kap. 24, 17—19 mit 2 Sam. 8, 2. 13 fg.), ja namentliche Erwähnung einer unbestimmten, in dieser Zeit lebenden Persönlichkeit, des Königs Agag von Amalek (dessen Namen die Apologeten in ihrer Rathlosigkeit zu einem leeren Titel stempeln möchten), ihren nach der Davidischen Zeit fallenden Ursprung unverkennbar zur Schau tragen? Oder sollen wir noch auf jene Stelle in dem sogenannten „Segen Mose's" (5 Mos. 33, 4) aufmerksam machen, in welcher der Verfasser durch die ganz unmisverständlichen Worte: „das Gesetz, welches Mose uns geboten", sich auf das deutlichste von der Person des Mose unterscheidet? Wir zweifeln nicht, für jeden Unbefangenen werden die beigebrachten sachlichen Discrepanzen genügen, die ernstesten Bedenken gegen den mosaischen Ursprung des Pentateuchs wachzurufen.

Zu diesen sachlichen Incongruenzen gesellen sich nicht minder gewichtige formelle Unzuträglichkeiten. Schon die Lückenhaftigkeit mancher Partien des Pentateuchs, gegenüber der Weitläufigkeit und Vollständigkeit anderer, spricht, wie gegen die Ursprünglichkeit und Einheit der Darstellung, so insbesondere gegen die Abfassung durch Mose. Wäre Mose dieser Verfasser, der uns die Geschichte Abraham's und Jakob's in so großer Ausführlichkeit vorführt, er hätte gewiß auch über die ihm weit näher liegende Zeit der vierhundert Jahre ägypt. Drangsal uns Genaueres berichtet; er würde auch über die große Lücke, welche zwischen dem zweiten und dem vierzigsten Jahre des Wüstenzugs klafft, nicht so hinweggeglitten sein, wie der Pentateuch dieses thut (vgl. 4 Mos. 13 mit Kap. 20, 20. 22; 33, 38; 5 Mos. 2, 14). Die Kehrseite dieser Eigenthümlichkeit ist der schleppende Gang, den die Erzählung nicht selten nimmt, sowie die mannichfachen Wiederholungen, die uns schon in den geschichtlichen Partien, ganz besonders aber in den gesetzlichen Abschnitten, begegnen (vgl. derartige Abschnitte in der von dem Unterzeichneten besorgten (8.) Ausgabe der „Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments" von de Wette [Berlin 1869], §. 177). Gänzlich unbegriffen stehen endlich, bei der Annahme mosaischer und somit einheitlicher Abfassung des Pentateuchs, die zahlreichen Wieder-

holungen und Doppelberichte da, welche die geschichtlichen ebenso wol wie die gesetzlichen Partien bieten. Wir weisen nur hin auf den doppelten Schöpfungsbericht (1 Mos. 1 und 2); auf den doppelten Sintflutbericht (1 Mos. 6—9); auf den doppelten Bericht über die Schließung eines Bundes mit Abraham (1 Mos. 15. 17); über die Verheißung der Geburt des Isaak (1 Mos. 17. 18); über die Wegnahme der Sarah (1 Mos. 12. 20); über die Entstehung der Namen Berseba (1 Mos. 21, 22—34; 26, 17—33), Bethel (1 Mos. 28, 19; 35, 7. 15), endlich Israel (1 Mos. 32, 29; 35, 10) u. s. w., wobei zudem nicht zu übersehen ist, daß diese Parallelberichte zum guten Theil in unlösbarem Widerspruch miteinander stehen. Dasselbe gilt von einer Reihe gesetzlicher Abschnitte, die einander völlig parallel laufen, ohne doch, bei aller Gleichartigkeit, von oft handgreiflichen Widersprüchen frei zu sein. Man vergleiche namentlich die Berichte und Vorschriften betreffend die großen Feste (2 Mos. 23, 14 fg.; 34, 18 fg.; 3 Mos. 23), ferner die Bestimmung über das Passah (2 Mos. 12, 1—14. 24—27), über das Sabbatsjahr (2 Mos. 23, 10 fg.; 3 Mos. 25, 2 fg. 18 fg.), über die Leibeigenschaft der Hebräer (2 Mos. 21, 2—6; 3 Mos. 25, 39—43); es gilt das Ausgeführte aber auch noch von vielen andern derartigen Schriften. Schließlich ist auch nicht zu übersehen, daß die Sprachfarbe der Bücher Mose durchaus nicht eine derartige ist, wie sie zu erwarten sein würde, wären dieselben als Ganzes in der mosaischen Zeit entstanden. Die uns in dem Pentateuch entgegentretende Sprach- und Ausdrucksweise ist vielmehr zum Theil eine solche, wie wir ihr noch in den letzten Zeiten vor dem Exil, und theilweise überhaupt erst um diese Zeit begegnen, während die Schriftsteller aus dem 8., 9. und 10., geschweige gar 11. Jahrh. alle diese sprachlichen Eigenthümlichkeiten nicht aufzeigen (vgl. die Nachweise bei de Wette-Schrader, a. a. O., §§. 184ᵉ, 192ᶜ).

Durch das Ausgeführte ist die Frage, ob der Pentateuch in der uns vorliegenden Gestalt, d. h. der ganze Pentateuch, ein Werk des Mose sei, als in negativem Sinne entschieden zu betrachten, wie solches denn dermalen auch von allen denen, die sich nicht gewaltsam eine Binde vor die Augen legen, einstimmig anerkannt wird.

Eine andere Frage ist aber die, ob nun nicht dennoch einzelne Theile, einzelne Abschnitte des Pentateuchs auf Mose oder die mosaische Zeit zurückzuführen seien? Diese müssen wir ebenso bestimmt bejahen, wie wir die erste glaubten verneinen zu müssen. Sicher ist vorab der Dekalog (2 Mos. 20; 5 Mos. 5) mosaischen Ursprungs, nur freilich nicht in der Fassung, in der er uns an den angezogenen Stellen dermalen vorliegt, d. h. mit den Zusätzen zu den einzelnen Geboten, welche wir an den betreffenden Stellen lesen. Diese Zusätze geben sich schon dadurch als später hinzugefügt zu erkennen, daß sie in den beiden uns überlieferten Recensionen des Zehngebots theilweise verschiedene sind und die Zusätze, namentlich die Begründung der Gebote in der einen Fassung denjenigen in der andern Redaction theilweise widersprechen (vgl. z. B. 2 Mos. 20, 11 mit 5 Mos. 5, 15). Einen weitern Grund gegen die Ursprünglichkeit gibt der Umstand an die Hand, daß diese Zusätze näher die Farbe der Darstellung und Anschauungsweise jedesmal desjenigen Verfassers an sich tragen, der den Dekalog in seiner Darstellung aufnahm, worüber wir aber erst weiter unten reden können. Abgesehen von diesen nachweisbaren Erweiterungen des ursprünglichen Zehngebots nun aber, kann gegen die Mosaicität des Dekalogs nichts Triftiges eingewendet werden, zumal das Fehlen desselben in der ältesten, dem Pentateuch zu Grunde liegenden Quelle bereits längst mit Recht daraus erklärt ist, daß dieser Verfasser nicht sowol auf Aufstellung der sittlichen und bürgerlichen Grundsätze, als vielmehr auf Darlegung der ceremonialen Gesetze sein Hauptaugenmerk gerichtet hatte. Es ist nun wol kaum zu bezweifeln, daß Mose auch noch andere Vorschriften gesetzlicher Art gab als die im Dekalog uns überlieferten, und gewiß gehen auch viele unter den ceremonialen Verordnungen auf ihn oder die mosaische Zeit zurück. Aber diese im einzelnen auszuscheiden und aufzuzeigen, will nicht gelingen. Die Kriterien, die man in dieser Hinsicht aufgestellt hat, sind nicht ausreichend und zuverlässig, und wenn man namentlich auf solche Verfügungen hingewiesen hat, die in der Form, in der sie vorliegen, den Aufenthalt des Volks im Lager und in der Wüste voraussetzen, so vergißt man, daß dieses ebenso wol Einkleidung seitens des Schriftstellers sein kann, der im übrigen vielleicht selbst (sei es mit Recht, sei es mit Unrecht) von der Ansicht ausging, daß die betreffenden, vermuthlich theilweise längst in Uebung befindlichen, Gesetze solche hohen Alters, theilweise mosaischer Abkunft seien. Was von etlichen Gesetzen, gilt auch von einigen Liedern, die uns im Pentateuch überliefert sind. Auch von solchen ist es theilweise höchst

wahrscheinlich, daß sie in die mosaische Zeit hinaufreichen, einige selbst auf den Aufenthalt Mose's selbst zurückgehen. Lieder wie das (4 Mos. 21, 14. 15) aus dem „Buch der Kriege Jahve's" mitgetheilte:

Waheb in Sufah und die Bäche des Arnon,
Und die Ergießung der Bäche, die sich hinziehet nach Ar zu,
Die sich lehnet an die Grenze Moabs,

oder wie das andere (4 Mos. 17, 18):

Steig' herauf, Brunnen! singet ihm entgegen!
Brunnen, den da Fürsten gruben,
Den die Edeln des Volkes höhleten
Mit dem Scepter und mit ihren Stäben!

sowie nicht minder das Siegeslied über die Eroberung Hesbons, der Stadt Sichons (4 Mos. 27—30), auch der Anfang, beziehungsweise Grundstock des Auszugsliedes (2 Mos. 15) tragen so durchaus den Stempel der Ursprünglichkeit an sich, daß man wenigstens ihre Entstehung in der mosaischen Zeit mit Zuversicht behaupten wird, wenn auch über den Antheil, den Mose selbst an ihrer Abfassung genommen, sich schwerlich etwas Bestimmtes wird aussagen lassen. Daß hinwiederum andere Lieder, welche im übrigen dem Mose zugeschrieben werden, als z. B. das sogenannte Lied Mose's (5 Mos. 32), sowie der Segen Mose's (5 Mos. 33), nicht von diesem verfaßt sein können, liegt bei den einen (so bei 5 Mos. 33) auf der Hand (vgl. V. 4), bei andern (so bei 5 Mos. 32) ergibt dieses sofort die nähere Betrachtung. Daß endlich auf Mose oder seine Zeitgenossen auch geschichtliche Abschnitte zurückzuführen sind, möchte für einzelne, wie das Stationenverzeichniß 4 Mos. 33, kaum zu beanstanden sein, wenn auch diese Abschnitte in der spätern Zeit (so gleich das namhaft gemachte) mehrfach auch Zusätze, sogenannte Interpolationen, erfahren haben. Bei der Zutheilung solcher Abschnitte an Mose bedarf es indeß ganz besonderer Behutsamkeit, und ist deshalb die Geneigtheit auch auf kritischer Seite, Abschnitte, wie den Bericht über die Stiftshütte (2 Mos. 25—31), dem Mose zuzuweisen, schwer zu billigen; in diesem Fall schon deshalb, weil die Farbe der Darstellung in diesem Abschnitt genau dieselbe ist, die uns in andern, sicher nicht dem Mose zuzuweisenden, entgegentritt. Wir halten überhaupt nicht mit dem Geständniß zurück, daß bezüglich der Frage, was wirklich der mosaischen Zeit zuzuweisen, was nicht, die Kritik noch sehr viel zu thun und noch lange nicht abgeschlossen hat.

II. Zwei Ergebnisse haben sich aus unserer bisherigen Betrachtung herausgeschält: 1) es liegt kein Grund vor, zu bezweifeln, daß der Pentateuch mosaische Bestandtheile enthalte; 2) es kann aber der ganze Pentateuch, in der Gestalt, in welcher er jetzt vorliegt, nicht ein Werk des Mose, auch nicht der mosaischen Zeit sein. So drängt sich uns die Frage auf: wie denn nun haben wir uns die Entstehung dieses Buchs zu denken, und wie erklären sich alle jene eigenthümlichen Erscheinungen, die wir im Vorhergehenden in Erörterung gezogen haben? Dieses führt uns über zu der Frage nach den Quellen des Pentateuchs und der Art ihrer Zusammenfügung.

Es war im J. 1753, als der franz. Arzt Astruc († in Paris im J. 1766) eine Schrift unter dem Titel Conjectures sur les mémoires dont il parait que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse in Brüssel erscheinen ließ, welche, die Frucht eines langjährigen Studiums des Pentateuchs (Astruc war, als er sie veröffentlichte, nahezu ein Siebziger), auf dem Gebiet der sogenannten Pentateuchkritik Epoche zu machen bestimmt war. In diesem Buch wies der Genannte auf die auffallende Erscheinung hin, daß die beiden Gottesnamen Elohim (Gott) und Jehova, d. i. Jahve (s. d.), abschnittsweise ganz regelmäßig miteinander wechselten, indem auf Abschnitte, in welchen, wie in 1 Mos. 1—2, 3; 5; 9, 1—10; 11, 10—32; 17 u. a., der Gottesname Elohim herrsche, solche folgten, in welchen uns ebenso constant der Name Jahve entgegentrete, wie 1 Mos. 2, 4—4, 26; 6, 1—8; 7, 1—5; 9, 18—27; 11, 1—9 u. a., eine Erscheinung, welche sich durch das ganze erste Buch Mose hindurch (genauer bis 2 Mos. 6, 2) nachweisen lasse. Astruc schloß aus diesem verschiedenen Gebrauch der Gottesnamen, ohne daß zu einem so constanten Wechsel irgendein innerer Grund ersichtlich wäre, auf eine Verschiedenheit von Verfassern, von welchen der eine sich mit Vorliebe des Gottesnamens Elohim, der andere des Namens Jahve bedient hätte. Danach nahm er zwei Hauptquellenschriften

oder Mémoires an, welche Mose (den er noch durchaus als Verfasser des Pentateuchs betrachtet) seiner Darstellung zum Grunde gelegt habe, indem er indeß daneben noch zehn andere Urkunden statuirte, aus denen ebenfalls Abschnitte in den Pentateuch aufgenommen seien. Seine Ansicht ward, abgesehen von Modificationen im einzelnen, in Deutschland von Eichhorn („Einleitung in das Alte Testament" [4. Ausg., Göttingen 1820—24], Bd. 3) adoptirt und von ihm auch für die übrigen Bücher des Pentateuchs durchgeführt. Von letzterm hat diese Ansicht von der Entstehung des Pentateuchs, an dessen mosaischer Abkunft übrigens auch Eichhorn noch nicht zweifelt (die oben erörterten, dieser Ansicht entgegenstehenden Stellen werden als spätere „Glosseme" ausgemerzt), den Namen „Urkundenhypothese" empfangen. Ihr huldigten auch David Ilgen, der Jenenser, und Hupfeld in Halle, welche beide, jener in seinen „Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs" (Halle 1798), dieser in seinen „Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung" (Berlin 1853), dieselbe für die Genesis und die ersten sechs Kapitel des Buches Exodus durchführten, sie gleichzeitig aber in dem wesentlichen Punkt modificirend, daß sie neben der Elohim- und der Jehovaurkunde noch eine dritte Quelle, die Schrift des zweiten oder jüngern Elohisten, annahmen, welche drei Schriften dann von einem vierten (bei Hupfeld dem „Redactor") zu unserer jetzigen Genesis zusammengearbeitet seien. Hupfeld wies dann zur Begründung seiner Ansicht besonders auch noch auf die Verschiedenheit in der ganzen Anschauung sowie in der Darstellung und Sprache hin, durch welche die durch den verschiedenen Gebrauch des Gottesnamens sich charakterisirenden Abschnitte kenntlich gemacht würden. Wie nun aber so die Urkundenhypothese durch Annahme noch einer weitern Schrift, derjenigen des Redactors, beweglicher zu machen versucht ward, ward sie auf der andern Seite (nachdem die, besonders durch Severin Vater in Halle und den rostocker Hartmann vertretene, Fragmentenhypothese bald in ihrer Unhaltbarkeit erkannt war) zu vereinfachen gesucht durch die sogenannte Ergänzungshypothese, als deren classische Vertreter Bleek und Tuch genannt zu werden verdienen (später adoptirte sie auch Stähelin). Nahm die Urkundenhypothese zwei oder mehrere selbständige Quellenschriften an, welche von einem dritten oder vierten, dem Redactor oder dem Verfasser der Genesis, durch Ineinanderschieben, beziehungsweise Ineinanderarbeiten zu unserer jetzigen Genesis und unserm jetzigen Pentateuch zusammengefügt wurden, so statuirten die Anhänger der Ergänzungshypothese nur eine größere zusammenhängende Urkunde, die Elohimurkunde oder die „Grundschrift", und ließen diese durch einen zweiten, den Ergänzer, von sich aus, theilweise durch Entlehnung von anderweitigen Abschnitten, erweitert, wie der Kunstausdruck war: „ergänzt", werden. Daher komme es, daß, während die der Elohimurkunde entnommenen Abschnitte der Genesis und des übrigen Pentateuchs engsten Zusammenhang und unverkennbaren Fortschritt der Erzählung bekundeten, die andersartigen Abschnitte jenes Buchs nicht einen gleich deutlichen Zusammenhang zu Tage treten ließen. Das Richtige an dieser Ansicht ist zweifellos die Erwägung, daß es füglich nicht denkbar ist, wie ein Verfasser sich lediglich darauf habe beschränken können, die vorgefundenen Quellenschriften einfach und ganz mechanisch, lediglich Abschnitte auslassend und einige wenige redactionelle Aenderungen vornehmend, ineinanderzuschieben, eine Annahme, deren Unhaltbarkeit schon aus einer Betrachtung der sonstigen im A. T. uns überkommenen historischen Schriften, insonderheit der Königsbücher und der Bücher der Chronik, auch der Bücher Esra-Nehemia sich ergibt. Aber befriedigen konnte auch diese Ansicht nicht, schon um des Umstandes willen, daß neben der „elohistischen" und „jahvistischen" noch eine dritte Art von Abschnitten sich aushob, die, wie sie nach Form und Inhalt von den genannten verschieden waren, so zugleich untereinander wiederum einen nähern Zusammenhang zu Tage treten ließen. So ward die Kritik mit Nothwendigkeit zu einem neuen Versuch, die Entstehung des Pentateuchs zu begreifen, geführt, dessen Wesen man als eine Verbindung der Urkunden- und der Ergänzungshypothese bezeichnen kann. In erster Linie ist hier Ewald zu nennen, welcher sich den Pentateuch (und das Buch Josua) durch die Arbeit verschiedener Verfasser in der Weise entstanden denkt, daß er annimmt, aus dem bereits auf ältere Quellen zurückgehenden und etwa der Elohimurkunde oder der sogenannten Grundschrift entsprechenden „Buch der Ursprünge" (dem namentlich ein „Buch der Bündnisse" zu Grunde gelegen) sowie aus den Schriften eines dritten und vierten Erzählers der biblischen Urgeschichte habe ein fünfter Erzähler im wesentlichen unsere vier ersten

Bücher des Pentateuchs sowie einzelne Abschnitte des fünften Buchs und des Buchs Josua zusammengearbeitet; später sei dann noch die rein künstlerische Behandlung aus der Feder des „Deuteronomikers“, also der Hauptstock des fünften Buchs Mose, hinzugekommen. Ihm reiht sich Knobel an, welcher die „elohistische Grundschrift“ von dem „Jehovisten“ überarbeitet und auf Grund zweier geschichtlicher Werke, des „Rechtsbuchs“ und des „Kriegsbuchs“, erweitert und später durch das Deuteronomium ergänzt sein läßt. Hierher ist auch Nöldeke zu rechnen, welcher als Grundlagen des Pentateuchs einerseits die Grundschrift, andererseits ein aus der Schrift des jüngern Elohisten und des Jahvisten zusammengearbeitetes Werk annimmt, welche beiden Schriften durch den Redactor der vier ersten Bücher des Pentateuchs zusammengestellt und später durch das Deuteronomium vergrößert wurden.

Im Princip in der gleichen Weise wie die zuletzt Genannten denkt sich die Entstehung des Pentateuchs (und des Buchs Josua) auch der Unterzeichnete, welcher seine Ansicht näher begründet und im einzelnen durchgeführt hat bei de Wette, a. a. O., §. 185—206.

Gehen wir nach dieser historischen Uebersicht über die Entwickelung der Pentateuchkritik in ihren Hauptmomenten zur Darstellung der wichtigsten Punkte über, auf welche sich die besprochenen Quellenscheidungen, und die unserige insbesondere, stützen.

Zunächst springt zwischen gewissen Abschnitten der Genesis und der übrigen Bücher des Pentateuchs deutlich ein ganz verschiedener Sprachgebrauch in die Augen. Neben Abschnitten, die (wie 1 Mos. 1—2, 4; 5 [mit Ausnahme von V. 29]; 6, 9—22; 7, 6—9. 11. 13—16. 18—22; 8, 1. 2^a. 3^b—5. 13^a. 14—19; 9, 1—17. 28 fg.; 11, 10—32 u. a.) constant Gott als Elohim bezeichnen, finden sich solche, welche ebenso constant des Gottesnamens Jahve oder Jahve-Elohim sich bedienen (wie 1 Mos. 2, 4^b—3; 4; 5, 29; 6, 1—4. 5—8; 7, 1—5. 10. 12. 16^b. 17. 23; 8, 2^b—3^a. 6—12. 13^b. 20—22; 9, 18—27; 10, 8—19; 11, 1—9 u. a.). Dieselben Abschnitte aber, die so durch den verschiedenen Gebrauch der Gottesnamen sich charakterisiren, zeigen auch sonst einen ganz eigenthümlichen Sprachgebrauch. Während die elohistischen Abschnitte Mesopotamien als „Ebene Arams“ benennen (1 Mos. 25, 20; 28, 2; 31, 18 u. a.), bezeichnen die jahvistischen Abschnitte dasselbe Land als „das Aram der beiden Ströme“, d. i. Euphrat und Tigris (1 Mos. 24, 10); während ferner die elohistischen Abschnitte den Geschlechtsunterschied durch die Formel „männlich“ und „weiblich“ ausdrücken (1 Mos. 1, 27; 5, 2; 6, 19; 7, 16), drücken die jahvistischen Abschnitte dasselbe aus durch „ein Männlein und sein Weiblein“ (1 Mos. 7, 2); während weiter die elohistischen Abschnitte ständig von der „Erde“ reden sowie von „Thieren der Erde“ (1 Mos. 1. 5 u. a.), sprechen die jahvistischen Abschnitte von dem „Erdboden“ (1 Mos. 2, 6; 4, 14; 6, 1 u. a.) und den „Thieren des Feldes“ (1 Mos. 2, 19; 3, 1). Ebenso charakterisiren sich die elohistischen Abschnitte durch den Gebrauch der Formeln „fruchtbar sein und sich mehren“ (1 Mos. 1, 22. 28; 8, 17; 9, 1. 7; 17, 20; 28, 3; 35, 11; 47, 27; 48, 4), „nach ihrer Art“ (1 Mos. 1, 11. 12. 21; 6, 20; 7, 14), „an demselbigen Tage“ (1 Mos. 7, 13; 17, 23. 26), „einen Bund aufrichten“ (1 Mos. 6, 18; 9, 8. 11. 12; 17, 2) u. s. w.; wiederum die jahvistischen Abschnitte durch den ebenso constanten Gebrauch von Redeweisen, wie „Liebe und Treue“ (1 Mos. 24, 27. 49; 32, 11), „wie die Sterne des Himmels“ (1 Mos. 22, 17; 26, 4), „auf (von) der Oberfläche des ganzen Erdbodens“ (1 Mos. 4, 14; 6, 1. 7 u. a.), „einen Bund schließen“ (1 Mos. 15, 18; 26, 28) u. s. w. Hand in Hand mit diesem verschiedenen sprachlichen Colorit geht auch eine unverkennbare Differenz im Stil und in der ganzen Darstellungsweise. Ist die Darstellung der elohistischen Abschnitte breit, gemessen, umständlich, reich an Wiederholungen, so zeichnen sich dagegen die jahvistischen Abschnitte aus durch eine weit gewandtere, dabei lebhaftere und anschaulichere Schilderung, bei welcher namentlich auch geflissentlich kleine Nebenzüge mit beigezogen werden, während der Elohist sich seinerseits auf die Hervorhebung der großen Hauptsachen beschränkt und trotz seiner Breite nur bei ganz besondern Veranlassungen, etwa, wenn er von einer Bundschließung zu berichten hat, ausführlicher in der Darstellung wird. Dieselbe Differenz tritt uns auch bezüglich der ganzen Anschauung entgegen, durch welche sich die beiden Arten von Abschnitten charakterisiren. Gebraucht der Elohist in der Patriarchengeschichte bis auf Mose nur die Gottesnamen Elohim und El-Schaddai, dieses ausgesprochenermaßen (2 Mos. 6, 2) lediglich deshalb, weil er von der Ansicht ausging, daß Gott erst dem Mose als Jahve sich offenbart habe, so gebraucht der Jahvist den Gottesnamen Jahve

schon in der Urzeit, läßt er schon Eva diesen heiligen und specifisch israelitischen Namen in den Mund nehmen (1 Mos. 4, 1. 2). Kennt ferner der Elohist in der Urzeit weder Opfer noch Altäre (erst durch Mose wird die Institution des Opfers eingeführt), so läßt der Jahvist schon Kain und Abel ganz unbedenklich Opfer darbringen (1 Mos. 4), hat nach ihm schon zur Patriarchenzeit eine Anrufung, also ein Cultus Jahve's stattgefunden (1 Mos. 13, 4). Wie in diesem Fall, so charakterisirt sich auch sonst die Darstellung des Elohisten durch scharfe Sonderung des zeitlich Differenten, womit zusammenhängt seine Genauigkeit in den Daten, mit Einem Wort, seine annalistische Darstellungsweise. Diese Eigenthümlichkeit beherrscht so durchaus seine ganze Darstellung, daß man ihn gewiß nicht unpassend geradezu als den „annalistischen" Erzähler von den beiden andern unterscheiden kann. Läßt ferner der Elohist die Verheißung den Menschen wesentlich unter der Form des Segens zutheil werden (1 Mos. 1, 28 fg.; 9, 1; 28, 3) oder aber unter der andern des Bundes (1 Mos. 6, 18; 9, 9 fg.), so werden bei dem Jahvisten die Verheißungen dem Menschen ohne diese Formen zutheil (1 Mos. 13, 14—17) oder in der Form der Vision (1 Mos. 15, 1). Dabei erscheint die Theologie und Anthropologie, auch Mythologie, bei dem Jahvisten weit ausgebildeter als bei dem Elohisten. Der Jahvist speculirt über den Ursprung des Bösen in der Welt (1 Mos. 3, 1 fg.), über die Stellung von Weib und Mann zueinander (1 Mos. 2, 24 fg.), über das Unvollkommene und die Mühsal des menschlichen Daseins (1 Mos. 3, 16. 17), über die Verderbtheit der menschlichen Natur (1 Mos. 6, 5—8) und deren besondere Ursachen (1 Mos. 6, 1—4), über die Ursachen der Sprachverschiedenheit auf Erden (1 Mos. 11, 1—9). Er ist bekannt mit einer eigenthümlichen Engelsage (1 Mos. 6, 1—4), mit der nur bei ihm sich findenden Paradiessage (1 Mos. 2, 3), welche offenbar auf oberasiat. Ursprung zurückweist. Auch sonst zeigt er sich gerade mit oberasiat. Sagen und Vorstellungen wohl vertraut. Er kennt die Sage vom Thurmbau zu Babel (1 Mos. 11, 1—4), von Nimrod, dem babylonischen Herrscher, dem Erbauer Ninives (1 Mos. 10, 8—12) u. s. w. Bei ihm findet sich auch die dem Elohisten ganz unbekannte Vorstellung von einem Engel Gottes, bei ihm näher dem Engel Jahve's (1 Mos. 16, 7 fg.; 18, 7 fg.). Durchweg endlich hat seine Darstellung im Gegensatz zu derjenigen des annalistischen Erzählers einen prophetischen Charakter: die großen prophetischen Wahrheiten in seiner Geschichtsdarstellung zum Ausdruck zu bringen, dieselben in ihrer Wahrheit an der Hand der Geschichte aufzuzeigen, ist der Zweck seiner ganzen Darstellung. Wir nennen ihn deshalb den prophetischen Erzähler. Das Wichtige nun aber ist, daß mit diesen mehr formellen Eigenthümlichkeiten der betreffenden Abschnitte auch eine ganz durchgreifende inhaltliche Verschiedenheit Hand in Hand geht. Genau dieselben Abschnitte nämlich, von denen wir oben redeten als solchen, die bei einheitlicher Abfassung des Pentateuchs ganz unbegreifliche Discrepanzen des Inhalts zu Tage treten ließen, charakterisiren sich auch durch die vorhin aufgeführten formellen Eigenthümlichkeiten. So herrscht in der einen der beiden Schöpfungsgeschichten (1 Mos. 1—2, 4) durchaus der Gottesname Elohim, in der andern (1 Mos. 2, 5—25) durchaus der Gottesname Jahve-Elohim; so zeichnet sich der eine Sintflutbericht durch den Gottesnamen Elohim, der andere durch den Gottesnamen Jahve aus. Dasselbe ergibt sich aus einer Vergleichung von 1 Mos. 4 und 5; von Kap. 15 und 17; von Kap. 27, 1—45 und 27, 46—28, 1—9 u. a. Auch alle die übrigen formellen Eigenthümlichkeiten fallen zusammen mit der oben besprochenen inhaltlichen Discrepanz, eine Thatsache, welche lediglich bei der Annahme zu begreifen ist, daß die gleicherweise formell verschiedenen und inhaltlich im theilweisen Widerspruch miteinander befindlichen Abschnitte auch ihrem Ursprung nach verschieden sind, d. h. von verschiedenen Verfassern herrühren. Es kann nun aber gar nicht länger mehr in Zweifel gezogen werden, daß noch eine dritte Gruppe von Abschnitten im Pentateuch uns entgegentritt, welche sich ebenfalls für die Urzeit durch den überwiegenden Gebrauch des Gottesnamens Elohim auszeichnen, doch aber von den vorhin charakterisirten elohistischen Abschnitten wiederum auf das unverkennbarste sich abheben. Die Standardkapitel dieser andersartigen elohistischen Abschnitte sind im 1. Buch Mose das 20. (näher V. 1—17) und das 21. (näher V. 6—32). Außerdem sind dahin zu rechnen Kap. 22, 1—13. 19 (Versuchung Abraham's); Kap. 26, 32. 33ᵃ (Benennung Berseba's); Kap. 28, 11. 12. 17. 18. 20—22 (Gott erscheint Jakob im Traum auf seiner Reise nach Mesopotamien) sowie vieles aus der spätern Patriarchen- und Mose-Geschichte, doch auch schon

aus der frühern Zeit die Völkertafel Kap. 10 (mit Ausnahme des kleinen Abschnitts V. 8—12, der sich im Ganzen des Kapitels deutlich als ein fremdes Einschiebsel, genau wie Kap. 5, 29, zu erkennen gibt, und andern [jahvistischen] Glossen), sowie Kap. 14 (Zug der transjordanischen Könige).

Alle diese, durch den überwiegenden Gebrauch des Gottesnamens Elohim gekennzeichneten Abschnitte zeigen einen ganz charakteristischen Sprachgebrauch, der, so sehr er in manchen Stücken mit demjenigen des Jahvisten zusammentrifft, doch wieder von diesem auf das unverkennbarste sich abhebt, namentlich durch die Wahl der Präposition „um" — „willen" (1 Mos. 21, 11. 25; 26, 32), durch die Redensarten „auf den Knien jemandes gebären" (1 Mos. 30, 3; 50, 23), „Liebe erweisen" (1 Mos. 20, 13; 21, 23) u. s. w. Ihr Verfasser redet beständig statt von einem Engel Jahve's vielmehr von einem Engel Gottes (1 Mos. 21, 17; 28, 12), liebt die Offenbarungen Gottes im Traum (1 Mos. 20, 3; 31, 11. 12; 46, 2), weist ganz besonders gern auf das Verhältniß Israels zu den heidnischen Völkern hin (1 Mos. 14; 21, 22 fg.; 31, 44 fg.; 4 Mos. 22—24) sowie auf Gott als die Spitze der altest. Theokratie und das Wesen derselben überhaupt (2 Mos. 19, 5. 6. 20—25; 4 Mos. 12; 23, 21; Jos. 5, 13—15): wir nennen ihn deshalb den „theokratischen" Erzähler; er zeichnet sich dazu im allgemeinen durch eine erhabene, würdige Sprache und Rede aus. Lediglich bei dieser Annahme erklärt sich der Umstand, daß mehrere der so beschaffenen Abschnitte mit den Abschnitten sei es des ersten Elohisten, sei es des Jahvisten in Widerstreit treten, wie z. B. 1 Mos. 21, 6—21 (elohistisch) mit Kap. 16, 4—14 (jahvistisch); beide erzählen die Austreibung der Hagar.

Ueber diese Thatsache, daß uns im Pentateuch (abgesehen vom Deuteronomium) jedenfalls drei Hauptgruppen von Abschnitten entgegentreten, besteht (das mögen sich die hartnäckigen Vertheidiger der Mosaicität und Einheit des Pentateuchs gesagt sein lassen) unter den Vertretern der Pentateuchkritik dermalen keine Meinungsverschiedenheit mehr. Lediglich darüber, ob diesen Schriften (wie Ewald annimmt) nicht bereits andere zusammenfassende Darstellungen vorausgegangen, sowie darüber, wie im einzelnen die Grenzen der Gebiete dieser verschiedenen Verfasser festzustellen seien, endlich darüber, wie man sich näher die Art der Zusammenfügung dieser verschiedenen Quellen zu einem einheitlichen Ganzen zu denken habe, waltet noch Meinungsverschiedenheit ob, was nur demjenigen verwunderlich vorkommen kann, der sich sein Lebtag mit derartigen Fragen niemals befaßt hat. Und doch ist selbst bezüglich dieser Punkte theilweise bereits eine Uebereinstimmung erzielt, welche jede billige Erwartung befriedigen dürfte. Es gilt das vor allem von der Ausscheidung der der Grundschrift oder der ältern elohistischen Urkunde zuzuweisenden Abschnitte des Pentateuchs. Wer bezüglich dieser die Resultate Nöldeke's und des Unterzeichneten vergleicht, wird freilich noch auf Differenzen bezüglich besonderer schwieriger Stellen stoßen; er wird aber gleichzeitig finden, daß diese Differenzen ganz untergeordneter Art sind gegenüber der Uebereinstimmung in den großen Hauptsachen und in der weit überwiegenden Anzahl der bezüglichen Abschnitte. Die Frage der elohistischen Grundschrift oder, wie wir sie nennen, der Schrift des „annalistischen Erzählers" ist endgültig entschieden. Um was der Kampf dermalen entbrannt ist, ist die Frage nach dem Verhältniß der beiden andersartigen Abschnitte zueinander und zu dem Ganzen des Pentateuchs (mit Ausschluß des Deuteronomiums). Diese Frage war (abgesehen von Ewald) für den gesammten Pentateuch (und nur derjenige, der den ganzen Pentateuch in Betracht zieht, kann eine befriedigende Lösung zu finden hoffen) lediglich durch Knobel näher in Angriff genommen und zu beantworten gesucht, jedoch in einer Weise, die wir noch nicht als allen uns entgegentretenden Erscheinungen gerecht werdend bezeichnen können, weshalb wir sie zum Gegenstand erneuter Untersuchung machten. Ehe wir aber zu einer Darstellung unserer Ergebnisse uns wenden, suchen wir zuvörderst die Vorfrage zu beantworten, bis wie weit denn überall die betreffenden verschiedenen schriftstellerischen Hände sich aufzeigen lassen?

Es liegt nahe, zu vermuthen, daß das Ende dieser verschiedenen Darstellungen auch mit dem Ende des Pentateuchs zusammenfalle. Lange Zeit ist dieses auch die Ansicht der Gelehrten gewesen. Allein bei schärferer Betrachtung kann es gar keinem Zweifel unterliegen, daß uns die verschiedenen Hände, die uns im Pentateuch begegnen, über diesen hinaus auch noch im Buch Josua entgegentreten. Abschnitte wie Jos. 4, 15—17. 19; 9, 15[b]. 17—22; 13, 15—33; 14, 1—5 u. a. tragen durchaus den Charakter der Abschnitte

des Annalisten, welche sich im Pentateuch finden, an sich; Abschnitte wie Jos. 2; 3, 7—17; 4, 1ᵃ. 4—7. 14. 18. 20—24; 5, 1—8. 13—15 u. a. zeigen alle Eigenthümlichkeiten der Abschnitte des theokratischen Erzählers; Abschnitte endlich wie Jos. 1, 1. 2. 10—16; 3, 2—6; 4, 1ᵇ—3. 8—13; 5, 9; 6 u. a. alle Eigenthümlichkeiten der Abschnitte des prophetischen Erzählers im Pentateuch. Daß somit die Verfasser des Pentateuchs auch diejenigen des Buchs Josua waren, ist ausgemacht. Ueber das Buch Josua hinab läßt sich nun aber die eine der im Pentateuch aufgezeigten schriftstellerischen Hände, diejenige nämlich des ältern Elohisten oder des annalistischen Erzählers, nicht verfolgen; Jos. 24, 30. 33 sind die letzten Stellen, wo uns diese Hand begegnet. Aehnlich, meinte man nun, verhalte es sich auch mit den beiden andern Verfassern. Allein dem ist nicht so. Auch noch in den spätern historischen Büchern, im Richterbuch, in den Büchern Samuel's, endlich bis 1 Kön. 10 lassen sich auch die beiden andern schriftstellerischen Hände des Pentateuchs aufzeigen. Von da an aber verliert sich jede Spur auch des jüngern Elohisten und des Jahvisten (vgl. de Wette-Schrader, a. a. O., §. 209, 210, 216, 220). Hiernach kann es keinem Zweifel unterliegen, der ältere Elohist oder der annalistische Erzähler wollte lediglich die Ur- und Vorgeschichte Israels bis zur Gründung der Theokratie und Besitznahme des heiligen Landes zur Darstellung bringen, so schließt denn sein Werk folgerecht mit einer Notiz über Josua's (und Eleazar's) Tod und Begräbniß (Jos. 24, 29ᵇ. 30. 33). Die andern beiden Verfasser großer zusammenhängender Darstellungen wollten eine israelitische Universalgeschichte bis auf Salomo schreiben, von welcher die Patriarchen- und Mosegeschichte lediglich den ersten Theil bildeten. Während demnach das Geschichtswerk des ältern Elohisten in der Darstellung der sinaitischen Gesetzgebung und der Vertheilung des eroberten Landes gipfelte, gipfeln diese Darstellungen in dem Bericht über die Gründung des Königthums und die erste Königszeit, wie man sieht, eine durchgreifende Verschiedenheit.

Welches war nun aber das Verhältniß dieser drei verschiedenen Darstellungen zunächst innerhalb des Pentateuchs und Josuabuchs selbst, d. h. wie haben wir uns die Art und Weise zu denken, wie diese verschiedenartigen Bestandtheile zu einem Ganzen zusammengefügt wurden? Mit Hupfeld etwa so, daß die dem annalistischen, theokratischen und prophetischen Erzähler zuzuweisenden Bestandtheile des Pentateuchs u. s. w. ursprünglich je besonders als selbständige Schriften vorhanden waren, beziehungsweise solchen selbständigen Schriften entnommen wurden, und zwar von einem vierten, dem Redactor, der sie, mit wunderbarer Geschicklichkeit, ineinanderschob und zu einem einheitlichen Ganzen zusammenstellte? Oder aber lag diesem lediglich das Werk des ältern Elohisten, die sogenannte Grundschrift, als ein selbständiges Werk, das Werk des theokratischen Erzählers aber mit demjenigen des prophetischen bereits verarbeitet, vor, wie Nöldeke die Sache ansieht? Oder endlich, ist der eine der drei Erzähler, der prophetische, zugleich auch der Verfasser des Pentateuchs, der die beiden andern Darstellungen des Annalisten und des theokratischen Erzählers zu einem Ganzen verarbeitete, nicht ohne von sich aus vieles hinzuzufügen? Uns hat, nachdem wir von den einleitenden Kapiteln der Genesis weg unsern Blick auf das Ganze des Pentateuchs gerichtet hatten, lediglich die letztere Vorstellung sich als diejenige erwiesen, welche allen, uns im Pentateuch und im Buch Josua (wie nicht minder im Richterbuch und in den Büchern Samuel's und der Könige) entgegentretenden Erscheinungen gerecht werde. Schon an sich (und das gilt gegen die beiden andern vorher angeführten Anschauungen gleicherweise) ist es nicht zu begreifen, wie ein Schriftsteller durch das blose Ineinanderschieben von zwei oder gar drei unabhängig voneinander niedergeschriebenen Berichten, lediglich unter Vornahme ganz unbedeutender redactioneller Aenderungen, ein so wohl zusammenhängendes Ganze, wie das denn doch nun einmal der Pentateuch ist, und eine so geordnet fortschreitende Erzählung habe zu Stande bringen können. Kaum irgendwo wird man aus der gesammten Literatur aller Zeiten ein Analogon beibringen können, und gerade die hebr. Literatur selbst zeigt in der Chronik und in den Königsbüchern, daß sich die hebr. Geschichtschreiber, auch die Compilatoren, mitnichten auf eine blos objective Zusammenstellung der verschiedenen vorgefundenen Berichte beschränkten. Wohl nehmen sie unzähligemal ganze, vorgefundene Abschnitte in ihre Werke auf, niemals aber dieses, ohne von sich aus, sozusagen, den Kitt hinzuzuthun, um so einen festen, einheitlichen Bau aufzuführen. Gerade diese Erwägung ließ den Unterzeichneten schon vor Jahren die Vermuthung aufstellen, daß der Redactor bei der

Zusammenstellung seiner Berichte möchte freier verfahren sein und von sich aus vieles möchte hinzugethan haben. Was er aber damals dem Redactor glaubte zuweisen zu sollen, hat sich bei schärferer Betrachtung als durchaus von derselben Hand herrührend herausgestellt, wie die Abschnitte des prophetischen Erzählers. Eine von derjenigen dieses prophetischen Erzählers verschiedene, redigirende Hand läßt sich (vom Deuteronomiker natürlich abgesehen) im ganzen Pentateuch und im Buch Josua nicht aufzeigen. Diese eine Thatsache richtet die Annahme eines besondern, von den besprochenen drei Erzählern verschiedenen Redactors. Nun läßt sich aber weiter (und das drückt das Siegel auf unsere Argumentation) auf das klarste nachweisen, daß der prophetische Erzähler die beiden andern Berichte, und zwar nicht blos diejenigen des theokratischen, sondern auch diejenigen des annalistischen Erzählers bei der Niederschrift der von ihm herrührenden Abschnitte vor Augen hatte. Wir bringen nur einige Belege bei. In 1 Mos. 15, 7 nimmt Jahve in einem anerkannt dem prophetischen Erzähler zuzuweisenden Abschnitt auf die Auswanderung Abraham's aus Ur-Kasdim Bezug. Nun aber hat uns der prophetische Erzähler von einer solchen Auswanderung aus dem genannten Ort vorher gar nichts berichtet. Es ist lediglich der annalistische Erzähler, bei welchem hiervon (1 Mos. 11, 28) zu lesen. Auf diese Stelle blickt somit der prophetische Erzähler (1 Mos. 15, 7) zurück; derselbe hatte also die Schrift des Annalisten bereits vor sich liegen. Ein ebenso schlagendes Beispiel liefert uns der Dekalog in seinen Erweiterungen, welche, soweit sie sich in der Redaction im Buch Exodus finden, (wie jetzt fast allgemein anerkannt ist) auf den prophetischen Erzähler zurückzuführen sind. In derselben (2 Mos. 20, 11) wird ganz ausdrücklich auf die Schöpfung der Welt in sechs, beziehentlich sieben Tagen Bezug genommen, d. h. auf denjenigen Schöpfungsbericht, welchen wir (1 Mos. 1, 1—2, 4a) bei dem Annalisten lesen. In dem großen historischen Rückblick Josua's endlich (Kap. 24), welcher sicher aus der Feder des prophetischen Erzählers stammt, ist V. 6 und 7 von der Versenkung von „Wagen und Reitern“ beim Durchzug durch das Rothe Meer in einer Weise die Rede, wie sich über dieses Ereigniß lediglich der annalistische Erzähler (2 Mos. 14, 9. 28) ausdrückt (andere Beispiele bei de Wette-Schrader, a. a. O., §. 202, Note a). Genau das Gleiche gilt aber von demselben prophetischen Erzähler in Bezug auf die Abschnitte des theokratischen Berichterstatters. Ganz evident ist dieses bei solchen prophetischen Ausblicken, wie wir sie mitten in einfachen theokratischen Berichten, z. B. 1 Mos. 22, 15—18; 28, 13—16; 31, 48—50; 32, 10—13 u. a., antreffen; nicht minder bei reinen Glossen, wie 1 Mos. 10, 8—12; 20, 18; 21, 33 fg. u. a. Es ist mir ganz unbegreiflich, wie man sich hat einreden können, daß diese jemals in einem andern Zusammenhang gestanden hätten, als in dem, in welchem sie jetzt stehen; nehmen sie ja doch auf die betreffenden theokratischen Abschnitte ganz ausdrücklich Rücksicht und haben sie doch lediglich in diesem Zusammenhang Sinn und Verstand! Auch hier wieder ist die große Abschiedsrede Josua's (Kap. 24) die Probe auf das Exempel. Genau wie auf Darstellungen des annalistischen Erzählers blickt diese zurück auch auf solche des theokratischen Erzählers. So Jos. 24, 7, in dem „sie schrien zu Jahve“, genau wie das „und es schrien die Kinder Israel zu Jahve“ in dem theokratischen Bericht über den Durchzug durch das Rothe Meer (2 Mos. 14, 11); so weiter Jos. 24, 9. 10 auf die in der Schrift des theokratischen Erzählers gestandenen Abschnitte über Bileam (4 Mos. 22—24); so ferner Jos. 24, 12b (zwei Könige der Amoriter) auf 4 Mos. 21, 21. 33; so endlich Jos. 24, 12c („nicht mit deinem Schwert und nicht mit deinem Bogen“) auf die gleiche Stelle in 1 Mos. 48, 22. Die Beispiele werden genügen (weitere a. a. O.). Es kann danach keinem Zweifel unterworfen sein, daß dem prophetischen Erzähler sowol die Schrift des annalistischen als diejenige des theokratischen Erzählers vorlag; wenn dem aber so, so kann, da von irgendeiner andern redigirenden Hand keine Spur sich aufzeigen läßt, dieser prophetische Erzähler auch nur der Verfasser des Pentateuchs sammt dem Buch Josua sein (abgesehen selbstverständlich immer vom Deuteronomiker). Derselbe verfaßte seine Darstellung auf Grund der ihm vorliegenden Berichte des annalistischen und des theokratischen Erzählers, begnügte sich aber nichts weniger als damit, die Berichte jener beiden Erzähler musivisch ineinanderzuschieben. In freier Weise vielmehr und ganz in Analogie mit den Verfassern der Chronik und der Bücher der Könige verarbeitete er sie ineinander zu einem neuen einheitlichen Ganzen unter selbständiger Einschaltung vieler Abschnitte. Auf einen solchen Schriftsteller ist aber selbstverständlich nicht der Name eines „Redactors“, als vielmehr lediglich derjenige eines

„Verfassers" anwendbar. Demgemäß reden denn auch wir hinfort nur von dem „Verfasser" des Pentateuchs und des Buchs Josua nach seinem ältern Hauptstock. Man erkennt aber zugleich, wie bei dieser Ansicht das Berechtigte sowol der ältern Urkunden- wie der Ergänzungshypothese zu seinem Recht kommt. Die durchgeführte Ansicht ist eben eine Verbindung beider.

Die Vollendung des Werks des prophetischen Erzählers bezeichnet die erste Hauptetappe der Geschichte des Pentateuchs. Machen wir deshalb hier einen Augenblick halt, um auch die Fragen nach Alter und Verfasser der einzelnen Quellenschriften und des Pentateuchs (sammt Josua), nämlich seinem Grundstock nach, in Kürze zu beantworten. Nach hergebrachter Annahme ist die älteste der drei besprochenen Schriften die des annalistischen Erzählers, die elohistische Grundschrift. An dieser Meinung hat man auch festzuhalten. Allerdings hat man wol neuerdings diese Schrift gerade umgekehrt zu der jüngsten machen wollen, dazu veranlaßt durch den Umstand, daß dieselbe in ihrem mittlern Theil, dem 3. Buch Mose, eine Reihe von Gesetzen enthält, welche man theilweise für sehr jung, selbst für nachexilisch hielt. Allein, was wiederum zu dieser Ansicht veranlaßte, daß nämlich ein guter Theil der im Pentateuch gegebenen Vorschriften und Gesetze (z. B. über das Sabbatjahr, über das Jobeljahr u. s. w.) niemals eingeführt gewesen sei, was bei mosaischer oder überhaupt früherer Abfassung dieser Schrift unbegreiflich wäre, ließe sich ebenso sehr auch gegen die nachexilische Abfassung geltend machen; auch in der Zeit nach dem Exil sind diese Vorschriften niemals befolgt worden. Die Wirklichkeit ist eben hinter der Idee, hinter den theokratischen Postulaten einfach zurückgeblieben. Daß nun aber andererseits schon im 9. und 8. Jahrh. massenweise geschriebene Gesetze vorhanden waren und umliefen, gewiß unter ihnen auch unsere pentateuchischen, ersehen wir aus der denkwürdigen Stelle im Buch Hosea (Kap. 8, 12): „Ich (Gott) schrieb ihm (dem Volk) zu Zehntausend meine Gesetze; aber für nichts werden sie geachtet." Man sieht, wie sachlich nicht der geringste Grund vorliegt, mit der „Grundschrift" in die spätere Zeit hinabzugehen. Es leidet aber weiter nicht den geringsten Zweifel, daß der Annalist unter den drei ältern pentateuchischen Erzählern selbst wieder der älteste ist. Schon das oben dargelegte kritische Verhältniß, der Umstand nämlich, daß der prophetische Erzähler die Darstellung des Annalisten bereits benutzte, führt auf diese Anschauung; zudem benutzten schon Hosea und Amos unsere Schrift (vgl. Hos. 2, 5ᵇ mit 1 Mos. 35, 9—15; Am. 2, 7 mit 3 Mos. 20, 3; 22, 2. 32; Am. 7, 4 mit 1 Mos. 7, 11). Dasselbe ergibt sich noch bestimmter aus dem Inhalt, in erster Linie aus der Voraussetzung des Königthums in Israel (1 Mos. 36, 31; vgl. 1 Mos. 17, 6; 35, 11) einerseits, der Benennung Jerusalems noch als „Jebus" (Jos. 15, 8; 18, 16. 28) sowie der Unbekanntschaft des Verfassers mit einem Tempel zu Jerusalem andererseits. Wir werden durch beides in die Zeit der siebenjährigen Herrschaft David's zu Hebron (1 Mos. 23, 2. 19; 35, 27; Jos. 15, 13 u. a.) geführt, in die Zeit noch vor der Eroberung Jerusalems (2 Sam. 5, 6). Der Verfasser, zweifellos ein Priester oder Aaronide, war aller Wahrscheinlichkeit im Gebiet des Stammes Juda seßhaft.

Auch die Schrift des theokratischen Erzählers ist noch eine verhältnißmäßig alte. Auch sie lag bereits dem Hosea vor (vgl. Hos. 12, 5ᵃ mit 1 Mos. 32, 29; Hos. 11, 8 mit 1 Mos. 14, 2). Da ihm aber die Siege Saul's über die Amalekiter und David's über die Moabiter und Edomiter bereits der Vergangenheit angehören (4 Mos. 24, 7. 17 fg.), er auch schon das erst seit Salomo ins Licht der Geschichte tretende Land Ophir (1 Mos. 10, 29) kennt, bereits ein „Haus Jahve's", d. i. einen Tempel, erwähnt (2 Mos. 34, 26), der jährlichen dreimaligen Wallfahrten nach dem Heiligthum gedenkt (vgl. 2 Mos. 34, 23 mit 1 Kön. 9, 25; 2 Chron. 8, 13; 1 Kön. 12, 27 fg. 32 fg.), endlich schon des Nachdrücklichsten gegen den Götzendienst eifert (2 Mos. 34, 14 fg.), so werden wir mit demselben jedenfalls bis in, vermuthlich aber noch über die Zeit Salomo's hinabzugehen haben; da aber die Trennung des Reichs noch als eine frische Wunde empfunden wird (5 Mos. 33, 7; der sogenannte Segen Mose's wie nicht minder das Bileamstück [4 Mos. 22—24, mit Ausnahme von Kap. 22, 22—35] stammen aus der Feder dieses Erzählers), so dürfen wir nicht allzu weit nach der Trennung des Reichs hinabgehen, werden die Conception der Schrift des theokratischen Erzählers demnach in die J. 970—950 zu setzen haben. Wir haben den Verfasser, namentlich wegen der wiederholten Rücksichtnahme auf nordisraelitische Oertlichkeiten (Ebal, Jos. 8, 30; Karmel, 5 Mos. 33, 19; Bethel, 1 Mos. 28, 22),

für einen Nordisraeliten, vermuthlich für einen Angehörigen des Stammes Ephraim, zu halten (5 Mos. 33, 8—11). Er ist es übrigens auch, welcher uns unter andern poetischen Stücken den sogenannten Segen Jakob's (1 Mos. 49) erhalten hat, dessen Entstehung noch in die Richterzeit fällt (s. den Nachweis bei de Wette-Schrader, a. a. O., §. 187, Anm. 54 vgl. mit §. 205, Anm. g).

Wiederum, und zwar beträchtlich, weiter hinab weist uns der eigentliche Verfasser des Pentateuchs seinem ältern Grundstock nach. Ihm ist schon der Wiederaufbau Jerichos zur Zeit Ahab's (1 Kön. 16, 34), also im J. 900, bekannt (Jos. 6, 26), nicht minder (1 Kön. 27, 40; 25, 23) die Losreißung der Edomiter unter Joram (2 Kön. 8, 20. 22), wie weiter er auch mit Joel's Schrift vertraut sich zeigt (2 Mos. 34, 6; 4 Mos. 14, 18). Dennoch darf man über das J. 800 nicht hinabgehen, da wiederum Amos und Hosea auf seine Darstellung Rücksicht nehmen (vgl. Am. 1, 11 mit 1 Mos. 27, 40; Am. 4, 11 mit 1 Mos. 19, 25. 29; Hos. 12, 4 mit 1 Mos. 25, 26; Hos. 12, 5 mit 1 Mos. 32, 29; 35, 9 fg.). Damit steht auch nicht im Widerspruch, daß der Verfasser bereits Ninives und Assyriens Erwähnung thut (1 Mos. 10, 8 fg.; 4 Mos. 24, 22. 24); denn wir wissen jetzt aus den Keilinschriften (s. Keilschrift), daß Israel schon sehr früh mit den Assyrern in Berührung kam; schon Jehu sandte dem assyr. König Salmanassar II. Tribut. Der prophetische Erzähler wird sein Werk in der letzten Hälfte des 9. Jahrh. geschrieben haben. Seiner Herkunft nach war auch er wahrscheinlich ein Nordisraelit, gerade wie der theokratische Erzähler, mit dessen Sprache sich die seinige auf das engste berührt. Man kann für diese Ansicht, abgesehen von seiner besondern Rücksichtnahme auf nordisraelitische Oertlichkeiten (z. B. Sichem, 1 Mos. 34; Jos. 24, 1), namentlich auf seinen freien religiösen Standpunkt hinweisen, kraft dessen er z. B. an der Errichtung von Altären und der Verehrung Jahve's an verschiedenen Orten des Landes keinen Anstoß nimmt (1 Mos. 12, 8; 13, 8; 33, 20).

Nicht unerwähnt lassen wir, daß wir ihm auch die Aufnahme mehrerer poetischer Stücke, so namentlich des sogenannten Liedes Mose's (5 Mos. 32), dessen Ursprung in die syr. Zeit zu setzen ist, verdanken.

III. Man könnte sich versucht fühlen, das Werk des prophetischen Erzählers bereits mit unserm Pentateuch und dem Buch Josua für identisch zu halten. Es ist dieses auch zu einer Zeit, als die Kritik noch in ihren Windeln lag, geschehen. Allein genauere Erforschung hat gezeigt, daß es auch später noch eine Erweiterung, beziehungsweise Umarbeitung, erfahren hat. Lediglich eine Erweiterung erfuhr dasselbe bald nach dem Untergang des nördlichen Reichs, also in den nächsten Jahren nach dem J. 722 v. Chr., durch einen Propheten, der namentlich die im 3. Buch Mose vorgelegten Satzungen glaubte noch besonders nachdrücklich einschärfen und auf die Beobachtung derselben unter Hinweis auf Gottes Zorn und Fluch dringen zu sollen, zu welchem Zweck er die Abschnitte 3 Mos. 25, 18—22; 26, 3—46 hinzufügte. Stil, Sprache und Gedankengang dieser Stücke sind bei aller Anlehnung an ältere Muster, namentlich an die Sprache des annalistischen Erzählers, durchaus eigenartig (vgl. die Nachweise bei de Wette-Schrader, a. a. O., §. 189[a]); mit dem folgenden Bearbeiter ist er nicht zu verwechseln. Da es nun nicht wahrscheinlich ist, daß ein Prophet sich zu der Einfügung dieses paränetischen Abschnitts veranlaßt gefühlt hätte, wenn bereits die große paränetische Einschärfung des Gesetzes von der Hand des folgenden Erzählers vorgelegen hätte, wir also bei der 3 Mos. 26, 33 fg. 43 fg. in Aussicht genommenen Katastrophe nicht wohl erst an das babylonische Exil denken können, so bleibt als Terminus a quo nur Samarias Fall übrig; wir werden dadurch somit in die Zeit vom J. 722 ab bis zum J. 622, vermuthlich aber in die Zeit bald nach dem erstern Zeitpunkt geführt, ist doch jene Katastrophe noch frisch im Gedächtniß.

Eine Erweiterung und zugleich Umarbeitung erfuhr das ältere Werk vom Schluß des 4. Buches an.

Schon verhältnißmäßig früh ist die ganz eigenartige Beschaffenheit des 5. Buchs Mose aufgefallen. Seinem Inhalt nach ist dasselbe, wie oben angegeben, wesentlich nur eine Recapitulation der gesammten frühern pentateuchischen Gesetzgebung. Schon dieser Umstand mußte stutzig machen. Sollte ein Verfasser sich selbst in dieser Weise wiederholt haben? Bei schärferm Betracht erkannte man nun aber auch nicht unwesentliche Differenzen zwischen diesem Theil des Pentateuchs und den frühern, auch den Abschnitten des

prophetisch-jahvistischen Erzählers. Schon die ganze Anschauung war eine merklich andere. Vor allem fiel hier das Werthlegen auf die Gesinnung im Gegensatz zu äußerer Werkheiligkeit sowie das wiederholte Gebot, Gott zu lieben (5 Mos. 5, 26; 13, 3; 30, 6. 16. 20), in die Augen, wohin auch der Ausdruck: „das Herz beschneiden" (5 Mos. 10, 16; 30, 6), gehört; weiter die Betonung der Einheit des Cultus (5 Mos. 12; bei den ältern Erzählern ganz unerhört), die Hervorhebung der Einheit Gottes (5 Mos. 4, 35. 39), seiner Unsichtbarkeit (5 Mos. 4, 12. 15) u. s. w. Auch was dann weiter ganz bestimmte einzelne Angaben und Anordnungen betrifft, zeigt sich eine zum Theil bis zu offenem Widerspruch sich steigernde Verschiedenheit (vgl. die Nachweise bei de Wette-Schrader, a. a. O., §. 192 g). Dasselbe gilt endlich von Darstellung und Sprache. Charakterisirt sich die Darstellung des annalistischen Erzählers durch ihre umständliche Breite, diejenige des theokratischen Berichterstatters durch ihre Würde und Erhabenheit, diejenige endlich des prophetischen Erzählers durch ihre anschauliche Lebendigkeit, so ist die hervorstechende Eigenthümlichkeit der Darstellung des Deuteronomikers ihr paränetischer Charakter; der Verfasser redet möglichst eifrig und eindringlich; derselbe kann die von ihm vorzutragenden Wahrheiten nicht nachdrücklich genug einschärfen; dem Volk das mosaische Gesetz, wie er es auffaßt, unablässig vorzuführen und tief in die Seele einzuprägen, ist sein klar zu Tage liegender Zweck. Wieder und immer wieder erschallen die gleichen Ermahnungen, die gleichen Verheißungen, die gleichen Drohungen. Aus diesem allgemeinen Charakter seiner Darstellung erklärt sich auch die Gleichartigkeit in der Sprache, welche zugleich von derjenigen der andern Erzähler auf das schärfste sich abhebt, dazu unverkennbar uns in eine spätere Zeit weist; ist es doch stellenweise, als lese man einen Passus aus dem Propheten Jeremia.

Nach alledieſem kann es keinem Zweifel unterliegen und ist dermalen auch von allen neuern Kritikern anerkannt, daß wir im Verfasser des Deuteronomiums einen weitern, und zwar jüngern Erzähler vor uns haben. Welches aber war nun sein Verhältniß zu den frühern Erzählern? Schrieb er unabhängig von ihnen? Schrieb er das Deuteronomium als ein für sich bestehendes Buch, das dann erst später von ihm oder einem andern dem ältern pentateuchischen Geschichtswerk des prophetischen Erzählers hinzugefügt ward, oder hat das Werk niemals besonders bestanden und ward dasselbe von Anfang an als Erweiterung des Werks des prophetischen Erzählers concipirt? Das Letztere nun gewiß schon deshalb nicht, weil dann der Verfasser schwerlich in dieser Weise frühere Gesetzesbestimmungen wiederholt, z. B. auch schwerlich den Dekalog noch einmal gebracht hätte (5 Mos. 5). Es wird diese Annahme auch positiv widerlegt durch den Bericht über die Auffindung des Gesetzbuchs in den Königsbüchern (2 Kön. 22, 3 fg.), namentlich durch den Umstand, daß von dem aufgefundenen Buch berichtet wird, es sei in Einer Sitzung vorgelesen, was füglich nicht beim ganzen Pentateuch hätte geschehen können, während wiederum die Drohungen und Flüche, von denen in jener Stelle die Rede ist, sich füglich nur auf die Drohungen beziehen können, welche wir im Deuteronomium (5 Mos. 28) lesen. Aber wenn demnach nun das Deuteronomium ursprünglich als ein für sich bestehendes Ganze concipirt ward, wie weit erstreckte sich denn dieses ursprüngliche Werk? Daß nämlich nicht das ganze Deuteronomium später hinzugekommen sein kann, ergibt sich aus dem einfachen Umstande, daß von Kap. 31, 14 an uns deutlich wieder die Hand des prophetischen Erzählers entgegentritt (nämlich Kap. 31, 14—23; 32, 44; 34, 4. 5. 6. 10) sowie weiterhin auch diejenige des Annalisten (Kap. 32, 48—51; 34, 1—3. 5. 7—9). Aber selbst, daß die sämmtlichen, auf den Deuteronomiker zurückzuführenden Abschnitte des Buchs ursprünglich gesondert vorhanden waren, ist nicht möglich anzunehmen; haben doch einerseits die einleitenden geschichtlichen Bemerkungen (Kap. 1, 1—4. 43) nur Sinn in einem Geschichtswerk, das doch das Deuteronomium für sich nicht sein will, und sind doch wiederum die sich am Schluß des Buchs von Kap. 31 an findenden geschichtlichen Abschnitte deutlich bereits in Rücksicht auf die Abschnitte des annalistischen und prophetischen Erzählers des ältern Werks concipirt; ja, nicht einmal Kap. 29 und 30 können, wie an einem andern Ort gezeigt ist, zu dem ursprünglichen Werk des Deuteronomikers gehört haben; dieses schloß vielmehr mit Kap. 28 ab, das deutlich einen Schluß bildet. Dann erklärt sich auch, warum die Vorlesung des Gesetzbuchs auf den König Josia einen so überwältigenden Eindruck machen konnte (2 Kön. 22, 3 fg.); den Beschluß des vorgelesenen Werks machten eben die schrecklichen Flüche und Drohungen, welche wir

5 Mos. 27. 28 lesen. Dieses Werk, also Kap. 4, 44—28 umfassend, bildet zudem ein in sich abgeschlossenes Ganze ausschließlich gesetzlicher Natur, wie es denn beginnt mit den Worten (Kap. 4, 44): „Dieses das Gesetz, welches Mose den Kindern Israels vorlegte." Wer verleibte nun aber dieses Gesetzbuch dem ältern Werk des prophetischen Erzählers ein, in welchem es uns jetzt überkommen ist? Für jeden, der erwägt, daß, abgesehen von Kap. 1—4, 43 sowie von Kap. 29 und 30, Glossen zu Abschnitten des annalistischen Erzählers, wie Kap. 32, 49: „(der Berg Nebo) welcher im Lande Moab" (vgl. 5 Mos. 1, 5), ferner wie Kap. 32, 52 (vgl. 5 Mos. 1, 8 fg.; 3, 25 fg.); 34, 10—12 (vgl. 5 Mos. 5, 4; 18, 15. 18 [4, 34; 6, 22 u. a.]; 26, 8 [4, 34]) auf die Autorschaft des Deuteronomikers selbst zurückgehen; der weiter in Betracht zieht, daß genau so, wie in diesen letzten Kapiteln des 5. Buchs Mose, auch die Abschnitte des annalistischen, theokratischen und prophetischen Erzählers im Buch Josua von dem Deuteronomiker glossirt und überarbeitet sind; der endlich in Anschlag nimmt, daß von einem weitern Bearbeiter oder Redactor der genannten Bücher sich keine, aber auch durchaus keine Spur zeigt, für den kann es nicht dem geringsten Zweifel unterworfen sein, daß der Verfasser des ursprünglichen deuteronomischen Werks dasselbe auch dem ältern Geschichtswerk des prophetischen Erzählers einverleibte und nach Aufnahme desselben in jenes ältere Werk dieses selbst von da an von sich aus erweiterte und bearbeitete. Aus der Natur der deuteronomischen Bemerkungen von Kap. 32 an, welche eben, wie bemerkt, theilweise ganz unverkennbar den Charakter von Glossen tragen, ist aber auch zugleich klar, daß der Deuteronomiker sein ursprüngliches Werk nicht über die Geschichte Mose's selbst, ja überhaupt nicht über den eigentlich legislatorischen Theil des Buchs hinauserstreckt, namentlich nicht die Geschichte Josua's mit behandelt hat, wie solches ja ohnehin der ganzen Tendenz des ursprünglichen Werks zuwiderläuft.

Aber endigte nun der Deuteronomiker seine Bearbeitung des ältern Geschichtswerks etwa mit dem Buch Josua? Es ist dies die bisherige Ansicht von der Sache. Sie ist sicher eine falsche. Schon von vornherein wäre es ganz unwahrscheinlich, daß der Verfasser mit der Bearbeitung des ältern Werks, das sich noch weit über Josua hinaus bis 1 Kön. 10 erstreckt, am Schluß des Josuabuchs, also mitten in diesem Werk, sollte eingehalten haben. Wir haben aber den Beweis, daß dem nicht so ist, sogar in den Händen in einer Reihe von Abschnitten dieser Bücher, vom Buch der Richter bis zum 2. Buch der Könige, welche nach Form und Inhalt, nach Sprache, Diction, Anschauungsweise, ganzer Art unsern Verfasser, den Deuteronomiker, verrathen (vgl. die Belege in reicher Zusammenstellung bei de Wette-Schrader, a. a. O., §. 209^{a}, 216^{cc}, 220^{d}). Es ist die nahe Berührung der betreffenden Abschnitte auch schon früher bis zu einem gewissen Grad bemerkt worden. Man erklärte dann die Uebereinstimmung mit dem Sprachgebrauch des Deuteronomikers aus „Nachahmung" des letztern durch andere deuteronomische Erzähler, dieses sichtbar, ohne sich die Völligkeit der Uebereinstimmung klar zu vergegenwärtigen, und andererseits, ohne zu bedenken, daß ein „Nachahmer" wol einzelne Redewendungen, einzelne Gedanken, einzelne Lieblingsvergleiche u. s. w. von einem Aeltern sich aneignet (man denke an Jeremia, Ezechiel, Zephanja); wie himmelweit aber ist ein derartiges Sichanlehnen an ältere Muster von der Erscheinung verschieden, der wir hier begegnen! Nicht nur, daß das Verfahren der Ueberarbeitung in dem Buch der Richter bis zu den Büchern der Könige absolut das gleiche ist wie im Buch Josua; nicht nur, daß wir massenweise den gleichen und ganz specifischen Ausdrücken und Redewendungen in den betreffenden Abschnitten von Richt. 2, 6 an begegnen, die wir genau so im Deuteronomium und noch zuletzt im Buch Josua (z. B. Kap. 23) antreffen: auch der gleiche, breite, paränetische Stil tritt uns entgegen (man denke nur an 1 Kön. 8, 12—61); die gleiche Forderung der Liebe Gottes, das gleiche Verbot der Anbetung „des ganzen Heeres des Himmels", die gleiche Forderung, den „Bund" nicht zu vergessen, Jahve's „Gebote" zu bewahren, der gleiche Hinweis auf die „Vertreibung" der eingeborenen Völker vor den Israeliten, auf die „Greuel" der heidnischen umwohnenden Nationen, auf den Gott, der Israel aus Aegypten herausgeführt hat „mit starker Hand und ausgerecktem Arme" u. s. w. — wahrlich, wer so einen Schriftsteller nachahmt, der ahmt einfach sich selbst nach, d. h. er ist mit seinem Vorbild ein und dieselbe Person. Dazu wird Lostrennung des Buchs Josua von den folgenden Geschichtsbüchern kategorisch verboten durch das Vorkommen so charakteristischer Ausdrücke wie „das gute Wort" und „nach der Weise der ganzen Erde" in dem-

selben (Kap. 21, 43; 23, 14. 15), welche sich so niemals im Deuteronomium, dagegen in den Königsbüchern (1 Kön. 8, 56; 2, 2) finden! Aber was hielt denn bisher die Kritiker ab, einer, diesen Thatsachen allein entsprechenden Ansicht von der Autorschaft des Buchs der Richter bis zu den Büchern der Könige ihre Zustimmung zu geben? Einerseits die Notiz 1 Kön. 5, 4 („diesseit des Stromes"), aus der zu folgern sei, daß der Verfasser der Königsbücher jenseit des Euphrats, also in Babylonien, lebte. Allein, da die V. 4 und 5, wie sie den Zusammenhang von V. 3 und 6 unterbrechen, und wie sie, nach der sicher deuteronomischen Angabe 2 Kön. 24, 7 zu urtheilen, keinen deuteronomischen Typus an sich tragen, zudem eine sonst gar nicht deuteronomische Reminiscenz aus Mich. 4, 4 enthalten, so scheinen sie vielmehr Glosse eines andern als des Deuteronomikers, vermuthlich Zusatz eines spätern babylonischen Exulanten zu sein, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach desselben, der das durch 2 Kön. 25, 21 (vgl. mit Kap. 17, 23) sichtlich abgeschlossene Werk von sich aus, zum Theil durch Entlehnung aus einer andersartigen Schrift, nämlich dem Buch des Jeremia (vgl. de Wette-Schrader, a. a. O., §. 222e), am Schluß vermehrte. Aber selbst, wenn der Verfasser, d. i. der Deuteronomiker, diese Worte niedergeschrieben hätte, würde dieses auch nur in etwas die Sachlage ändern? Daß der Verfasser den Untergang des Reichs selbst noch erlebte, ist ja nach 2 Kön. 25, 21 (vgl. mit 1 Kön. 8, 34. 47; 9, 7; 2 Kön. 20, 17) ohnehin klar; ja, selbst die Stellen 5 Mos. 29, 27 („Gott warf sie in ein anderes Land, wie zu dieser Zeit geschehen") sowie 5 Mos. 30, 3 („Jahve, dein Gott, wird deine Gefangenschaft wenden — und dich wieder sammeln aus all den Völkern, wohin Jahve, dein Gott, dich zerstreut hat") sind in ihrer großen Bestimmtheit auf nichts anderes als die babylonische Deportation zu beziehen. Daß also der Verfasser von 5 Mos. 29 und 30, d. i. doch unter allen Umständen der „Deuteronomiker", das Exil erlebt hat, ist hiernach sicher. Warum aber soll auch nicht der Verfasser dieses haben erleben können, wenn er etwa ein oder zwei Jahre vor der Cultusreform des Josia (im J. 622) das ursprüngliche deuteronomische Gesetzbuch (5 Mos. 4, 44—28, 68) concipirte? Dieses durchaus von reformatorischen Ideen durchzogene Gesetzbuch trägt von Anfang bis zu Ende den Stempel jugendlichen Feuers an sich; war es doch ein letzter, kühnster Versuch, die zusammenbrechende Theokratie durch Regeneration von innen heraus vor dem Sturz zu bewahren. Nun denn, denken wir uns den Verfasser kurz vor dem J. 622 als in den ersten dreißiger Jahren stehend (Luther zählte bekanntlich 34 Jahre, als er die Reformationsthesen anschlug), so war er beim Eintritt der Endkatastrophe im J. 588 in der Mitte der sechziger Jahre — und da soll er nicht mehr eine Geschichte haben schreiben können, wie die der Bücher der Könige? Was würde ein Alexander v. Humboldt, was der oben namhaft gemachte Astruc hierzu gesagt haben, was unsere Gelehrten hierzu sagen, denen das Glück zutheil geworden ist, in einem solchen Alter noch in hervorragender Weise literarisch thätig sein zu dürfen? Nur in dem einen Fall würde chronologisch die Abfassung durch den Deuteronomiker ihre Bedenken haben, wenn nämlich der Schluß des 2. Buchs der Könige auch noch von dem Verfasser des Buchs herrührte, insofern dieser (2 Kön. 25, 27) uns in das J. 562, also 26 Jahre weiter hinabführen würde. Allein, daß wir hier am Schluß des 2. Buchs der Könige Zusätze von fremder Hand haben, sollte man denn doch nicht länger mehr in Abrede stellen. Oder meint man wirklich, daß ein so sinniger, dazu so sichtbar auf einen Abschluß, auf ein Endziel, und zwar das durch 2 Kön. 17, 7—23 so klärlich angedeutete und mit Kap. 25, 21 so unverkennbar erreichte Ziel lossteuernder Verfasser, wie der der Bücher der Könige, mit solchen zerbröckelnden, dazu theilweise anderswoher (aus Jer. 40, 6. 7 fg.; 41, 1 fg.; 42, 7 fg.; 48, 7 fg.) entlehnten Notizen habe abschließen können und wollen, wie die, welche wir 2 Kön. 25, 22—30 lesen? Und nicht minder, daß sich, wer das am Schluß (2 Kön. 25, 28) Erzählte bereits erlebt gehabt, über den unglücklichen König so ausgedrückt hätte, wie unser Verfasser es thut (2 Kön. 24, 9)? Aber noch aus einem andern Grunde wird die deuteronomische Abfassung des Buchs der Richter bis zu den Büchern der Könige bestritten. Dieser ist kein geringerer, als weil man sich bei dieser Voraussetzung die Erzählung von der Auffindung des „Gesetzbuchs" (2 Kön. 22, 3 fg.) nicht erklären zu können meint — hätte ja eben der Verfasser von seinem eigenen Buch (5 Mos. 4, 44—28) als einem im Tempel gefundenen mosaischen Gesetzbuch gesprochen! Wir fragen zuvörderst: warum sollte denn der Verfasser nicht von seinem Buch als dem „Gesetzbuch" haben reden können, wenn er doch dasselbe in seiner Schrift selbst als solches bezeichnet (5 Mos.

28, 61; 29, 20; 30, 10). Und weiter, wenn der Verfasser es für gut fand, dasselbe in dem Tempel niederzulegen und nun Hilkia es fand, wer wird ihm daraus einen Vorwurf machen wollen? Daß der Verfasser sich nicht selbst als Autor des Buchs bezeichnete, stimmt ja ohnehin ganz zu der Art dieser eigenthümlichen, uns ganz fremdartigen Schriftstellerei, im Namen eines andern zu reden; der Verfasser tritt bei dergleichen hebr. Schriftstellerei, und der geschichtlichen insbesondere, mit seinem Namen und mit seiner Person völlig in den Hintergrund (s. Geschichtskunde). Von einer Spiegelfechterei Hilkia's kann hier ohnehin füglich keine Rede sein, da ja gar nicht daran zu zweifeln ist, daß dieser das Buch wirklich, wie er sich ausdrückt, „gefunden" hat. Lediglich wenn Hilkia selbst der Verfasser wäre, würde man berechtigt sein, einen sittlichen Makel dem Mann anzuheften, obgleich man auch dann nicht vergessen sollte, daß, wie die Abfassung von Büchern, wie das Buch Daniel, beweist, die alten Hebräer in solchen Dingen anders dachten wie wir. Dem ist ja nun aber gar nicht so; daß Hilkia der Verfasser sei, wäre ja nichts als eine ganz grundlose Vermuthung! Man sieht, auch nach der zuletzt hervorgehobenen Seite steht der Annahme einer deuteronomischen Bearbeitung auch der übrigen geschichtlichen Bücher bis 2 Kön. 25, 21 nichts entgegen. Man wird demnach die Sachen so zu nehmen haben, wie sie sich geben, und den Deuteronomiker auch für den Ueberarbeiter der spätern historisch-prophetischen Bücher, also den letzten Verfasser der großen alttest. Universalgeschichte (1 Mos. 1—2 Kön. 25, 21), zu halten haben.

Aus dem Ausgeführten erhellt zur Genüge Zweck und Zeit der Abfassung. Das Absehen des Verfassers, zweifelsohne eines Propheten nach Art des Jeremia, dem er vielleicht persönlich nahe stand, war in seiner ersten Publication, dem „Gesetzbuch", auf Reformation des israelitischen Staatswesens, der israelitischen Gemeinde und insbesondere auch des Cultus gerichtet. Die alten mosaischen Einrichtungen der damaligen Zeit anzupassen, das todte Ceremoniell geistig zu beleben, die Religion wiederum zur Herzenssache zu machen, war das Ziel, das dem Verfasser bei Entwerfung dieser durch und durch prophetisch tingirten legislatorischen Schrift vorschwebte. Und sie war nicht vergeblich geschrieben. Bekannt geworden zündete sie sofort in dem Herzen des Königs und der Gemeinde, zu der Cultusreform des Josia gab sie den unmittelbaren Anstoß (2 Kön. 22, 11 fg.). Aber mit dem Tode des ebenso tapfern wie frommen Königs sanken die Hoffnungen, welche sich an ihn geknüpft hatten, in Asche. Auf den Josia folgte binnen kurzem der götzendienerische Jojakim, und seinen Nachfolger erreicht bereits die Nemesis in seiner Entthronung und der ersten Wegführung durch Nebukadnezar (im J. 598). Wie mag unser Prophet, der Autor des Deuteronomiums, bei diesen Vorgängen gelitten haben, er, der derartige Katastrophen schon längst gefürchtet und in seinem Gesetzbuch vorausverkündigt hatte, wenn er auch damals (5 Mos. 28, 36. 41. 49 fg.) offenbar an nichts weniger als an die Chaldäer, denn vielmehr an die Skythen gedacht hatte, wie man dieses aus der Schilderung des feindlichen Volkes, als eines Volkes aus der Ferne, das da schnell wie der Adler fliegt, und dessen Sprache Israel nicht verstehe, als eines Volkes frechen Angesichts (5 Mos. 28, 49 fg.), eine Schilderung, die auf die Chaldäer gar schlecht paßt, deutlich ersieht. Gewiß reifte schon damals der Entschluß bei ihm, durch Vereinigung seines Gesetzbuchs mit dem ältern Geschichtswerk des prophetischen Erzählers und Neubearbeitung, beziehungsweise Fortführung desselben bis auf seine Tage seinem Volk einen erneuten Spiegel vorzuhalten, der es, wenn noch möglich, gewissermaßen in der elften Stunde noch zur Umkehr brächte und so das Aeußerste verhütete. Jedenfalls schon nach der ersten Katastrophe sind 5 Mos. 29 und 30 verfaßt, wie aus den oben aus diesen beiden Kapiteln angezogenen Stellen ganz unzweifelhaft hervorgeht. In die Zwischenzeit bis zur Endkatastrophe mag auch die Neubearbeitung der spätern Partien des ältern Geschichtsbuchs (bis 1 Kön. 10) fallen. Wir schließen dieses aus der doch noch nicht völlig trostlosen Stimmung, welche sich in diesen Partien kundgibt. Wohl erschallen auch hier bereits, wie billig, Drohungen wie die von der Wegraffung des Volkes und des Königs (1 Sam. 12, 25; vgl. 1 Kön. 8, 34), aber noch vermag er in sicherer Ruhe ein Gebet zu sprechen, wie dasjenige 1 Kön. 8, 12—61, aus welchem wenigstens eine Spur der Thatsache, daß der Tempel selbst bereits zerstört war, oder selbst nur die Furcht, daß er möchte zerstört werden, uns noch nicht entgegentritt (vgl. 1 Kön. 8, 48, auch 29). Dieses Aeußerste war somit zur Zeit der Conception dieses Gebets noch nicht eingetreten. Aber das Gewitter kam näher und immer näher, und so hören wir denn auch immer gewal-

tiger den Donner des zürnenden Propheten rollen, der je später desto weniger in der Stimmung ist, anderes als das unmittelbar zum Thema Gehörige in seiner Darstellung dem Leser vorzuführen. Es kann wol keinem Zweifel unterliegen, als er die große Betrachtung (2 Kön. 17, 7—23) niederschrieb, war das lang Gefürchtete bereits geschehen: auch Juda hat Jahve bereits weggeworfen von seinem Antlitz (2 Kön. 17, 20); als er diese Worte niederschrieb, hatte er den Schluß seines Werks (2 Kön. 25, 21): „also ward Juda weggeführt aus seinem Lande", bereits im Geist concipirt. Dieser letzte Theil ist erst nach dem J. 588, gewiß aber nicht lange nachher, niedergeschrieben, vielleicht bereits in Babylonien. Damit hatte die Umarbeitung, beziehungsweise Fortsetzung des ältern Geschichtswerks von 1 Mos. 1—1 Kön. 10 ihr Ende erreicht. Der jetzige Schluß (2 Kön. 25, 22—30) ist ein lediglich äußeres Anhängsel von der Hand eines spätern babylonischen Exulanten, das mit dem Hauptwerk in keinem innern Zusammenhang mehr steht. Wer sich so wie der Verfasser des 2. Buchs der Könige (Kap. 24, 9) über Jojachin ausdrückt, wollte sicher nicht eine Seite weiter von der ehrenden Auszeichnung berichten, von der wir dort (Kap. 25, 28 fg.) lesen.

IV. Das große Werk wurde ohne Zweifel während des Exils und nach demselben viel und eifrig gelesen. Aber noch war es ein Geschichtsbuch, wie andere auch, von rein privatem Charakter. Das änderte sich, als zur Zeit der Restauration Esra den überwiegend gesetzlichen Theil des Werks bis zu dem Bericht von dem Tod Mose's, also unsere jetzigen fünf Bücher Mose's, zum staatlichen und sittlich-religiösen Grundgesetz der neuen Gemeinde machte und diese auf dasselbe feierlich verpflichtete (Neh. 8—10). Damit ward dieser erste Theil der Zahl der Privatschriften entnommen und zum Rang einer mit öffentlichem Ansehen bekleideten, einer kanonischen Schrift erhoben. Zugleich ward damit der Grund gelegt zu unserer jetzigen Sammlung kanonischer Schriften überhaupt, deren ersten Theil die fünf Bücher Mose's unter dem Namen des Gesetzes, der Thora, bilden. Eine Folge dieser Lostrennung von dem größern Werk war die Eintheilung desselben in fünf Bücher, welche sich aber, da sich das dritte, fast ausschließlich gesetzliche Buch von selbst aushob, nicht minder das fünfte, als die Gesetzeswiederholung, und das erste, als die Ur- und Vorgeschichte enthaltend, sich leicht absonderten, fast von selbst ergab. Mit dieser Lostrennung des Mosebuchs von den spätern Theilen des großen Geschichtswerks hängt die Uniformirung der den verschiedenen Quellenschriften entnommenen Abschnitte in sprachlicher Beziehung zusammen, namentlich die durchgängige Einführung des archaistischen Gebrauchs der männlichen Form des Personalpronomens der dritten Person im Singular und des Wortes für „Mädchen" statt der entsprechenden weiblichen Formen. Vgl. hierüber de Wette-Schrader, a. a. O., §. 45, 184; bezüglich der Literatur §. 171.

Schrader.

Peor (die LXX: Phogōr), ein Berg, von dem die Stadt Beth-Peor (s. d.) ihren Namen hatte, südwärts vom Wadi Hesbôn gelegen. Nach Hieronymus (Onomasticon u. d. W. Φογώρ) lag dieser Berg oberhalb von Livias, d. i. Beth-Haram (s. d.), im Lande Moab, an der Mündung des Wadi Hesbôn, unweit vom Berg Abarim (s. d.). Vom Gipfel desselben überblickte, nach der Sage, Bileam (s. d.) die weithin gelagerten Stämme Israels (4 Mos. 23, 28) und verwandelte dann den Fluch, zu dem er gerufen war, in Segenssprüche (4 Mos. 24, 2 fg.). Auf den Höhen von Peor wurde aller Wahrscheinlichkeit nach unzüchtiger Baalsdienst getrieben, wozu sich auch ein Theil der Israeliten verleiten ließ (5 Mos. 25, 3; 31, 16; 5 Mos. 4, 3; Jos. 22, 17 u. a.; einige, z. B. Knobel zu der Stelle, leiten den Ausdruck Baal-Peor von dem in der Stadt Beth-Peor herrschenden Baalcultus ab). Die Promulgation der zweiten Gesetzgebung durch Mose wird nicht auf den Berg Peor, sondern in das Thal gegenüber von der Stadt Beth-Peor verlegt (5 Mos. 4, 46).

Schenkel.

Peor, s. Baal.

Perazim oder **Peräzim**, s. Baal-Peraßim.

Peresiter (bei Luther Pheresiter) ist der Name eines Theils der vorisraelitischen Bevölkerung Kenaans. In weitaus den meisten der Stellen des A. T., wo sie überhaupt erwähnt werden, werden sie mit den fünf oder sechs in engerm Sinn kenaan. Völkerschaften und mitten unter diesen genannt (2 Mos. 3, 8. 17; 23, 23; 33, 2; 34, 11; 5 Mos. 7, 1; 20, 17; Jos. 3, 10; 9, 1; 12, 8; 24, 11; Richt. 1, 4. 5; 3, 5; 1 Kön. 9, 10; Esra 9, 1; Neh. 9, 8), und scheint daraus zu folgen, daß sie zu der Bevölkerungsschicht gehörten,

welche man unter dem Namen Kenaaniter (s. d.) zusammenzufassen pflegt. Dieser Annahme steht aber entgegen, daß sie in der Hauptstelle, welche über die ethnographischen Verhältnisse der Kenaaniter Nachricht gibt (in der Völkertafel 1 Mos. 10, 15—19), unter den eigentlichen Kenaanäern nicht mit aufgeführt werden. Manche, wie z. B. Knobel, ließen durch das Gewicht dieser Völkertafel sich bewegen, die Zugehörigkeit der Peresiter zur kenaan. Völkergruppe zu leugnen (wie denn z. B. Knobel vermuthet, sie seien nicht der hamitischen, sondern der semitischen Gruppe zuzuweisen), aber in diesem Fall wird wieder die Art, wie die andern Stellen von ihnen reden, unerklärlich. Beifallswürdiger ist darum die gewöhnliche Lösung jenes Widerspruchs, indem man nämlich annimmt, daß der Name Peresiter nicht sowol eine geschlossene Volksgemeinschaft, als vielmehr Leute einer bestimmten Lebensweise bezeichne, welche in verschiedenen der kenaan. Volksgemeinschaften ihre Vertreter gehabt haben oder auch, daß der Name nur ein dialektischer Wechselname für einen andern der in 1 Mos. 10 aufgezählten Volksstämme, z. B. der Hethiter (Ewald), sei. Aber auch bei dieser Annahme würde sich zwar leicht erklären, wie derselbe in 1 Mos. 10 unberücksichtigt bleiben, schwerer aber, wie er in den andern Stellen immer mit und unter den übrigen Namen (auch der Hethiter) erscheinen konnte. Deshalb möchte die Schwierigkeit doch auf eine andere Weise zu lösen sein. Beachtet man nämlich, daß in einem der ältesten Schriftdenkmale (Jos. 17, 15) die Peresiter neben den Rephaim, d. h. den Urbewohnern, genannt werden, ebenso 1 Mos. 15, 20, und weiter, daß in einigen andern Stellen die zwei Namen Kenaaniter und Peresiter nebeneinander genannt und zugleich voneinander unterschieden werden (1 Mos. 13, 7; 34, 30; Richt. 1, 4. 5), sie also hier weder zu den Rephaim noch zu den Kenaanitern gezählt werden, so ergibt sich als denkbar, daß sie ein Mittelding zwischen beiden waren, d. h., daß gerade in den Peresitern sich noch stärkere Ueberreste der frühern vorkenaan. Völkerschicht, vermischt mit Kenaanitern, erhalten hatten, weshalb einige sie zu den Kenaanitern rechneten, andere nicht. Der Fall läge dann ähnlich, wie mit den kriegerischen Amoritern (s. „Bibel-Lexikon", III, 517). Jedenfalls kennzeichnet sie ihr Name, dessen appellativer Sinn in der alten Landessprache noch klar zu Tage liegt, als Bewohner von offenen, nicht ummauerten Höfen und Dörfern, eben damit als Ackerbau oder Viehzucht treibend. Wie die Kenaaniter und mit diesen zusammen, also etwa als eine unter dem herrschenden Volk der Kenaaniter lebende und ihm angeschlossene Bauernbevölkerung, werden sie (1 Mos. 13, 7; 34, 30) in der Erzväterzeit als im Lande ansässig vorausgesetzt. Und zwar saßen sie im westlichen Jordanland, bestimmter — soweit man aus den spärlichen Andeutungen ersehen kann — im mittlern Land, in der Gegend von Sichem und Bethel (1 Mos. 13, 7; 34, 30), nördlich bis gegen Beth-Schean hin in den Grenzen des einstigen kenaan. Reichs Bezek (Richt. 1, 4. 5), in den gebirgigen und waldigen Strecken dieses Landtheils (vgl. Jos. 17, 15 fg.; 11, 3 mit 4 Mos. 13, 29). Ihre nach der Eroberung des Landes durch die Israeliten übriggebliebenen Reste machte wie die der andern Kenaaniter König Salomo fronpflichtig (1 Kön. 9, 20). Ihre Erwähnung zu Esra's Zeit (Esra 9, 1) besagt nicht, daß sie damals noch als geschlossene Gemeinschaft fortbestanden, sondern es soll dort nur durch die Aufzählung der ältern Volksnamen der Begriff der alten Landesbevölkerung umschrieben werden.

Dillmann.

Perez, nach 1 Mos. 38 Sohn des Juda von seiner Schwiegertochter Tamar und Zwillingsbruder des Serach, der Stammvater eines nach ihm benannten großen jud. Geschlechts, aus welchem David entsprossen ist (Ruth 4, 18—22). Selbstverständlich ist die 1 Mos. 38 erzählte Geschichte von dem eigenthümlichen Ursprung des Perez nicht, wie neuerdings von Bernstein („Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jacob" [Berlin 1871], S. 52 fg.) behauptet worden ist, zur Schmach und Schande des Davidischen Herrscherhauses erdichtet, sondern ruht auf der geschichtlichen Erinnerung an Veränderungen innerhalb der Geschlechtsverbände des Stammes Juda. An die Stelle der früh ausgestorbenen Geschlechter Er und Onan und des zwar noch forterhaltenen, aber doch bald in den Hintergrund getretenen ältern Geschlechts Sela traten als die eigentlichen Hauptträger, und trotz ihres neuern Ursprungs echten Vertreter des Judanamens, die beiden jüngern Geschlechter Perez und Serach (4 Mos. 26, 19—22), unter welchen beiden selbst hinwiederum über das Recht des Vorzugs Streitigkeiten waren, indem Perez eigentlich nur mit Gewalt dem Serach den Vorrang abgelaufen hat (1 Mos. 38, 27—30). Im Geschlecht Perez selbst, das in zwei Zweige, die Chezroniten und die Hamuliten, zerfiel,

waren die Chezroniten der wichtigere, zahlreichere und vorherrschende Zweig. In der That bildeten nach den Darstellungen 1 Chron. 2 und 4 die Chezroniten nach ihren beiden Abtheilungen der Kalebiten und Jerachmeeliten den überwiegend bedeutendsten Theil vom Stamm Juda, und zu ihnen gehörten auch die Bethlehemiten, die Vorfahren David's mit eingeschlossen (vgl. über diese Verhältnisse Wellhausen, De gentibus et familiis Judaeis quae 1 Chr. 2. 4 enumerantur [Göttingen 1871]). Dillmann.

Pergamum (Πέργαμον, Πέργαμος, jetzt Berghama) gehört zu den sieben Gemeinden Asiens, an welche die Sendschreiben in der Offenbarung Johannis (Kap. 1, 11; 2, 12) gerichtet sind, und steht dabei mit Ephesus und Smyrna in erster Linie. Es entspricht dies auch durchaus der damaligen Bedeutung der Stadt, welche erst nach Alexander dem Großen als wirkliche Stadt, nicht blos als feste, sichere Burg entsteht, bald aber zum Mittelpunkt eines blühenden Reichs (des pergamenischen oder des Reichs der Attalen) sich erhebt und, auch bei den Römern hoch angesehen, in der Provinz Asia einen ausgedehnten Gerichtssprengel (Plinius, V, 33: „Pergamena ejus tractus jurisdictio") besaß. Nicht unmittelbar am Meer gelegen, hatte es in Elaia am Elaitischen Meerbusen, jetzt Candarlik, einer altgriech. Gründung, die auf die Athener unter Menestheus zurückgeführt ward, einen wichtigen Hafen und eine Flottenstation (Strabo, XIII, 623). Die fruchtbare herrliche Kaikosebene zieht sich breit in das Innere Mysiens. Kaum 4 deutsche Meilen vom Meer entfernt fließt der Keteios und der Selinus, von Norden her kommend, in den Kaikos (Kai). Zwischen beiden erhebt sich eine kegelförmige Bergspitze, diese besetzte das alte Bergschloß (φρούριον, ἔρυμα), das den alten, wohlbekannten Burgnamen Πέργαμον trug. Zu seinen Füßen und hinaufsteigend breitete sich nun die junge, glänzende, vom Selinus durchströmte Stadt aus. Hier sollte einer der Feldherren und Diadochen Alexander's des Großen, Lysimachus, nachher König von Thrazien und dem nördlichen Kleinasien, einen Theil des Staatsschatzes in Sicherheit gebracht und dem Philetäros von Tyana zur Verwahrung übergeben haben. Dieser wußte mit geschickter Politik, als gegen ihn von Lysimachus' Weib intriguirt wurde, den Schatz und seine Selbständigkeit zu wahren und hinterließ das Geld und die sichere Burg seinem Neffen Eumenes. Dieser, bereits Herr der Nachbarlandschaft, begründet nun, nach siegreichen Kämpfen gegen Antiochus I. bei Sardes, und nach hartnäckigen, ruhmreichen Kämpfen gegen die damals Kleinasien überschwemmenden Gallier zum König ausgerufen, das pergamenische Reich. Seine größte Ausdehnung erhält es aber erst unter dessen Nachfolgern Attalus II. und Eumenes II., dem treuen Bundesgenossen der Römer gegen Macedonien und Syrien. Nach der Schlacht bei Magnesia am Sipylos (im J. 190 v. Chr.) ward nun Pergamum der Mittelpunkt eines, den besten Theil von ganz Kleinasien umfassenden Reichs. Die Stadt wurde damals ganz im großen Stil der hellenistischen Städte, wie Alexandria, Antiochia, Seleukia u. s. w., um- und neugebaut, ein prachtvolles Heiligthum des Zeus zum Andenken an die gall. Siege, Νικηφόριον, gegründet, eine Fülle der herrlichsten historischen plastischen Werke von einer eigenen Bildhauerschule gebildet, eine Bibliothek, ein Sitz wissenschaftlicher Bildung begründet, die Fabrikation des Pergaments ins Große getrieben und das bereits seit alter Zeit vorhandene Asklepiosheiligthum auf der Burg ward ein Prachtbau, zugleich eine weit und breit aufgesuchte Heilstätte, bei welcher Traumeingebungen neben medicinischer Uebung eine Rolle spielten. Asklepios wurde hier zu einem universellen Gott und schien die Eigenschaften des Zeus wie die des Apollon in gleichem Maß in sich zu vereinen (vgl. Tacitus, Annal., III, 63; Philostratus, Vita Apollonii, IV, 1; besonders die „heiligen" Reden des diesem Dienst ganz ergebenen Smyrnäers Aristides). Wie in der Schule der pergamenischen Grammatik sich eine Speculation über das Wesen der Sprache und eine durchaus allegorisirende, nach dem Tiefsinnigen strebende Auslegung des Homer vorzüglich ausbildete, so war Pergamum religiös auch Mittelpunkt einer mystischen Theologie. Wir können auf diese, in vieler Beziehung dem Christenthum, wenigstens der Form seines Auftretens sich nähernden Erscheinung des Asklepiosdienstes durchaus den Ausdruck (Offb. 2, 13): „wo das Thor des Satans ist", beziehen. Kein Gott erschien den Verkündern des Evangeliums so gefährlich, auch später, als gerade der mildeste und feinsinnigste aller, der Asklepios.

Pergamum war inzwischen mit der Erbschaft der Attale im J. 129 v. Chr. bereits in das Römische Reich übergegangen und genoß als alte befreundete Stadt lange eine bevorzugte Stellung. Vgl. van Capelle, Commentatio de regibus et antiquitatibus

Pergamenis (Amsterdam 1842); über die Ruinen v. Prokesch-Osten, „Denkwürdigkeiten und Erinnerungen aus dem Orient", herausgegeben von Münch (Stuttgart 1836—37), III, 304 fg.; Welcker, „Tagebuch einer griechischen Reise" (Berlin 1865), II, 193 fg. Stark.

Perge, lateinisch Perga, eine Stadt in Pamphylien (s. d.), am westlichen Ufer des ansehnlichen Flusses Cestrus, 60 Stadien (also etwa $1^1/_2$ deutsche Meilen) von der Mündung desselben entfernt, gelegen. Auf einer benachbarten Anhöhe besaß sie ein durch ein jährliches Wallfahrtsfest weit berühmtes, goldgeschmücktes Heiligthum der Diana (Strabo, XIV, 4: „Περγαίας Αρτέμιδος"; Cicero, In Verrem, II, 20: „Fanum antiquissimum et sanctissimum Dianae"), welches von Verres, nach der Anklage Cicero's, auf seinem Raubzug durch Kleinasien ausgeplündert worden war. Der Apostel Paulus besuchte die Stadt auf seiner ersten Missionsreise, indem er von Paphos (s. d.) her den Seeweg dahin einschlug (Apg. 13, 13 fg.). Hier trennte sich Johannes Markus von ihm; er selbst setzte seine Reise ohne Aufenthalt weiter fort. Erst auf seiner Rückreise hielt er sich in Perge auf, scheint aber an dem berühmten Sitz des Dianacultus für die Predigt von Christus keine günstige Aufnahme gefunden zu haben, da der Bericht der Apostelgeschichte (Kap. 14, 25) von einem Erfolg derselben nichts erwähnt. Die Stadt erscheint später als Versammlungsort von Concilien und hat bis auf unsere Zeit Trümmerreste zurückgelassen. Vgl. außer den spärlichen Berichten der alten Geographen (Ptolemäus, Strabo, Plinius, Pomponius Mela) auch Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VI, II, 126 fg. Schenkel.

Perlen. Die ind. Sage läßt Tropfen vom Himmel fallen, die, von der Perlmuschel eingesogen, sich zu Perlen verhärten. Nach Plinius (IX, 54, 1) öffnet sich die Perlmuschel in der zur Zeugung geeigneten Stunde, empfängt durch das Zuthun des Thaues und gebiert die Perle, welche, nach Beschaffenheit des empfangenen Thaues, wenn er rein floß, durch Weiße sich auszeichnet, wenn er trübe war, schmuzig wird. Die heutige Wissenschaft erkennt in den Perlen kugelförmige Anhäufungen derselben Substanz, welche das Innere verschiedener Muscheln, namentlich der echten Perlmuschel (Mytilus margaritaceus, Aricula margaritifera), bekleidet und, aus feinen Schichten bestehend, die bekannten milden Farben spielt. Da die Bildung der Perlen durch Zufälligkeiten, als Verletzung der Muschel, Eindringen fremder Körper, Eingeweidewürmer des Muschelthieres u. s. w., veranlaßt wird, so kann sie auch künstlich hervorgerufen werden, was die Perlenfischer zur Römerzeit schon gekannt haben sollen. Die geschätztesten Perlmuscheln findet man in den ind. Meeren, an den Küsten von Mexico, im Persischen Meerbusen, wo schon vor alters bedeutende Perlenfischereien waren. Die occidentalischen Perlen, die in den europ. Flußperlmuscheln gefunden werden, sind weniger geachtet. Schönheit und Werth der Perlen wird nach deren Größe, vollen Rundung, Glätte und dem hellen Glanz geschätzt. Weil diese Eigenschaften selten vereint vorkommen, sodaß kaum je zwei völlig gleiche Perlen gefunden werden, hat ihnen, nach Plinius (IX, 56, 1), die röm. Tändelei den Namen Uniones (d. i. Einzige) beigelegt. Perlen waren schon sehr früh ein Gegenstand des Luxus, zunächst im Orient, dann auch im Occident, und die Liebhaberei dafür erreichte in Rom zur Zeit des Verfalls den höchsten Gipfel. Anfangs zierte man nur Tempel mit Perlen, bald aber dienten sie, in Verbindung mit Gold und Edelsteinen, als Körperschmuck, und sie an den Fingern zu tragen, an die Ohren zu hängen, war, nach Plinius, der Stolz röm. Frauen, ja, man brachte sie sogar an der Fußbekleidung an. Perlen hatten die erste Stelle von allen werthvollen Dingen. Den Werth der berühmten größten Perle, die Kleopatra, nach einer Wette mit Antonius, in Weinessig aufgelöst bei einem Gastmahl verschluckt haben soll, hat man auf eine halbe Million Thaler geschätzt. Eine andere Perle aus neuerer Zeit, La peregrina genannt, von der Größe eines Taubeneies, welche Philipp II. von Spanien erhielt, wurde im Werth von 80000 Dukaten angegeben.

Im N. T. werden Perlen öfters erwähnt als Theil des weiblichen Schmucks (1 Tim. 2, 9; Offb. 17, 4), als Gegenstand des höchsten Werths (Matth. 7, 6; Offb. 18, 12. 16), als Sinnbild der Herrlichkeit des Reiches Gottes und des Wortes davon (Matth. 13, 45 fg.). Ob Perlen im A. T. namentlich angeführt werden, ist ungewiß, denn es ist unsicher, ob das hebr. Peninim (Kl. 4, 7; Spr. 3, 15; 8, 11; 20, 15; 31, 10; Hiob 28, 18) Perlen bedeute, weil die ihnen beigelegte Eigenschaft (Kl. 4, 7: 'admu, d. i. roth, schönfarbig sein) mehr auf Korallen paßt, wie Luther auch übersetzt. Die Etymologie von Peninim ist

schwankend, weil das Stammwort panan, d. i. theilen, ausscheiden, sowol auf Korallen, die Getheilten, Aestigen, als auch auf Perlen, die Ausgeschiedenen, Auswüchse, leiten kann, und die Etymologie von panah, d. i. glänzen, sichtbar werden, geradezu auf die Koralle als die „Glänzende" hinführt. Für Perlen spricht allerdings, daß die Peninim an obigen Bibelstellen zur Bezeichnung hohen Werths, von alters her sprichwörtlich, angeführt sind; allein, auch Korallen, welche als Schmuck und Amulete getragen, einen Handelsartikel der Phönizier bildeten, waren im hebr. Alterthum sehr geschätzt und werden in der Bibel neben andern Kostbarkeiten erwähnt (Ez. 27, 16). Unter Bedolah (1 Mos. 2, 12; 4 Mos. 11, 7), von ältern Auslegern durch Perle erklärt, auf Grund der Etymologie von badal, d. i. ausscheiden, verstehen die Neuern eine geschätzte Gummiart. Mehr Uebereinstimmung findet die Erklärung des Wortes Dar (Esth. 1, 6) durch Perle, welche auch arabisch Dor und aramäisch Dura heißt. Man leitet es ab von dur, d. i. kreisen, mit Beziehung auf die Rundung der Perle; wahrscheinlicher ist aber die Etymologie von darar, d. i. nach Gesenius glänzen, daher das „Glänzende" oder nach E. Meier „hervorquellen" im Hinblick auf die Entstehung der Perle. Obschon die Sprachwissenschaft gegen diese Erklärung nichts einwenden dürfte, muß doch der Bibelausleger Bedenken tragen, den hebr. Ausdruck Dar eben an der Stelle (Esth. 1, 6), wo er einzig vorkommt, durch Perle zu übersetzen, weil er zweifeln muß, daß selbst die größte Prunksucht den Fußboden mit Perlen ausgelegt habe, wozu schon ihre Kugelgestalt nicht passen würde. An der angeführten Stelle sowie Offb. 21, 21 kann gewiß nicht die Perle, sondern nur Perlmutter oder ein dieser ähnlicher Stein (die LXX: πίννινος λίθος) gemeint sein. Luther's „gelbe Marmeln" sind zwar dem Wort nach unrichtig, zur Bedeckung des Fußbodens aber gewiß geeigneter als Perlen. Roskoff.

Persepolis, bisweilen auch Persaepolis geschrieben, d. i. Perserstadt, war der griech. Name der Hauptstadt der Landschaft Persis. Sie war zu zeiten neben Susa, Ekbatana und Babylon Residenz der pers. Könige (vgl. Duncker, „Geschichte des Alterthums" [3. Aufl., Berlin 1863—67], II, 948), und in ihr wurden diese seit Kambyses (Ktesias, Persica, 13) begraben. Nach Lassen (in der „Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes" [Göttingen und Bonn 1837—45], VI, 78) war ihr altpers. Name Pârçakarta, d. i. Perserburg, unter den Sassaniden hieß sie Istakhar. Sie lag nördlich vom Fluß Araxes, nach Curtius (V, 7) blos 20 Stadien entfernt, nahe den Bergen in einer fruchtbaren und sehr gesunden Ebene, die jetzt Merdascht heißt. Die reichen Ruinen aus der Achämenidischen und Sassanidischen Zeit, die sich noch vorfinden (vgl. Lassen in Ersch und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie der Wissenschaften und Künste", 3. Sect., XVII, 348 fg.; Duncker, a. a. O., II, 931 fg.), zeugen von ihrer einstigen Größe, und wie diese der Wissenschaft schon eine reiche Ausbeute lieferten, so versprechen sie, noch weitere zu liefern. Von besonderer Merkwürdigkeit war die königliche Burg, die, nach Aelian (De natura animalium, I, 59), von Cyrus erbaut, jedenfalls aber erst von dessen Nachfolgern ausgebaut und sehr verschönert worden ist. Nach Diodor (XVII, 71) war diese von einer dreifachen Mauer umgeben, von denen die erste mit Zinnen versehen und 16 Ellen hoch, die zweite doppelt so hoch war. Die dritte, 60 Ellen hoch, bildete ein Viereck, auf jeder Seite befanden sich eherne Thore und bei diesen 20 Ellen hohe eherne Palissaden. Auf der östlichen Seite, 4 Plethren entfernt, war der königliche Berg, in dem sich die Gräber der Könige befanden. Der Fels war ausgehauen, in der Mitte waren viele Gemächer, in denen die Särge standen. Schweres Ungemach kam durch Alexander den Großen über die Stadt, dessen Verfahren Arrian (Anab., III, 18; VI, 30) mit Recht misbilligt. Da sie sich dem Eroberer feindlich zeigte, überließ er sie seinen Soldaten zur Plünderung, nur die Burg nahm er aus, aus der er selbst Schätze im Betrag von 120000 Talenten raubte (Diodor, XVII, 70, 71). Daneben litt die Burg und Stadt stark durch Feuer (Strabo, XV, 729; Arrian, Anab., III, 18). Völlig zerstört (Plinius, VI, 29; Curtius, V, 7) wurde übrigens die Stadt damals keineswegs, vielmehr blieb sie auch nachher (Diodor, XIX, 22) und für Jahrhunderte noch ansehnlich, bis sie später in Ruinen sank.

Erwähnt wird Persepolis in der Bibel nur 2 Makk. 9, 2. Nach dieser Stelle kam der syr. König Antiochus IV. Epiphanes auf seinem unglücklichen Rückzug aus Persien hierher, wollte Tempelraub (am Tempel der Nanäa? vgl. 2 Makk. 1, 13. 14) begehen und

die Stadt unter seine Botmäßigkeit halten, mußte aber die Flucht ergreifen, da die Einwohnerschaft zu den Waffen griff. Auf die gleiche Begebenheit wird 1 Makk. 6, 1—5 zielen, aber dieser Verfasser nennt die Stadt nicht, sondern bezeichnet sie nur als reich und als in Elymais in Persis gelegen. Elymais war aber eine benachbarte Landschaft von Persis. Nach Appian (Historia Syriaca, Kap. 66) plünderte Antiochus IV. Epiphanes den Tempel der elymäischen Aphrodite. Fritzsche.

Perser, Persien. Die Perser im engern und ursprünglichen Sinne des Wortes sind nur eins der vielen, unter sich stammverwandten Völker, welche zwischen dem Tigris und Indus, vom Oxus und Kaspischen Meer bis zum Ocean saßen, also das heutzutage sogenannte Hochland von Eran (Iran) einnahmen. Ihr Gebiet, von den Griechen Persis genannt, fast dasselbe mit dem heutigen Farsistan, am Persischen Meerbusen nach Westen bis zum Fluß Oroatis (heute Tab) und nach Osten bis zur Insel Katäa (heute Kisch) sich erstreckend, grenzte östlich an Karamanien, westlich an Susiana (Chuzistan), nördlich an Medien, von welchem nach den Angaben der Alten das Gebirge Parachoatras es schied. Der Küstenstrich von Persis ist wie der von ganz Eran glühend heiß, sandig und ungesund, nur wenige hundert Fuß über dem Meer. Das übrige Land ist Gebirgs- und Hochland, von Südost nach Nordwest durch Reihen parallel laufender, bis zu 8000 Fuß hoher Gebirgszüge durchschnitten, zwischen denen sich schöne Thäler und Ebenen von 3000—5000 Fuß Erhebung über dem Meer einsenken; in der Mitte des Landes sind die Bergzüge am niedrigsten. Im eigentlichen Mittellande ist das Klima herrlich, und herrscht in den Thälern und Ebenen fast beständiger Frühling; das Land ist in hohem Grade culturfähig. Die nördlichsten Theile des Landes aber sind rauh und kalt, nur von Hirten und Nomaden bewohnt, und nach Osten hin nimmt das Land allmählich den Charakter der Steppe an. Der ins Meer mündenden Flüsse sind nicht wenige, aber sie sind nicht weit hinauf schiffbar. Bedeutendere Flüsse sind im Binnenlande der Araxes (Kum-i-Firuz) und Medus (Murghab, Pulvar), welche nach ihrer Vereinigung (Bendemir) in einen Salzsee fließen, der im Mittelalter Bakhtegân, heute Derjâ-i-Neiriz heißt. Im Flußgebiet des Medus liegen die bedeutendsten Ruinen aus der Achämeniden- und Sassaniden-Zeit, im obern Lauf die von Murghab, welche manche, aber wol mit Unrecht, für das alte Pasargadä halten, im Unterlauf in der Ebene Merdascht die von Persepolis (s. d.) und Istakhr, die Felsengräber von Naksch-i-Rustem (Bilder Rustem's), Naksch-i-Redscheb u. s. w. Das pers. Volk, welches dieses Land bewohnte, zerfiel, wie die übrigen Eranier, in eine Anzahl theils ackerbauender, theils heerdenweidender Stämme, unter welchen neben den Maraphiern und Maspiern die Pasargaden die angesehensten und wichtigsten waren (Herodot, I, 125). Aus diesem edelsten Stamm war das edelste Geschlecht, die Achämeniden (die Nachkommen des Hakhâmani), zur Zeit der med. Oberherrschaft an der Spitze des ganzen Perservolkes und gab ihm seine einheimischen Fürsten, so jedoch, daß diese Fürsten, wie in andern auf Stammverfassung gegründeten Völkern, die Vertreter der edelsten Geschlechter der übrigen Stämme als eine Art von Ständen neben sich hatten. Ihrer Abstammung und Sprache nach waren die Perser, wie die übrigen wichtigsten Völker Erans, rein arisch (gegen v. Niebuhr's Annahme einer Vermischung mit Skythen vgl. Spiegel, „Erân, das Land zwischen dem Indus und Tigris" [Berlin 1863], S. 79 fg.). Die Angabe Strabo's (XV, 2, 8), daß Meder und Perser mit Baktrern und Sogdianern fast gleichsprachig seien, findet, wenigstens was die Perser betrifft, ihre volle Bestätigung in den uns erhaltenen pers. Inschriften der Achämeniden (gesammelt bei Spiegel, „Die altpersischen Keilinschriften" [Leipzig 1862]), deren Sprache von der altbaktrischen (früher gewöhnlich Zend genannten) Sprache, worin das Avesta verfaßt ist, sich nur dialektisch unterscheidet (über deren Weiterentwickelung bis zur Sprache des Firdausi herunter vgl. Spiegel, „Grammatik der Pârsisprache nebst Sprachproben" [Leipzig 1851], S. 116 fg., sammt den Namenberichtigungen von Sachau, „Neue Beiträge zur Kenntniß der zoroastrischen Litteratur" [Wien 1871], S. 1—8). Höhere Bildung hatten die Perser bis auf die Zeiten des Cyrus nicht entwickelt; sie werden als ein zwar kräftiges, aber noch rauhes Volk mit einfacher Lebensart, mäßig und abgehärtet, ausdauernd und kriegstüchtig geschildert (Herodot, I, 71; Xenophon, Cyrop., VIII, 8, 5—12 u. a.). Abgeschnitten vom unmittelbaren Verkehr mit den großen Culturstaaten Vorderasiens, griffen sie in diesen ältern Zeiten nirgends selbständig in die Geschichte ein und blieben bis auf Cyrus ein unberühmtes Volk. Die assyr. Oberherr-

schaft über die Völker Erans haben auch sie lange Zeit hindurch getragen; die assyr. Schriftdenkmale nennen unter den unterjochten Gebieten wiederholt auch pers. Städte. Auch nachdem die Meder unter Dejoces das assyr. Joch abgeschüttelt hatten, scheinen (trotz Herodot, I, 195) wenigstens Theile Persiens noch immer der Macht der Assyrer unterlegen zu haben; noch Asarhaddon verpflanzte Perser nach Samaria (Esra 4, 2. 9. 10). Beim Sinken der assyr. Macht nach Asarhaddon endlich frei geworden, wurden sie jedoch bald von den neuaufstrebenden Medern unter Phraortes (Fravartis) unterworfen und bildeten nun die wichtigste Provinz des med. Reichs (Herodot, I, 102) unter ihren einheimischen Fürsten. Schon während dieser Zugehörigkeit zum med. Reich mögen die Perser manche Bildungsstoffe von den Medern aufgenommen haben, welche Meder ihrerseits längst in die Erbschaft der assyr. Cultur eingetreten waren. Was endlich die Religion dieser alten Perser betrifft, so muß man sich freilich hüten, das ganze System der im 3. Jahrh. n. Chr. unter den ersten Sassaniden wieder gesammelten Zarathustrischen Religionsschriften, von welchen uns einige wenige Reste im Avesta erhalten sind, als schon bei ihnen in voller, ausschließlicher Geltung und Uebung stehend zu denken. - Denn zwar sind diese Schriften viel älter als die Sassaniden-Zeit, welcher sie vielmehr (nach dem unter der Seleuciden- und Arsaciden-Herrschaft erlittenen Verfall) nur ihre Restauration, nicht ihre erste Abfassung verdanken. Nach den mancherlei Zeugnissen des classischen Alterthums (am vollständigsten gesammelt von Rapp in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Bd. 19 und 20) müssen sie in der Hauptsache schon vor der Achämeniden-Zeit vorhanden gewesen sein. Aber einerseits ist die ursprüngliche Heimat dieser Schriften, wie aus ihnen selbst unzweideutig hervorgeht, nicht der Westen, sondern der Osten von Eran (Baktria, Sogdiana, Margiana), und sind dieselben nicht auf einmal, sondern nach und nach entstanden, lassen auch ältere und jüngere Bestandtheile noch deutlich unterscheiden; andererseits steht durch die neuern Forschungen das entschieden fest, daß durch und infolge des Wirkens Zarathustra's in Baktrien der den eranischen Völkern von uralters her eigenthümliche und zum Theil mit den Indern gemeinsame Götterglaube nicht neugeschaffen, sondern — entsprechend der durch ihre geographische Bestimmtheit bedingten Lebensweise und Anschauung der östlichen Eranier — reformirt, ethisch umgebildet und mit neuem Gedankengehalt erfüllt wurde, und es liegt in der Natur der Sache, daß solche Reformation von ihrer Wiege aus nur langsam, schrittweise und stufenweise, auch nach dem westlichen Grenzgebiet vordrang. In der That zeigen uns die Nachrichten der Classiker (besonders Herodot, I, 101. 131—140; III, 16. 84; VII, 40. 43. 191; Xenophon, Cyrop.; Strabo, XV, 3; Plutarch, Curtius u. a.) die Perser einerseits noch ganz als Verehrer der alten arischen Götter, wie Erde, Sonne (Mithra), Mond, Wasser, Winde, besonders des Feuers (Herodot, III, 16; Xenophon, Cyrop., VIII, 3; Curtius, IV, 55 u. a.), sodaß man sie recht eigentlich als Feuer- und Lichtdiener bezeichnen kann; sie berichten auch in der Sitte (wie z. B. in der Behandlung der Todten, Herodot, I, 140; VII, 117) manches von den Vorschriften des Avesta Abweichende. Andererseits aber stimmt, was sie über die Opfer, die Functionen und das Ansehen der Priester, das Fehlen von Tempeln und Götterbildern, die Bräuche, die heiligen Thiere (Pferde, Rinder, Hunde, Adler, Habichte), das Recht und die Sitte (z. B. die Pflicht der Wahrhaftigkeit, der Bebauung und Bepflanzung des Landes, der Ausrottung ahrimanischer Thiere, der Reinigkeit) berichten, ganz mit den Lehren und Vorschriften des Avesta überein, und erscheint auf den Inschriften der Achämeniden Auramazda (im Avesta: Ahuramazda, bei Herodot und Xenophon Kreis des Himmels oder Zeus) genau wie in den Religionsbüchern in seiner, alle andern Götter (Baga's) überragenden Stellung als Schöpfer der Erde, des Himmels, der Menschen, als Geber aller guten Gaben, Feind aller Lüge, Beschützer vor Miswachs und Feindesverheerung, neben ihm (auf den Denkmalen von Artaxerxes II. und III.) auch Mithra und Anahitâ (die Göttin des Leben gebenden Wassers); auch kennen schon die griech. Schriftsteller des 4. Jahrh. den Gegensatz des guten und bösen Gottes (Oromasdes und Areimanios), während dann die noch Spätern über den Inhalt der Zarathustrischen Schriften sehr gut Bescheid wissen. Man kann hieraus den sichern Schluß ziehen, daß damals, als das pers. Volk auf die Bühne der Weltgeschichte trat, die Zarathustrische Lehre und Sitte schon zu den Medern und Persern vorgedrungen war, aber noch keineswegs vermocht hatte, die ältere Art des Glaubens und Lebens ganz um-

zubilden oder zu verdrängen. Die Vermittler aber dieser reformirten Lehre für den Westen waren ohne Zweifel die Priester. Wir wissen, daß diejenigen, welche die heiligen Gebräuche vollzogen und die gelehrten Kenntnisse (wozu auch die Wahrsagerei gehörte, Herodot, I, 108. 120) bewahrten, Mager hießen und einen eigenen Stamm der Meder bildeten (Herodot, I, 101), also schon zu einem abgeschlossenen und erblich fortgepflanzten Stand sich consolidirt hatten. Aus Medien nahmen sie dann zu Cyrus' Zeit (nach Xenophon, Cyrop., VIII, 1, 23) die bisher hierin noch einfacher gewesenen Perser zu sich herüber, und durch die ganze Zeit des Achämenidenreichs hindurch finden wir sie als die Verwalter des Gottesdienstes und die Kenner der Religionspflichten, sodaß Strabo (XV, 3, 1) sie sogar unter den Stämmen Persiens aufführt. Nun ist freilich der Name Mager für die Priester dem Avesta fremd; dieser nennt die Priester vielmehr Âthravan, d. h. Feuerdiener; auch ist noch nicht entschieden, ob der Name Mager, der von den Medern schon früh auch zu den Chaldäern überging (s. Magier) ursprünglich Eigenname eines Stammes oder Geschlechts, oder aber Appellativname der Priester war. Aber wie dem auch sei, die Function dieser Mager bei den Medern und Persern, wie die classischen Schriftsteller sie schildern, und was diese sonst über jene erzählen, stimmt so ganz mit den im Avesta den Âthravan vorgeschriebenen Obliegenheiten überein, daß wir kaum anders als annehmen können, sie seien mit dem Zarathustrischen System wohl vertraut gewesen.

Dies waren die Verhältnisse des pers. Volks, als es durch seinen großen Fürsten, den Achämeniden Kuru (s. Cyrus), Sohn des Kambyses, zur Weltherrschaft erhoben und sein Name für alle Zeiten zum ersten und wichtigsten Volksnamen im ganzen eranischen Völkercomplex, ja, zum Vertreter aller Eranier gemacht wurde. In dem Befreiungskampf der Perser gegen die Meder siegreich, hat er vom J. 558 an durch seine und seines Volkes Kriegsthaten das medische, lydische und babylonische Reich der Reihe nach erobert, und ein Weltreich, wie die Geschichte bis dahin noch keines gekannt hatte, nicht blos gegründet, sondern auch mit Staatsklugheit, Milde und Gerechtigkeit behauptet. Sein Sohn Kambudschija (Kambyses; regierte vom J. 529—22) fügte Aegypten, die vierte Großmacht jener Zeit, zu den ererbten Provinzen hinzu, unterwarf auch die Negerstämme oberhalb Nubiens und die Libyer westlich vom Nil, aber an Geistesgröße tief unter seinem Vater stehend, grausam und despotisch, senkte er durch den Mord seines Bruders Bardija (Smerdis) den Keim der Auflösung in das eben gegründete Reich und die Qual des bösen Gewissens in sein eigenes Herz. Thatsächlich schon während seiner zwei letzten Monate durch die usurpirte Herrschaft des Meders und Magers Gaumâta (Pseudosmerdis) seines Thrones beraubt, endete er sein Leben auf dem Rückzug aus Aegypten in Syrien durch Selbstmord (vgl. die Inschrift von Behistân, Tafel 1, Zeile 10, 11). Den Mager Gaumâta, der noch sieben Monate nach des kinderlosen Kambyses Tode die Herrschaft fortsetzte, beseitigte im Einverständniß mit den pers. Großen auf seiner Burg Sikathauvatis in Medien der Achämenide Dârajavusch (s. Darius), Sohn des Vistâspa (Hystaspes), und nahm selbst den Thron ein (vom J. 521—485). Von dem infolge dieses Thronwechsels aus den Fugen gegangenen Reich mußte er, mit Ausnahme Kleinasiens und Aegyptens, sämmtliche Provinzen wieder zurückerobern; am längsten beschäftigte ihn das aufständische Babel, welches darum auch eine strengere Behandlung als unter Cyrus zu erleiden hatte. Das Ergebniß dieser drei Jahre dauernden Kämpfe erzählt er selbst auf dem obenangeführten großen, in Bagistâna in Medien von ihm errichteten Siegesdenkmal, gewöhnlich die Inschrift von Behistân oder Bisitûn genannt. Durch neue Eroberungen erweiterte er dann das Reich im Osten bis über den Indus hinüber, im Norden bis zum Kaukasus, im Westen bis Macedonien und den Inseln des Aegäischen Meeres, und bis Karthago in Afrika. Aber was noch wichtiger ist, er hat diesem ungeheuern Reich die Ordnung und Verfassung gegeben, durch welche sein fast zweihundertjähriger Bestand ermöglicht und gesichert wurde. Durch die Eintheilung in zwanzig Satrapien gab er ihm eine feste Gliederung; durch Schaffung der neuen Hauptstadt Susa, durch strengere Centralisation und eine wachsame Polizei, durch Herstellung der Verkehrsmittel (Straßen, Posten, Münze, Kanal zwischen dem Nil und dem Rothen Meer; Herodot, II, 158), durch Regelung der Steuerverhältnisse, durch Anlegung von Castellen, durch Erziehung eines an strengen Gehorsam gewöhnten Beamtenstandes setzte er den ganzen Mechanismus in Wirksamkeit, welcher das Reich einheitlich nach dem Willen des Herrschers zu regieren möglich machte. Mag er hierin auch theilweise blos dem Vorbild des ägypt. Staats gefolgt sein, mag

er von den in vielen Dingen gebildetern Hellenen schon manches gelernt haben, er ist durch diese organisirenden Einrichtungen noch mehr als durch seine Kriegsthaten der zweite Gründer des Perserreichs geworden, an wirklicher Größe dem Cyrus vollkommen ebenbürtig. Nicht die Beschaffenheit seiner für jene Zeit und seine Zwecke trefflichen Reichseinrichtungen, sondern die schon von Cyrus an begünstigte Nachahmung assyrisch-med. Sitten, die Ueppigkeit und die Haremswirthschaft des Hofes und der darin folgenden Satrapen, der Verfall der altpers. Sitte unter dem Genuß der gewonnenen Reichthümer und Herrlichkeit haben das Reich zum Sinken gebracht, wie zweihundert Jahre später auch dem Griechen Alexander dem Großen die gleichen Fehler zum Verderben gereichten. Daß dieses Sinken nicht in raschern Verlauf vor sich ging, erklärt sich nur aus jener festen Organisation, welche auch, als sie von der Kraft und Weisheit der Herrscher nicht mehr getragen war, noch als todter Mechanismus ihre Dienste that, freilich auch umgekehrt Alexander dem Großen seine überraschenden Erfolge ermöglichte. Schon unter Darius' Sohn und Nachfolger Xerxes I. (Khschajârschâ; regierte vom J. 485—465), der zwar das aufständische Aegypten leicht bändigte, aber seine ganze Heeresmacht vergeblich gegen das kleine Hellas führte, trat dieses Sinken entschieden hervor. Die verderblichen Folgen dieses ersten Stoßes machten sich nach Xerxes' I. Ermordung unter Artaxerxes I. (Artakhschatrâ) Longimanus (regierte vom J. 465—424) geltend im Aufstand von Baktrien und des mit den Athenern verbündeten Aegyptens, das Megabyzus erst nach hartem Kampf (im J. 456) unterwarf, und zuletzt in der Empörung dieses Megabyzus selbst, der als Satrap von Syrien mit Hülfe griech. Söldner sich längere Zeit gegen den Oberherrn behauptete. Sein Sohn Xerxes II. wurde nach fünfundvierzig Tagen von seinem Halbbruder Sogdianus, und dieser nach sechs Monaten von einem andern Halbbruder, Ochus, ermordet, welcher als Darius II. Nothus bis zum J. 404 regierte, viele Empörungen von Großen und Provinzen zu dämpfen hatte, aber es nicht mehr verhindern konnte, daß in langen Kämpfen Aegypten schließlich doch seine Unabhängigkeit errang und dieselbe trotz aller Gegenbemühungen der Perser (vom J. 405 — 341) behauptete. Ihm folgte ein Sohn als Artaxerxes II. Mnemon (regierte vom J. 404 — 361), welcher die mit Hülfe der Griechen unternommene Empörung seines jüngern Bruders Cyrus, Statthalters von Kleinasien, durch die Schlacht bei Kunaxa bei Babylon (im J. 401; Rückzug der 10000 Mann unter Xenophon) glücklich überwand und sogar aus seinem Kriege mit Sparta, vermöge der Uneinigkeit der Hellenen, im Frieden des Antalcidas (im J. 387) den erneuten Vollbesitz von Kleinasien und Cypern als Beute davontrug. Artaxerxes III. Ochus, sein Sohn (regierte bis zum J. 338), glaubte sich den Thron nur durch Hinrichtung seiner zahlreichen Brüder sichern zu können; das aufständische Phönizien, namentlich Sidon, warf er in schweren, grausamen Kämpfen nieder (um das J. 350) und brachte selbst Aegypten noch einmal unter sein Scepter. Als er mit fast seinem ganzen Hause von seinem allmächtigen Eunuchen Bagoas weggeräumt war, folgte ihm sein Sohn Arses, und diesem, den nach dreijähriger Regierung dasselbe Schicksal von Bagoas' Hand traf (im J. 335), Darius III. Kodomannus als einer der besten unter diesen letzten Königen. Unter ihm fiel das Reich dem Macedonier Alexander zur Beute. Nach der letzten Entscheidungsschlacht bei Gaugamela-Arbela (im October des J. 331) über Ekbatana nach Baktrien entflohen, endete Darius durch Meuchelmord von der Hand des Satrapen Bessus (im J. 330). Nach Alexander's Tode kam Persis als Provinz an die Seleuciden, hatte aber (z. B. Strabo, XV, 3) einheimische (Vasallen-)Könige, welche, nachdem sich im 3. Jahrh. v. Chr. das parth. Reich herausgebildet hatte, nun bis zum J. 226 n. Chr. den Arsaciden gehorchten. Das pers. Volk, seiner Weltherrschaft beraubt, lebte wieder wie vor Cyrus in seinem Heimatland, in Stämme getheilt, und nicht einmal ein Andenken an die großen Tage der Achämenidenzeit hat sich im Gedächtniß dieses spätern Volks erhalten. Nach der Gründung der Sassanidenherrschaft durch Ardeschir Babegan gaben die Perser noch einmal einem großen Reich (vom J. 226 — 636 n. Chr.) den Namen, und für die Zarathustrische Religion war damit eine neue Blütezeit gekommen.

Nach dem, was bis hierher zur Geschichte der Perser bemerkt worden ist, dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir im A. T. vor der Aufrichtung des Achämenidenreichs keine Erwähnung des pers. Namens finden. Denn die Perser waren bis dahin kein wichtiges und kein berühmtes Volk gewesen. Den ältern Israeliten waren zwar wol schon die Meder (1 Mos. 10, 2), nicht aber die Perser bekannt, und es liegt durchaus kein

Grund und kein Recht vor, unter Elam (s. d.) die an Elymais und Susiana östlich angrenzenden Perser mit zu verstehen. Die erste Erwähnung der Perser (Paras) haben wir anscheinend beim Propheten Ezechiel in Kap. 27, 10, wo Perser, Lud (s. d.) und Put als Söldner der Tyrier, und Kap. 38, 5, wo Perser, Aethiopier und Put (s. d.) unter den Streitkräften des Magog, an beiden Stellen als Schild- und Helmbewaffnete genannt werden. Aber die Zusammenstellung mit nordafrikan. Völkern (denn daß die Put wirklich Nordafrikaner, nicht Araber, waren, wird auch durch die Grabschrift des Darius I. bestätigt) fällt auf. Daß es auch in Afrika Perser und Meder gab (Hitzig zu Ez. 27, 10 und 38, 5), ist trotz Sallustius (Jugurtha, Kap. 18) für diese ältere Zeit kaum glaublich; richtiger denkt man an die von Pomponius Mela (III, 11) und Plinius (V, 8) aufgeführten nordafrikan. Stämme der Perorsi und Pharusii, liest aber dann auch bei Ezechiel richtiger Parus als Paras. Sogar nach der Mitte des 6. Jahrh., als die Propheten der Verbannung den nahen Fall Babels verkündigten, nennen dieselben großentheils nur erst die Meder (Jes. 13, 17 fg.; Jer. 51, 11) oder Elamiter und Meder (Jes. 21, 2) als die Vollstrecker des göttlichen Gerichts, sei es, daß sie noch vor dem Aufstehen des Cyrus schrieben, sei es, daß auch nach dem Uebergang der Herrschaft an die Perser die Meder ihnen immer noch der wichtigste Bestandtheil des Reichs erschienen. Nur der Verfasser von Jes. 40—66 kennt und nennt (Kap. 44, 28; 45, 1) mit Namen den Cyrus und verfolgt mit Jubel und hochgespannten Erwartungen seine Züge und Heldenthaten. Seit ihrer Einverleibung in das pers. Weltreich, während eines Zeitraums von zwei Jahrhunderten, haben natürlich die Juden, sowol die in und um Jerusalem angesiedelten als die im Osten, von ihren neuen Oberherren viel erlebt und sind in die genauesten Berührungen mit ihnen gekommen. Aber es ist merkwürdig zu sehen, wie wenig positive geschichtliche Nachrichten über ihre Schicksale unter der pers. Herrschaft in ihre Bücher übergegangen sind. Mit Ausnahme der drei Könige Cyrus, Darius I., Artaxerxes I., die ihnen als Wohlthäter immer unvergeßlich blieben (Esra 6, 14), sind alle übrigen Könige bei ihnen fast gänzlich der Vergessenheit anheimgefallen, und über die Erlebnisse der Juden in dieser langen Zeit ist so wenig von ihnen berichtet, daß heutzutage der Geschichtsforscher vielmehr die sonst bekannten Daten der Profangeschichte benutzen muß, um dieses geschichtliche Dunkel mühsam aufzuhellen. Es kommt dies freilich zunächst daher, daß überhaupt nur wenige Schriftdenkmale der Juden aus der pers. Zeit erhalten sind, aber dieser Mangel selbst, zumal das Fehlen einer zusammenhängenden Geschichtsdarstellung aus derselben, erklärt sich zuletzt doch nur daraus, daß es für sie wie für die andern ruhig gebliebenen der unterworfenen Völker keine Geschichte mehr gab, sondern unter dem gehorsamen Dienst des Großkönigs und der mühsamen Aufbringung der ihm zu machenden Leistungen das Leben in ödem Einerlei dahinfloß. Den Antritt oder das erste Jahr des Cyrus rechnen die Juden, hierin wol den Babyloniern folgend, von seiner Eroberung Babels (Esra 5, 13; im J. 538) an oder vielmehr, indem sie die zwei ersten Jahre nach der Eroberung dem Darius dem Meder beilegen, erst vom J. 536 an. Aus der Regierung des Cyrus ist nur die von ihm erlaubte Rückkehr der Verbannten nach Jerusalem sammt dem Beginn des neuen Anbaues und die schon nach ein paar Jahren eingetretene Störung desselben ausführlicher berichtet (Esra 1, 1—4, 5; 5, 13—17; 6, 3—5; Dan. 9, 25). Den Kambyses verstand man früher ziemlich allgemein unter dem Esra 4, 6 genannten Achaschverosch, und den Pseudosmerdis unter dem Artachschaschta in Esra 4, 7—23. In neuerer Zeit ist diese Ansicht stark erschüttert (s. „Bibel-Lexikon", I, 75, 248) und behauptet worden, jener müsse wie sonst als Xerxes und dieser als Artaxerxes gedeutet werden. Aber die Acten über diese Streitfrage sind noch nicht geschlossen, und die Möglichkeit muß immerhin zugegeben werden, daß nach der Absicht des Schriftstellers jene Namen die des Kambyses und falschen Bardija bedeuten sollten, wenn auch in Wirklichkeit nicht bedeuteten. Der Heereszug des Kambyses nach Aegypten, welcher die neue Ansiedelung in Jerusalem gewiß nicht unberührt ließ, wird im A. T. nirgends erwähnt. Den Darius I. (s. d.), in dessen zweites bis sechstes Jahr der Aufbau des Tempels fällt, hatten die Juden allen Grund in dankbarem Andenken zu erhalten, und wird über seine günstigen Verfügungen noch ausführlich berichtet (Esra 4—6), auch, wie es scheint, auf die Unruhen im Reich während seiner ersten Jahre wenigstens stillschweigend Bezug genommen (Hag. 2, 6. 7. 21. 22; Sach. 2, 17). Des Xerxes geschieht (außer vielleicht in Esra 4, 6) nur im Buch Esther (s. d.) Erwähnung; aber aus Herodot kann man abnehmen, daß, wie am

Skythenzug des Darius (Herodot, IV, 87) so auch an den Griechenkriegen des Xerxes, und zwar vielleicht auf der Flotte (Herodot, VII, 89), das Völkchen der Juden sich betheiligen mußte. Nur freilich, wenn Josephus (Contra Apion., I, 22) die phönizisch redenden Solymer im Heer des Xerxes auf seine Landsleute, die Jerusalemiten, deutete, hat er damit eine Verwechselung mit den aus Homer bekannten kleinasiat. Solymern begangen. Unter Artaxerxes I. kam (Esra 7, 7 fg.) in des Königs siebentem Jahre Esra (s. d.) mit neuen Colonisten, und (Neh. 1, 1 fg.) in seinem zwanzigsten Jahre Nehemia (s. d.) aus dem Osten nach Jerusalem. Ob der Aufstand des Megabyzus in Syrien den Jerusalemiten, weil sie dem König die Treue bewahrten, die Verödung ihrer Stadt, welche für Nehemia der Anlaß zu seinem Umzug wurde, eingebracht habe (vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 290), muß dahingestellt bleiben, da sich noch andere Ursachen derselben denken lassen. Von Artaxerxes I. ab, während des letzten Jahrhunderts des pers. Reichs voll innerer und äußerer Kämpfe und Zerrüttung, geschieht im A. T. keine ausdrückliche Erwähnung von Thatsachen der pers. Geschichte mehr; nur Neh. 12, 22 ist zum Behuf einer Zeitbestimmung der letzte Darius (Kodomannus) genannt (vgl. auch 1 Makk. 1, 1), und im Prediger Salomo's (s. Koheleth) zeigt sich der Reflex vom Verfall der Herrschaft. Aus Josephus („Alterthümer", XI, 7. 8) wissen wir, daß in diese Zeit die Ueberläuferei des Manasse Ben Jojada (Neh. 13, 28) zu den Samariern und später die Errichtung eines Tempels auf Garizim bei den Samariern (s. d.) fällt. Ferner gehört die von Josephus („Alterthümer", XI, 7) erzählte Geschichte, wie der Hohepriester Johannes (Neh. 12, 11. 23) seinen Bruder Josua im Tempel tödtete und zur Strafe dieser Unthat der pers. Feldherr Bagoses die Juden sieben Jahre lang eine Steuer von 50 Drachmen für jedes Lamm des täglichen Opfers zahlen ließ, wahrscheinlich unter Artaxerxes II. Auch über eine Deportation der Einwohner Jerichos nach Hyrkanien, wahrscheinlich, weil sie es mit den aufständischen Phöniziern gehalten hatten, unter Artaxerxes III. liegen einige späte Nachrichten vor (vgl. Ewald, „Geschichte des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1864—69], IV, 265; Hitzig, a. a. O., S. 307 fg.). Auf das pers. Reich als Ganzes und einige seiner Könige blickt auch noch das neuprophetische Buch Daniel (s. d.) zurück, aber der Verfasser verfolgt weder geschichtliche Zwecke noch war er in der Lage, die pers. Reichsgeschichte, deren Ende zu seiner Zeit schon über anderthalb Jahrhunderte in der Vergangenheit zurücklag, mit geschichtlicher Genauigkeit behandeln zu können. Wir brauchen uns darum nicht sehr zu verwundern, wenn er Kap. 11, 2 (vgl. Kap. 7, 6) zwischen Cyrus und Alexander nur drei pers. Könige setzt oder Kap. 6, 2 schon unter dem Meder Darius das Reich von 120 Satrapen verwaltet werden läßt. Merkwürdiger ist, daß er (Kap. 6, 1; 9, 1; 11, 1) die Eroberung Babels dem zweiundsechzigjährigen Meder Darius, dem Sohn des Achaschverosch, zuschreibt und demgemäß in seinem ganzen Buch zwischen das babylonische und pers. Weltreich das medische setzt, welches der wirklichen Geschichte nach vielmehr gleichzeitig mit dem babylonischen blühte, und schon beseitigt war, als Cyrus Babel eroberte. Diese Auffassung des Hergangs aus bloser Unkunde des Verfassers zu erklären, hindert uns nicht blos die Xenophonische Darstellung dieser Geschichten, sofern auch nach ihr Cyrus nicht als Selbstherrscher, sondern im Dienst Cyaxares' II., des Sohnes Astyages', Babel eroberte und erst zwei Jahre später demselben als Erbe des babylonischen ebenso wie des medisch-pers. Reichs folgte, sondern auch die oben schon bemerkte eigenthümliche Zeitrechnung der Juden, wonach sie das erste Jahr des Cyrus vom J. 536 an datiren. Man wird darum annehmen müssen, daß diese Darstellung auf eine absonderliche, wahrscheinlich babylonisch-med. Auffassung der Geschichte der Gründung des Perserreichs als ihre Quelle zurückgeht. Man hat aber dann daran einen deutlichen Beweis, wie wenig die Juden sich um eine genaue Erkundung der Anfänge ihrer Oberherrscher bekümmerten.

Auf diese Besprechung der Reichsgeschichte lassen wir noch eine kurze Uebersicht über die Verhältnisse und Einrichtungen des Reichs folgen, um dadurch zugleich die vielfachen Bezugnahmen der biblischen Schriften auf dieselben zu erläutern. Die Perser haben von den Medern und Babyloniern, und diese von den Assyrern ihre Stellung an der Spitze der Völker Asiens übernommen. Mit der Erbschaft der Aufgabe haben sie die Mittel zu ihrer Lösung zum Theil sich dorther angeeignet. Die Einrichtung des Hofs geschah nach medisch-assyr. Muster; die biedere einfache kräftig-naturwüchsige Art der Perser wich wenigstens bei den Großen bald der med. Ueppigkeit und Verweichlichung. Ihre Schrift,

die Keilschrift (s. d.), nahmen sie von ihren Vorgängern herüber, wenn sie sie auch zur reinen Buchstabenschrift fortbildeten. Ihre Baukunst, von der wir in den Ruinen von Persepolis und Susa noch Reste kennen, ruht in allen Dingen auf der assyrisch-medischen, obgleich sie einen eigenthümlichen, keineswegs blos durch den Unterschied des Materials (Bruchstein, Marmor) bedingten Charakter zeigt. Die großen geflügelten menschenhäuptigen Stiere Ninives standen, mit geringen Abweichungen (namentlich in der Kopfbedeckung) vom Vorbild, auch an den Thorhallen der Burgen von Persepolis, daneben freilich auch das eigenthümliche persische gehörnte oder auch mit einer Stirnplatte versehene Pferd (das Thier des Mithra), als Symbole der königlichen Macht und Aufgabe. Selbst einzelne der mythischen und symbolischen Gruppen auf ihren Reliefdarstellungen sind sowol den Stoffen als der Ausführung nach Wiederholungen von syrisch-assyr. Kunstwerken. Sogar die Vermengung ihrer Ardvîsura Anahita mit der semitischen Göttin Mylitta drang im 4. Jahrh. bei ihnen ein (Herodot, I, 131), und gegen alle altpersische und Zarathustrische Art (Herodot, I, 131) hat Artaxerxes Mnemon in Babylon, Susa und Ekbatana das Bild dieser Anaitis aufgestellt und diesen gemischten Cultus verbreitet (Berosus bei Clemens von Alexandria, Protrepticus, ed. Sylburg [Florenz 1550], S. 43). Die Reichssprache für die semitischen Länder war und blieb ohnedem das Aramäische wie bisher. Darum ist es auch nicht sehr verwunderlich, wenn noch in der Mitte und wieder Ausgangs der pers. Zeit die Schriften der Juden (Ps. 83, 9; Esra 6, 22) da und dort den König von Persien den König von Assur nennen. Die Hauptstadt des Reichs war unter Cyrus sein alter Stammsitz Pasargadä, das er erweiterte und mit einer der medischen nachgeahmten Königsburg schmückte (Strabo, XV, 3; Curtius, V, 6, 10; Arrian, Anab., III, 16, 18), obwol er gewiß, schon aus Staatsklugheit, auch in Ekbatana und Babylon sich aufhielt. Kambyses soll (Herodot, III, 64) in Ekbatana seinen Hauptsitz genommen haben, wo auch nach Esra 6, 2 eins der Reichsarchive war. Darius erbaute sich nach seinen ind. Kriegen (nach dem J. 515) in seinem Stammland, nördlich von Pasargadä, eine neue Burg und Stadt, bei welcher in der Nähe auch die Königsgräber ausgehauen wurden; seine Nachfolger, z. B. Xerxes, erweiterten dieselben mit neuen Prachtgebäuden; bei den Griechen heißt sie Persepolis (s. d.). Aber Darius fand es auch in seinem und des Reichs Interesse, in Susa (s. d.), der alten (Dan. 8, 2) Hauptstadt von Susiana (Elam), also außerhalb seines Stammlandes, einen für den Verkehr mit den Provinzen günstiger gelegenen Königssitz zu schaffen (Plinius, VI, 28; Aelian, De natura animalium, I, 59, wogegen Herodot, Aeschylus und Strabo schon den Cyrus und Kambyses dort residiren lassen), an welchem die folgenden Könige weiter bauten, und welcher fortan die eigentliche Reichshauptstadt blieb (Neh. 1, 1; Esth. 1, 2 fg.), so jedoch, daß die Könige in der heißen Jahreszeit auch Ekbatana und Persepolis bewohnten und zeitweilig auch in Babylon sich aufhielten (die bestimmtern Angaben über den Wechsel des Hoflagers nach den Jahreszeiten bei den Classikern stimmen unter sich nicht zusammen). Für die Entwickelung des Hofs und Reichs war freilich dieser Schritt des Darius verhängnißvoll, denn das Ueberhandnehmen der medisch-assyr. Sitten stand gewiß mit dieser Loslösung vom Lande ihres eigenen Volkes in innerm Zusammenhang. Der maßgebende Wille im Reich war selbstverständlich der des Königs (Herodot, III, 31). Sein Titel war: König, großer König, König der Könige, König der Länder. Nach altpers. Stammverfassung war er beschränkt durch den obersten Staatsrath, der aus den Häuptern der Stämme des Perservolks bestand (Herodot, III, 70—84). Dieses Institut erhielt sich fort, wenn auch die Macht dieses Staatsraths allmählich vor der Willkür des Despoten zusammenschrumpfte. Gewiß nicht ohne Einfluß der Zarathustrischen Vorstellung von Ahuramazda und den sechs oder sieben Amshaspands um ihn her war die Zahl dieser „Fürsten der Meder und Perser" (Esth. 1, 14) oder „Räthe" (Esra 7, 14) auf sieben festgestellt (obgleich auf den Bilddarstellungen der Monumente neben dem König auch nur sechs erscheinen); sie nahmen nach dem König den höchsten Rang ein, hatten freien Zutritt bei ihm und trugen eine der königlichen ähnliche Tiara. Nicht ganz sicher ist, ob die sieben königlichen unabsetzbaren (oder nur wegen notorischer Ungerechtigkeit strafbaren) Richter, welche die väterlichen Bräuche auszulegen und Recht zu sprechen hatten (Herodot, III, 31; V, 25; Plutarch, Vita Artaxerxis, Kap. 29), dieselben (Josephus, „Alterthümer", XI, 6, 1) mit den Staatsräthen oder davon verschieden waren. Nach versammeltem Staatsrath vom König schriftlich erlassene und mit seinem Siegel versehene Verordnungen hatten Gesetzeskraft und waren nicht umzustoßen

(Esth. 1, 19; 8, 8; Dan. 6, 8—10). In wichtigen Angelegenheiten wurden übrigens je nach Bedürfniß auch andere Große, Beamte und Heerführer zur Berathung zusammengerufen (Herodot, VII, 8; VIII, 67). Die Niederwerfung vor dem König soll (Xenophon, Cyrop., VIII, 3, 14) Cyrus eingeführt haben; sie war aber in der morgenländischen, auch pers. (Herodot, I, 134) Art, einen Höherstehenden zu grüßen, begründet, und wurde nur durch den Eindrang des assyrisch-med. Wesens und das Streben, den König zum Abglanz und Stellvertreter des höchsten Gottes zu stempeln (Plutarch, Vita Themist., Kap. 27; Arrian, Anab., IV, 11; Curtius, VI, 6, 2; VIII, 5, 11), begünstigt. Ein Hauptabzeichen des Königs war die aufrecht stehende, weiße und blaue Tiara (Kidaris), welche außer ihm nur noch Prinzen, die Stammhäupter der Perser und „Verwandte des Königs" tragen durften, mit der Krone. Die Isolirung des Königs vom Volk wurde schon früh sehr schroff; abgesperrt durch die Leibwache und eine Unzahl von Höflingen und Kämmerlingen lebte er dem Volk unsichtbar in seinen Palästen; zur „Pforte" des Königs zu gelangen, hielt schwer, und unangemeldet bei ihm einzutreten, kostete das Leben (Esth. 4, 11; Herodot, III, 118 fg.). Zu Fuß ging er nicht aus, sondern ritt oder fuhr. Feierliche Aufzüge und das Ceremoniel dabei beschreiben z. B. Herodot (VII, 40. 41), Xenophon (Cyrop., VIII, 3), Curtius (III, 3). Der Beamten und Würdenträger bei Hofe war eine große Menge, wie Oberthürhüter, Oberstabträger, Botschaftsträger, Schemelträger, Anmelder, Obermundschenk, Stallmeister, Jägermeister u. s. w. (Xenophon, Cyrop., VIII, 1, 9), von denen jeder wieder eine Anzahl Untergebener hatte (Neh. 1, 11; 2, 1. 6, wonach Nehemia Mundschenk war); dazu große Scharen niederer Diener, welche für Haus, Küche, Keller und alle Bedürfnisse des Hofes zu sorgen hatten. Die Weiber des Königs zerfielen in Gemahlinnen und Kebsweiber, mit Rangabstufungen innerhalb beider Klassen; nach Diodor (XVII, 77) sollen der Kebsweiber so viele als der Tage des Jahres gewesen sein. Vom assyrisch-med. Hof wurde auch das Unwesen der Verschnittenen (vgl. Esth. 7) herübergenommen; Babylonien hatte jährlich 500 verschnittene Knaben für den Hof zu liefern (Herodot, III, 92); manche dieser Kämmerlinge, die fortwährende Nähe beim König schlau benutzend, sind zu Macht und Würden emporgestiegen.

Von Darius wurde das Reich in 20 Provinzen oder Satrapien getheilt (Herodot, III, 89 fg.); nach dem skythischen Feldzug kam noch Thrazien mit den Inseln hinzu (Herodot, III, 96). Diese Zahl hielt sich später ungefähr, doch wurde im einzelnen manches geändert, indem z. B. Assyrien von Babylonien getrennt und zu Syrien, und hinwiederum Phönizien von Syrien getrennt und zu Arabien geschlagen wurde. Wenn also Esth. 1, 1; 8, 9; 9, 30 von 127 Ländern des Achaschverosch die Rede ist, so können das nicht Provinzen, sondern nur Unterabtheilungen derselben sein, und wenn Dan. 6, 2 schon unter Darius dem Meder 120 Satrapen fungiren läßt, so muß hier (abgesehen von dem Anachronismus) Satrap im weitern Sinne wie Esth. 8, 9 verstanden werden. Die Verwaltung so vieler Länder erforderte eine große Zahl von Beamten, theils am Königssitz, theils in den Provinzen. Sie waren in der ältern bessern Zeit am liebsten aus den edeln Geschlechtern der Perser und Meder genommen (später freilich auch viel aus Eunuchen und andern Emporkömmlingen), und wurden in der Jugend durch eine eigenthümliche Erziehung an den Hoflagern des Großkönigs oder mächtiger Satrapen für den künftigen Civil- und Militärdienst vorgebildet (Herodot, I, 136; Xenophon, Cyrop., I, 2, 13; VIII, 8, 13; Anab., I, 9 u. a.). Der Pflichteifer aber im Dienste des Hofes, des Heeres und Reiches wurde durch mannichfaltige und reiche Belohnungen stets rege erhalten. Außer der Verleihung von Aemtern und dem Vorrücken auf den Rangstufen derselben gab es, wie in den modernen Staaten, ein förmliches System von öffentlichen Auszeichnungen und Anerkennungen der Verdienste um den Staat, von den Geschenken an und der Verleihung des Kandys (Oberkleids), der goldenen Ketten, Armbänder, Kränze, Säbel, Wagen und goldgeschirrten Pferden (2 Esra 3, 6. 7) bis zur Dotation mit Domänen und Verleihung des Titels „Gutthäter" (Huverezanha), mit dem sowol ganze Stämme als einzelne beehrt wurden (Herodot, VIII, 85; Arrian, Anab., III, 27; IV, 6; Diodor, XVII, 81; vgl. Esth. 6, 1 fg.), sowie Ernennung zum Tischgenossen des Königs, und, was das Höchste war, zum „Verwandten des Königs" (2 Esra 4, 42), womit das Recht des weiß-blauen Kopfbundes und das Recht, den König zu küssen (2 Esra 4, 47), gegeben war (Xenophon, Cyrop., VIII, 3, 13; Curtius, III, 3; Arrian, Anab., VII, 11). Die Satrapen im eigentlichen Sinne (khschatrapâvan, d. h. Landbeschützer) waren die Ver-

walter oder Statthalter in jenen Provinzen, in der Regel aus den vornehmen Geschlechtern genommen. Sie waren Fürsten in kleinerm Maßstab, hatten ihre Beiräthe, Beamten und Kanzleien und richteten sich ihre Höfe nach dem Vorbild des oberköniglichen Hofes ein. Unter sich hatten sie in den Ländern ihrer weiten Bezirke theils einheimische Dynasten, theils eigentliche Beamte oder Unterstatthalter, welche wenigstens im aramäischen Sprachgebiet Pecha (d. h. Pascha, z. B. Esra 8, 36; Neh. 2, 7; Esth. 3, 12), persisch auch Tirschata (Esra 2, 63; Neh. 8, 9; 10, 2) hießen. Der officielle Titel der Satrapie (oder wenigstens eines Theils derselben), zu welcher Palästina gehörte, scheint „das Land jenseit des Euphrats" ('Eber ha nahar) gewesen zu sein (Esra 5, 3. 6; 6, 13; 8, 36; Neh. 2, 7. 9; 3, 7), und wird ein Pecha der Medina oder Landschaft (Esra 2, 1; Neh. 1, 3; 11, 3; Koh. 5, 7) Judäa öfters genannt (z. B. Hag. 1, 1. 14; Mal. 1, 8); Serubabel und Nehemia waren solche aus jüd. Geschlecht; Beamte von Samarien mit andern Titeln kommen vor Esra 4, 8 fg. (vgl. Josephus, „Alterthümer", XI, 7, 2). Auch wird Neh. 11, 24 beiläufig ein Beirath jüd. Blutes erwähnt, welcher den Großkönig in Sachen der Landschaft zu berathen hatte, wir wissen nicht, ob von Jerusalem aus mittelbar oder in seinem Hoflager unmittelbar. Den Satrapen und seinen Beamten lag ob der Schutz der Provinzen, Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung, Ausführung der königlichen Befehle, Vertheilung und Beitreibung der Steuern und übrigen Leistungen für das Reich, den Hof und die Provinz, Sorge für die Cultur des Bodens, Erhaltung und Ueberwachung der Straßen, Forsten, Domänen u. s. w., zugleich die höhere Gerichtsbarkeit, besonders auch die Entscheidung von Streitigkeiten zwischen den einzelnen Völkern und Dynasten in der Provinz. Die Militärmacht in derselben stand zu ihrer Verfügung; doch waren die Befehlshaber der größern Garnisonen und wichtigen Städte oft auch unmittelbar dem König unterstellt. Wie die Satrapen selbst dem Großkönig zum strengsten Gehorsam verpflichtet waren, so mußte hinwiederum ihren Anordnungen von ihren Untergebenen unweigerlich nachgekommen werden. Ihre Amtsverwaltung wurde jährlich durch einen königlichen Commissar visitirt (Xenophon, Cyrop., VIII, 6, 16), außerdem noch durch die königliche Polizei (die „Augen" und die „Ohren" des Königs, Herodot, I, 114; Xenophon, Cyrop., VIII, 2, 10; Aeschylus, Persae, V. 973 u. a.) überwacht, und oft schon wegen kleiner Pflichtverletzungen traf sie die Absetzung oder noch schlimmere Bestrafung. Eine Hauptaufgabe für sie war die Sorge für die Anbauung der Ländereien und die Anpflanzung und Hegung von Forsten (vgl. Neh. 2, 8), nicht blos der Erhöhung der Steuerkraft wegen, sondern, weil es eine Religionspflicht war, weshalb auch überall die großen Baumanlagen (Parke, Paradiese) angelegt wurden, wie bei den oberköniglichen Schlössern so bei den öffentlichen Gebäuden in der Provinz. Die Steuern waren seit Darius I. normirt. Die Perser nannten ihn wegen dieser Ordnung der Finanzen einen Krämer (Herodot, III, 89), lernten aber weiterhin seine Einrichtung wohl ausnutzen. Die Hauptsteuer war Grund- oder Ertragssteuer. Zum Zweck ihrer Erhebung war in jeder Provinz das bebaubare Land vermessen, und je nach dem Umfang desselben sowie nach der Qualität des Bodens das Steuermaß der Provinz angesetzt (Herodot, III, 89 fg.; VI, 42; Xenophon, Hist. graec., III, 4, 25); die Satrapie Syrien mit Phönizien und Cypern zahlte (Herodot, III, 91) 350 Silbertalente (etwa 700000 Thlr.), während die große Provinz Aegypten das Doppelte entrichtete. Zu dieser nicht sehr hohen Steuer kam aber als mindestens ebenso bedeutend die Naturalverpflegung der Satrapen und Unterstatthalter, ihrer Beamten, Höfe, Dienerschaften (Neh. 5, 14. 15; Mal. 1, 8), der Garnisonen in der Provinz, der durchmarschirenden Truppen sowie des Hofes und des königlichen Heeres bei etwaigen Durchzügen durch die Provinz. Wenn solche Naturallieferungen auch einigermaßen normirt waren, so war doch Hinaufschraubung und Mehrforderung seitens der Berechtigten, zumal wo die Lieferung in baares Geld verwandelt wurde, leicht zu erreichen (Neh. 5, 15), und die Geschenke, welche man nach orientalischer Sitte den Vorgesetzten bei Besuchen und aus Anlaß geschäftlicher Anliegen zu bringen hatte, waren auch keine Kleinigkeit. Endlich aber hatten die Provinzen auch dem oberköniglichen Hof den ganzen Bedarf nicht blos für den nothwendigen Lebensunterhalt, sondern auch für Putz und Genuß, ebenso die Mittel zum Unterhalt der königlichen Reit-, Zug-, Last- und Jagdthiere in natura zu liefern. Jede Provinz sollte zumal das Beste, was sie im Mineral-, Pflanzen- und Thierreich producirte, dazu steuern, z. B. die Inder Gold, die Neger Ebenholz und Elfenbein u. s. w. Sogar Menschen lieferten einige, die Kaukasier Jungfrauen,

die Babylonier Verschnittene. Auch waren den Frauen des Königs, Günstlingen, auch wirklich verdienten Personen aus einzelnen Städten oder Ländereien die Revenuen eigenthümlich zugewiesen (vgl. z. B. Herodot, IX, 109; Xenophon, Anab., I, 4, 9; II, 4, 27 u. a.). Zölle von einer Provinz in die andere bestanden nicht; ob von der Benutzung der Landstraßen (wie allerdings von der der Wasserstraßen) Weggelder erhoben wurden, wissen wir nicht. Mit Rücksicht auf die aufgeführten Abgaben scheinen auch die noch immer nicht mit Sicherheit erklärten Ausdrücke in Esra (Kap. 4, 13; 7, 24) verstanden werden zu müssen. Außer der eigentlichen Steuer (Ertragsteuer, Mindah), die auch Esra 6, 8 und Neh. 5, 4 vorkommt, werden dort noch belô (d. h. Verbrauch) und halâk (d. h. Weg oder Reise) erwähnt. Das erste beziehen wir auf die Naturallieferungen für die Provinz und den Hof (die übrigens zum Theil in Geld verwandelt werden konnten); das zweite kann ebenso wol Wegzölle (von denen wir sonst nichts wissen) als die Verpflegungskosten für die die Provinz durchreisenden Beamten und fürstlichen Personen sammt ihrem Gefolge bedeuten. Theils zur Förderung des Verkehrs, theils zur Normirung der Steuerlieferungen wurde, übrigens unter Belassung der ältern gestempelten oder gemünzten Metallstücke für den Provinzialverkehr, von Darius eine Reichsmünze hergestellt, nach der gerechnet wurde (vgl. die Bücher der Chronika, das Buch Esra und Nehemia), und welche im ganzen Reich Curs hatte, an königlichen Kassen aber allein angenommen wurde, nämlich in Gold der Darikus (s. d.), im Werth von etwa 7 Thlrn., wovon 3000 auf das euböisch-pers. Goldtalent gingen, und in Silber der Stater (etwa 20 Gr.) und der halbe Stater (bei den Griechen „medischer Siklos" genannt); 10 Silberstater waren an Werth gleich 1 Darikus; 3000 Stater gingen auf das babylonische Silbertalent. Silbermünzen durften auch Satrapen, Dynasten, Städte prägen, sie hatten aber nur Provinzialcurs (vgl. Brandis, „Das Münz-, Maß- und Gewichtswesen in Vorderasien" [Berlin 1866], S. 190 fg., 217 fg., nach welchem Werk auch einige der im „Bibel-Lexikon", I, 577, gemachten Angaben zu ergänzen oder zu berichtigen sind). Auch für Herstellung von Heerstraßen in ihrem ganzen Reich haben die Perserkönige, vor allem Darius, gesorgt. Ktesias hatte am Ende seiner pers. Geschichte eine Uebersicht über dieselben gegeben, die jetzt verloren ist; Herodot (V, 52 fg.) beschreibt wenigstens die königliche Straße vom Griechischen Meer bis Susa. Die Entfernung dieser Straßen von Susa war nach Parasangen vermessen; an wichtigern Punkten, wie Flußübergängen oder Gebirgspässen, waren sie durch Castelle mit Besatzungen bewacht; in Zwischenräumen von etwa 3 Meilen waren Stationen und öffentliche Einkehrhäuser mit Parks angebracht; auf diesen Stationen waren Pferde (oder Maulthiere) und Reiter stationirt, welche mit größter Schnelligkeit die Depeschen von dem König und an ihn zu befördern hatten. Diese Postreiter hießen Angaren oder Astanden (Herodot, V, 14; VIII, 98; Xenophon, Cyrop., VIII, 6, 17; Plutarch, Vita Alexand., Kap. 18); im Buch Esther (Kap. 3, 13. 15; 8, 10. 14) kommen sie unter dem Namen Läufer oder Renner vor. Die königlichen Schreiben waren durch sein Siegel beglaubigt (Herodot, III, 128; Esth. 3, 10—15; 8, 2. 8. 9; die Beschreibung eines im Britischen Museum aufbewahrten Siegels von Darius mit Legenden in den drei Reichssprachen s. bei Brandis, a. a. O., S. 231). Der amtlichen Reichssprachen waren, wie wir aus den dreisprachigen In- und Aufschriften der Achämeniden wissen, drei, die persische, die assyrisch-aramäische und die, welche jetzt von einigen medo-skythisch, von andern auch susisch genannt wird.

Die Hauptkraft des Heeres lag in den Persern selbst, welche als Reiter und Fußgänger sich besonders im Bogenschießen auszeichneten, aber auch die Meder, Baktrier, Saken und andere Völker arischen Stammes galten als sehr kriegstüchtig; in späterer Zeit wurden auch die griech. Söldner viel benutzt. Die Gliederung der Heere war dekadisch; der Divisionär hatte eine Myriade, die wieder in Abtheilungen von 1000 Mann, jede zu 10 Zügen von 100 Mann, gegliedert war. Die Garde des Königs bestand aus 2000 auserlesenen pers. Reitern, 2000 Lanzenträgern zu Fuß und aus den 10000 „Unsterblichen" zu Fuß (Herodot, VII, 40 fg.; Xenophon, Cyrop., VII, 5, 68; Curtius, III, 3); sie waren beständig um den König. In den Provinzen, deren Hauptstädten, Castellen u. s. w. lagen mäßige Besatzungen (über Jerusalem vgl. Neh. 7, 2; 2, 8; über Samaria Kap. 3, 34), welche dann bei Kriegszügen den Kern der aufgebotenen Mannschaften bildeten. Welche ungeheuere Masse aufgebotener Krieger aber den Königen im Kriegsfall zu Gebote stand, ist aus der Geschichte der griechisch-pers. Kriege hinlänglich bekannt. Daß auch die Juden von der Kriegspflicht in Kriegszeiten nicht frei waren, kann man aus der An-

spielung Koh. 8, 8 schließen. Gegen die unterworfenen Völker waren die Perser im höchsten Grade tolerant und zeichneten sich dadurch vor den frühern weltbeherrschenden Völkern aus. Allen den vielen Nationen des Reichs war es vergönnt, ihren Glauben und Gottesdienst, ihre Sitten und Bräuche ungestört zu üben; auch in ihre heimischen Rechtsordnungen, politischen und municipalen Organisationen und Freiheiten wurde nicht weiter eingegriffen, als es die allgemeine Reichsordnung erheischte; nur, wo Widersetzlichkeit und Aufruhr eintraten, wurden strengere Maßregeln ergriffen. Was von den Griechen über Kambyses' Wüthen gegen die ägypt. Götter erzählt wird, scheint theils übertrieben, theils vereinzelt; Darius I. wurde sogar wegen seiner Sorge und Theilnahme für ihren Gottesdienst von den Aegyptern gerühmt. Aus der Bibel wissen wir, wie der Religionsübung der Juden nirgends etwas in den Weg gelegt wurde (Esth. 5, 9 fg. wird man kaum hierher ziehen dürfen), wie im Gegentheil Cyrus (Esra 1 und 6, 4. 5), Darius (Esra 6, 8 fg.) und Artaxerxes I. (Esra 7, 15) den Bau des Tempels, seine Ausstattung und seinen Opferdienst unterstützten, wie Artaxerxes die Durchführung des mosaischen Gesetzes durch Esra sich angelegen sein ließ (Esra 7, 25. 26), die Priester und übrigen Tempeldiener von der Steuerpflicht befreite (Esra 7, 24), dem Nehemia für den Bau Jerusalems in jeder Weise Vorschub that (Neh. 2, 8 fg.). Ueber die Gerichtsverhältnisse, näher über die Theilung der Competenz zwischen den einheimischen Behörden und dem Unterstatthalter, fehlen uns die Nachrichten, da Esra 7, 26 und Neh. 13, 28 in dieser Frage nichts entscheiden. Gerechtigkeit war den Persern schon durch die Religion zur Pflicht gemacht. Aber pünktlicher Gehorsam gegen die Befehle, ja, gegen die Wünsche der Befehlenden war von jedermann verlangt, und um solchen, wo nöthig, zu erzwingen, wurde die Strafgewalt in nachdrücklichster Weise geübt. Die Geschichte des pers. Reichs erzählt eine Menge Beispiele von Kambyses an, mit welchen furchtbaren Strafen gegen höchste Beamte ebenso wie gegen aufständische Städte und Stämme verfahren wurde, wie oft der blose Verdacht des Ungehorsams oder Aufruhrs die schärfsten Züchtigungen nach sich zog. Und je schwächer die Centralmacht mit der Zeit wurde, desto grausamer wurden die Strafen. Mit Niederreißen der Häuser und Aufhängen an den Balken derselben droht schon Darius (Esra 6, 11). Geiselung, Leibesverstümmelung, Abhauen von Gliedern, Abschneidung von Ohren und Nasen, Schinden und Martern aller Art werden berichtet; Enthauptung und Aufhängung (Esth. 7, 9. 10; 9, 13) waren die gewöhnlichen Todesstrafen (Herodot, III, 125; IV, 43; VII, 194; Xenophon, Anab., I, 6. 9; Curtius, III, 2; Diodor, XVII, 30). (Ueber die Verhältnisse und Einrichtungen des pers. Reichs im ganzen vgl. aus älterer Zeit Heeren, „Ideen über Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt" [4. Aufl., Göttingen 1824—26], I, 1, 131 fg., aus neuester Zeit Duncker, „Geschichte des Alterthums" [3. Aufl., Leipzig 1863—67], II, 884 fg.)

Das pers. Weltreich, auf den Trümmern seiner kleinern Vorgänger sich erhebend, hatte seine Mission. Die vielen Völker Asiens und Afrikas, nachdem sie in mannichfaltigen Reichs- und Religionsbildungen sich versucht und in gegenseitiger Befehdung ihre Kraft verzehrt hatten, sollten, durch eine stramme strenge Herrschaft zusammengeschlossen, zu friedlichem Zusammenleben miteinander im Austausch ihrer Gaben und Güter, ihrer Religionen und Sitten gezwungen, auf die Realisirung ihrer selbstsüchtigen Volkszwecke verzichten lernen. Nur wenige Völker waren noch kräftig und zähe genug, um gegen diese Entwerthung ihrer Individualität zu reagiren (wie die Phönizier und namentlich die Aegypter); die meisten beugten sich durch die zwei Jahrhunderte hindurch in selbstloser Unterwürfigkeit. Aber der positive Zweck, dem sie dienen sollten, war in sich selbst hohl und nichtig; es war der Wille eines unumschränkten Selbstherrschers, der keine höhern Ziele kannte, als seine eigene Selbstverherrlichung. Außer der Wohlfahrt, dem materiellen Genuß und Gewinn vermochte er seinen Völkern nichts, was für sie Reiz hatte, zu bieten; selbst die pers. Religion, obwol ihrem Grund nach besser als die der meisten andern alten Völker, vermochte außerhalb ihres ursprünglichen Gebiets keine Anhänger in dem großen weiten Reich zu erwerben, wurde vielmehr selbst durch die Einwirkung fremder Dienste und Sitten verschlimmert. Kein Wunder darum, daß ein Gefühl der Leere und Unbefriedigtheit alle die Völker des Reichs durchdrang, und sie mit wenigen Ausnahmen freudig das neue griech. Herrschervolk begrüßten, welches doch noch höhere Güter, Bildung, Kunst und Wissenschaft, bieten und in die gebrochenen Volksgeister neue Gärungsstoffe zu werfen vermochte. Auch für das israelitische Volk war die Bedeutung dieser zweihundert-

jährigen Perserherrschaft keine andere als für die übrigen Völker. Das Wohlwollen der ersten Perserkönige, der Schutz, der den einzelnen friedlichen Nationalitäten gewährt wurde, die Duldsamkeit gegen deren Religionen machte es auch dem „Rest Judas und Israels" möglich, auf seinem alten heimischen Boden sich wieder anzubauen, allmählich, wenn auch „unter dem Druck der Zeiten" (Dan. 9, 25), zu wachsen und zu erstarken, und so die äußere Daseinsform wiederzugewinnen, welche seine Forterhaltung für die Zeit der Erfüllung bedingte; ja, unter dem Schirm der Oberherrschaft erstanden schon unter den Juden des Ostens Gesetzesschulen (Esra 7) und breitete sich die Verehrung des Gottes Israels nach Ost und West aus (Mal. 1, 11). Aber seinen Herrschaftsgelüsten, seinen Hoffnungen auf ein irdisches, Völker umfassendes Gottesreich mußte dieses neue Israel gründlich entsagen, wenigstens sie vertagen lernen; auf sich selbst zurückgedrängt, konnte es nur seine ganze Kraft auf die Erhaltung und Ausbeutung seiner geistigen Güter, seines Gesetzes, seines Gottesdienstes, seiner Heiligthümer concentriren, und seiner Religion eine Burg aufbauen, welche auch gegen die später anstürmenden Kräfte des griech. Heidenthums standzuhalten vermochte. Freilich, solcher Verzicht auf Geltung in der Welt, solche Einkehr in sich selbst und Vertagung der großen Hoffnungen ging den meisten schwer ein. Und als die Satrapenherrschaft immer willkürlicher und verderblicher wurde, als die Ungerechtigkeit und Verdrehung des Rechts zunahm (Koh. 3, 16. 17; 4, 1; 8, 9 fg.), weil die Herrschenden nichts mehr taugten (Koh. 5, 7. 8; 10, 5), weil Narren und Sklaven, Buben und Schwelger zu gebieten hatten (Koh. 10, 6. 7. 15—19), da stieg auch in diesem sonst friedlichen Völkchen der Unmuth höher, und wurde die Lust zur Empörung nur mühsam zurückgedrängt. Ein gründlicher Widerwille gegen die pers. Herrschaft und das Gefühl tiefster Unbefriedigtheit war auch bei ihm das Ergebniß des langen Zeitraums, dessen Anfang einst mit so großem Jubel begrüßt worden war.

Nachhaltige Spuren ihrer Einwirkung auf das jüd. Wesen hat diese pers. Oberherrschaft nur wenige hinterlassen. Rücksichtlich der Sprache kann man sagen, daß der allmähliche Uebergang des Hebräischen in das aramäische oder aramaisirende Idiom durch sie wenigstens mit befördert wurde. Da das Aramäische für Vorderasien Amtssprache war, so mußte jeder an der Verwaltung Betheiligte oder nach Stellen und Geltung Strebende sich der Erlernung derselben befleißigen, ja, auch für den gemeinen Mann in seinem Verkehr mit den Behörden war die Kenntniß dieser Sprache erwünscht, und selbst bei denen, welche noch am Hebräischen festhielten, mußten doch gewisse, nun überall gebräuchliche technische Ausdrücke, wie die neuen Monatsnamen (z. B. Sach. 1, 7; 7, 1), Eingang finden. Auch eine Anzahl pers. Wörter, besonders Amtsnamen, amtliche Ausdrücke, bereicherten das neu sich bildende Sprachidiom der Juden. In Religionssachen sodann kann man jedenfalls eine unmittelbare Herübernahme ganzer Stücke des pers. Glaubens zu den Juden nicht annehmen, wie man wol früher gethan hat. Immerhin mochte es in einem Israeliten ein gutes Vorurtheil erwecken, wenn er hörte, daß die Perser den großen Gott verehren, „welcher den Himmel, die Erde, die Menschen schuf", oder daß sie keine Bilder verehren wie andere Heiden, aber, daß er darum geglaubt hätte, bei diesem Volk in die Schule gehen zu müssen, um seine eigenen Kenntnisse der göttlichen Dinge zu mehren und zu verbessern, dazu fehlte viel. Derselbe Prophet, der den Cyrus als den Diener und Gesalbten Gottes begrüßt (Jes. 45, 1—7), macht in unverkennbarem Gegensatz gegen den pers. Dualismus geltend, daß Gott Jahve „das Licht bildet und die Finsterniß schafft, Frieden macht und Uebel schafft" (V. 7). Und hätten die Propheten wirklich, wie Neuere gemeint haben, den pers. Auramazda als denselben mit Gott Jahve anerkannt (Jes. 41, 25; Mal. 1, 11), so hätte sich ein ganz anderes Verhältniß zwischen Juden und Persern gestalten müssen, als sich wirklich gestaltet hat. Die Idee des Satans hat wie die der Auferstehung im alttest. Glaubens- und Hoffnungssystem ihre eigenen Wurzeln, und läßt sich ihre allmähliche Hervorbildung aus diesen noch nachweisen; von einer Entlehnung aus Persien kann um so weniger die Rede sein, als der ursprüngliche Satansbegriff von dem des bösen Gottes Ahriman sehr verschieden ist, und der letztere den ältern Persern kaum oder noch wenig geläufig war, die Auferstehungslehre aber (als verschieden von dem altpers. Glauben an die Fortdauer der Seelen nach dem Tode und ruhend auf der Voraussetzung der Ueberwindung des Ahriman und der Wiederbringung aller Dinge) zwar in einer einzigen Stelle des Avesta (Jescht, XIX, 89) vorkommt, aber sich überhaupt mehr als Consequenz des Systems denn als volksthümlicher Glaube gibt, und von

den Griechen nicht als altpersisch bezeugt ist (auch die Worte Theopomp's bei Diogenes Laertius im Prooemium besagen sie in Wahrheit nicht; vgl. „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XX, 58 fg.). Wohl aber muß man anerkennen, daß der pers. Glaube an unsichtbare Geister und Schutzgenien (Fravaschis) und die scharfe Entgegensetzung der Genien des Lichtreichs und der Dêvas Ahriman's unwillkürlich auch auf die Vorstellungen der Israeliten über ihre Engel und Dämonen einwirkte, und ihnen den Anstoß zu einer mit der Zeit immer üppiger wuchernden Fortbildung derselben gab. In den kanonischen Büchern des A. T. finden wir nur erst die Anfänge dieses stillen Einflusses, wenn Sacharja (Kap. 3, 9; 4, 10) nach Analogie des Auramazda und der Amschaspands oder des Großkönigs und seiner sechs bis sieben Fürsten von den sieben Augen Gottes spricht, oder wenn im Buch Daniel die Engelfürsten (Erzengel) zum Vorschein kommen und Namen (Michael, Gabriel) erhalten. Viel stärker zeigt sich der Eindrang fremder Vorstellungen und eines crassen Aberglaubens in spätern Büchern, wie Buch Tobiä, wo der pers. Aeschma Deva (Vendidad, X, 23, 27; XI, 26 u. a.) unter dem Namen Asmodi, und die pers. Zaubermittel zu seiner Vertreibung als Bestandtheile jüd. Volksglaubens erscheinen; das Buch Henoch und noch mehr die Vorstellungen des talmudischen Judenthums sind voll von solchen fremden Stoffen (vgl. Kohut, „Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus" [Leipzig 1866]). Auch die spätere Auffassung des Satans als des Fürsten eines Heeres böser Geister ist entschieden durch die Bekanntschaft mit Ahriman und seinem Heer gefördert worden. Aber bemerkenswerth bleibt immerhin, daß solche Einflüsse noch wenig in den zwei Jahrhunderten der pers. Oberherrschaft selbst, viel stärker dagegen in der Zeit nach der Zertrümmerung des Reichs hervortreten (s. auch Engel und Satan). Und höchst wahrscheinlich waren die in den östlichen Ländern lebenden Juden (wie auch das Buch Tobiä ausweist) die Vermittler solcher fremden Stoffe für die palästinens. Gemeinde. Dillmann.

Perseus, der letzte König Macedoniens, 1 Makk. 8, 5 (vgl. Kap. 1, 1) König der Kitier genannt (s. „Bibel-Lexikon", I, 516; IV, 79 und vgl. Hitzig zu Dan. 11, 30), war im J. 212 v. Chr. geboren. Nach Livius (XXXIX, 53) war er dem König Philipp III. von einer Concubine geboren, nach Angabe anderer (Plutarch, Vita Arati, Kap. 54; Vita Aem. Pauli, Kap. 8) der Sohn einer Näherin Gnathainion von Argos und dem König untergeschoben. Der legitime Sohn Philipp's, Demetrius, war um fünf Jahre jünger (Livius, XXXIX, 53; XL, 6). Dieser wohlgesinnte und einsichtsvolle junge Mann war schon als Geisel in Rom gewesen und hatte sich dort durch sein Verhalten beliebt gemacht. Als es daher zwischen dem Vater und den Römern zu bedenklichen Zwistigkeiten gekommen war (Livius, XXXVIII, 10; XXXIX, 23—29, 33, 34), wurde er zur Beilegung derselben nach Rom geschickt, und er entledigte sich des schweren Auftrags mit Erfolg (Livius, XXXIX, 35, 46, 47). Von seiner Mission in die Heimat zurückgekehrt, erfreute er sich daher großer Popularität, aber er erregte dadurch die Eifersucht des Vaters. Schlimmer indeß war, daß Perseus, der als Aelterer um keinen Preis des Thrones verlustig gehen wollte, hetzend hinter dem Vater stand, und er brachte es schließlich dahin, daß Demetrius auf Veranlassung des Vaters im J. 181 v. Chr. in Heraklea vergiftet und erstickt wurde (Livius, XXXIX, 53; XL, 5—16, 20—24; Justinus, XXXII, 2, 3). Der unglückliche Vater kam bald zur Einsicht der wirklichen Sachlage, und er starb, von Alter und noch mehr vom Kummer über des Demetrius Tod gebeugt, im J. 179 v. Chr. zu Amphipolis (Livius, XL, 54—56). Ihm folgte Perseus auf dem Throne.

Perseus war eine kräftige Persönlichkeit, verschlagen und nicht ohne Einsicht; seine Lebensweise war einfach. Schon in der Jugend im Kriege gegen die Illyrier, und nachher im Bunde mit Rom gegen die Aetolier thätig (Livius, XXXVIII, 5, 7), zeigte er sich später als fähigen Feldherrn, allerdings auch unentschlossen in bedenklicher Lage. Herrschsüchtig und geldgierig scheute er grausam Menschenleben nicht, wenn es sein Interesse zu verlangen schien. Die Politik hatte ihm Philipp III. vorgezeichnet, seine Lage war schwierig. Schon abhängig von Rom, das herrschsüchtig in perfider Politik den Osten bereits zum guten Theil mit seinen habgierigen Händen umspannt hielt, mußte er entweder von der Gnade der Römer leben oder sich ermannend die übermüthigen Fremdlinge zurückzuwerfen suchen. Herrschsüchtig wie er war und im Hinblick auf die einstige Größe seines Reichs wagte er das Letztere: ein Wagniß, das immerhin Erfolg haben konnte. Seine Haltung war zunächst eine zweideutige; während er den Römern alle mögliche

Unterwürfigkeit zeigte, rüstete er heimlich mit allen Kräften. Er vergrößert sein Reich durch Waffengewalt, heirathet die Tochter des Königs Seleukus IV. von Syrien, gibt seine Schwester dem König Prusias II. von Bithynien (Livius, XLII, 12) und sucht allerorten, in Epirus, Illyrien, Thrazien, Griechenland, Kleinasien, Bundesgenossen zu gewinnen, was ihm theilweise gelingt; doch stand schließlich nur der thraz. Fürst Cotys entschieden auf seiner Seite. Den Römern entging das nicht, sodaß es der Aufreizung derselben von seiten des zweideutigen Eumenes II., Königs von Pergamus, gar nicht bedurfte (Livius, XLII, 11—13). Nachdem Perseus lange den Forderungen der Römer durch nichtige Versprechungen aus dem Wege zu gehen versucht hatte, kam es im J. 171 v. Chr. zum Kriege. Perseus hatte ein Heer von 39000 Fußgängern und 4000 Reitern. Anfangs war ihm das Kriegsglück günstig; als er bei Sykurion am Ossa einen Sieg erfochten, bot er, ängstlich geworden, die Hand zum Frieden, die Rom stolz von sich wies. Auch in den nächsten Jahren kämpfte er nicht ohne Glück. Da wurde im J. 168 v. Chr. C. Aemilius Paulus Consul, der mit neuem Eifer und Geschick den Kampf aufnahm. Es kam, wahrscheinlich im September, zur Schlacht bei Pydna, die das Schicksal des Reichs entschied. Nach schwerem Kampf erlitten die Macedonier eine gewaltige Niederlage; der König flüchtete nach Pella, Amphipolis, endlich nach Samothrake; hier ergab er sich mit seinem ältesten Sohn Philippus (Livius, XLV, 5—8; nach Justinus, XXXIII, 2 auch mit dem andern Sohn Alexander), und ihm sollte die Schmach nicht erspart werden, bei dem Triumph des siegreichen Consuls in Ketten vor dem Wagen des Siegers durch die Straßen Roms geführt zu werden (Livius, XLV, 35—40). Nachher ward er mit seinem Sohn Alexander nach Alba in die Gefangenschaft abgeführt (Livius, XLV, 42). Sein Geschlecht verschwand im Dunkel, Macedonien ward röm. Provinz (vgl. überhaupt Polybius, besonders Buch 27—29; Livius, XL, 57; XLI, 19, 22—24; XLII—XLV; Plutarch, Vita Aem. Pauli, Kap. 8—37). Daß der Makkabäer Judas auch von den Siegen Roms über Macedonien Kunde erhielt, ersehen wir aus 1 Makk. 8, 5. Fritzsche.

Persien, s. Perser.

Pest. Zu den furchtbarsten Heimsuchungen, welche die menschliche Gesellschaft treffen können, rechnet die Bibel mit Recht die Pest. Dieser „Würgengel" war es, vor dessen Schrecken der Trotz Pharao's zusammensank (2 Mos. 12, 29 fg.). Er wüthete drei Tage lang zur Zeit der Weizenernte von Dan bis Beerseba und drang bis an die Thore Jerusalems, zur Strafe dafür, daß David sich vermessen, die genaue Zahl seiner Kriegsmacht wissen zu wollen (2 Sam. 24, 13 fg.; vgl. Thenius zu der Stelle). Sanherib mußte die Belagerung Jerusalems aufheben, weil die Pest den größten Theil seines Heeres aufgerieben (2 Kön. 19, 35; Jes. 37, 36). Aber diese verschonte damals auch die belagerte Stadt nicht und brachte Hiskia an den Rand des Grabes (2 Kön. 20, 1 fg.; Jes. 38, 9. 21). Als Nebukadnezar 127 Jahre später die Arbeit Sanherib's wieder aufnahm, da holte sich die Pest ihre Opfer scharenweise unter den ausgehungerten, dicht zusammengedrängten Einwohnern (Jer. 21, 6; vgl. Ez. 5, 12; 7, 12). Auch Amos (Kap. 4, 10) erlebte eine Pestepidemie, und wiederholt wurde zur Zeit Herodes' I. Palästina von „schwerer Seuche" verheert (Josephus, „Alterthümer", XV, 7, 7. 9, 1). Krieg, Hunger, Pest, das sind in der prophetischen Anschauung die drei vornehmsten Zuchtruthen Gottes (3 Mos. 26, 25; 4 Mos. 14, 12; 1 Kön. 8, 37; Jer. 14, 12; 15, 2; 18, 21; 24, 10; Ez. 5, 12; 7, 15; Offb. 6, 4 fg.; 18, 8); aber doch nur die Pest wurde geradezu mit dem Ausdruck „Tod" bezeichnet (Jer. 15, 2; 43, 11; Hiob 27, 15; Offb. 6, 8; 18, 8). Der gewöhnliche Ausdruck ist dĕbĕr, d. i. Verderben.

Ihrer innersten Natur nach besteht sie in acuter Blutvergiftung, deren Folgen besonders heftig im Lymphdrüsensystem sich geltend machen. Contagiös kann ihr Gift gleich beim berührten Punkt ein örtliches Leiden hervorrufen, das sich zum Allgemeinleiden steigert, oder unmittelbar letzteres verursachen. Zur Mittheilung des Pestgiftes ist in geschlossenen Räumen auch die Luft dienlich. Allgemein wird zugestanden, daß sich die Pest in Aegypten und wol auch in Palästina spontan zu entwickeln vermag. Sie ist eine Krankheit nicht der heißen, sondern der gemäßigten Himmelsstriche, da sie in Nubien nie südlich vom Wadi Halfa auftritt. Zu ihrer Existenz bedarf sie eine mittlere Hitze von 17—22° Réaumur; darum wüthet sie in Aegypten am heftigsten von März bis Mitte Juni, von wo ab sie verschwindet. Weiter nördlich, z. B. in Smyrna, erreicht sie ihren Culminationspunkt erst Mitte August. Zu ihrer Entwickelung bedarf sie ebenfalls einen

gewissen Grad von Feuchtigkeit; daher ist sie nicht in der trockenen Wüste zu Hause, um so mehr aber in den feuchten dunkeln unreinlichen Quartieren ägypt. Dörfer und Städte. Sie wüthet mehr in den unmittelbar am Nil und seinen Armen liegenden Districten als in den der Wüste benachbarten, sodaß es physiologisch völlig begreiflich wird, warum zu Mose's Zeit Gosen östlich vom Delta am Wadi Tumilat von der Pest verschont blieb. Dichtes Beieinanderwohnen vieler Menschen in unreinlichen, schlecht ventilirten Räumen ist ihrer Entstehung und Ausbreitung besonders dann förderlich, wenn noch der Hunger hinzutritt; darum ist die Pest so oft die Geisel belagerter orientalischer Städte, darum ist sie so häufig nach Krieg und Hungersnoth. Sehr bedeutsam werden in der Bibel Hunger und Pest fast immer zusammen erwähnt (1 Kön. 8, 37; Jer. 14, 12; 44, 13; Ez. 7, 15 u. a.). Wie in der Neuzeit in Persien, so soll die Pest einst zu Herodes' Zeit infolge einer schrecklichen Hungersnoth ausgebrochen sein (Josephus, „Alterthümer", XV, 9, 1). Deprimirte Gemüthszustände wie überhaupt jede äußere und innere Verwahrlosung machen für ihre Aufnahme empfänglich. Merkwürdigerweise sind sumpfige Gegenden, wo Malaria herrscht, der Pest weniger ausgesetzt. Bei alledem ist über das eigentliche Wesen des Pestgiftes und die primären Bedingungen seines Entstehens noch ein tiefes Geheimniß gebreitet.

Der Proceß der Krankheit verläuft so verschiedenartig, daß wir nur ein Bild der häufigsten Fälle entwerfen können. Selten gehen Vorboten voraus, Verlust des Appetits, Kreuzschmerzen, Mattigkeit, Niedergeschlagenheit. Gewöhnlich geschieht der Ausbruch schnell. Die Kranken verfallen in die größte Ermattung, bekommen heftigen dumpfen Kopfschmerz und fühlen eine Eingenommenheit und Schwere des Kopfes, als hätten sie sich der Wirkung starken Ofendunstes ausgesetzt. Das bald blaße, erschlaffte Gesicht, die matten, hohlen Augen, der leere, starre Blick, die schwere, stotternde Sprache, der wankende taumelnde Gang, die Stumpfheit der Sinne und des Geistes geben dem Kranken den Ausdruck wie einer starken Berauschung. Es stellt sich Ekel und oft Erbrechen ein. Der Kranke bekommt vorübergehende Schauder mit dem Gefühl innerer Hitze oder wirkliche Fröste. Diese Gruppe von Erscheinungen dauert mitunter nur wenige Stunden, oft einen ganzen Tag, ja selbst bis zu drei Tagen.

Darauf werden die Kranken unruhiger, die Haut brennend heiß, das Gesicht etwas gedunsen, das Auge lebhaft glänzend, aber stier, das Gehör geschwächt, die Lippen und die weiß wie kreidig belegte Zunge schwellen und werden bald trocken. Gieriges kaltes Trinken kann die schmerzhaften Hitzempfindungen im Magen und Unterleib nicht löschen. Vor Kraftlosigkeit und Kopfschmerz vermögen die Kranken auch bei hellem Bewußtsein kaum zu antworten. Es kommt zu Betäubung und Delirium. Oefters stellt sich auch Nasenbluten ein. Am zweiten bis vierten Krankheitstage erscheint unter Schmerzen ein Bubo (Pestbeule) in der Leistengegend, der Achselhöhle, am Hals oder am Winkel des Unterkiefers; es können deren mehrere oder nur einer, sie können klein oder von Anfang an voluminös sein. Karbunkel sind seltener, kommen meistens erst nach den Bubonen, zuweilen auch ohne solche. Sie entwickeln sich am häufigsten an den Beinen, am Hals oder Rücken. Mit der Bildung und Weiterentwickelung von Bubonen und Karbunkeln tritt bei günstigem Verlauf unter starkem Schweiß ein Nachlaß des Fiebers ein, der Kranke wird ruhiger, die Zunge feucht, die Injection des Auges und die Pupillenerweiterung nehmen ab. Die Bubonen entwickeln sich weiter, eitern oder zertheilen sich, die Karbunkel begrenzen sich, das Brandige stößt sich los und es schreitet in den günstigern Fällen unter reichlichen Haut- und Nierensecretionen die Besserung so fort, daß am sechsten bis achten Krankheitstage die Reconvalescenz beginnt. Vor Bildung der Bubonen ist keine Genesung zu erwarten. Der Tod kann während des ganzen Verlaufs zu jeder Zeit eintreten, bald in Form eines ganz unerwarteten plötzlichen Zusammenbrechens, bald unter schnell auftretenden Convulsionen, bald unter den Zeichen der Erschöpfung durch die Intensität des Fiebers, bald unter denen eines früh oder später entwickelten fauligen Zustandes. Die große Mehrzahl der Todesfälle erfolgt um den dritten bis fünften Tag; erlebt der Kranke den achten, so ist meist Genesung zu hoffen. Rückfälle sind häufig und gefahrvoll, Nachkrankheiten nicht sehr zahlreich; doch kommen Hydrops, langwierige Drüsenerweiterungen, partielle Lähmungen, Stummheit, Geistesstörungen, auch Vereiterung des Ohres vor.

Im Beginn der Epidemie beträgt die Mortalität selten weniger als 60, oft 70—90 Procent. Kein Alter bleibt verschont, doch am empfänglichsten ist das vom 18. bis 40. Jahre. Von den Erkrankten aber unterliegen am meisten Kinder und Greise. Der

Tod kann, wie bemerkt, vor Bildung der Bubonen im ersten Schwächestadium eintreten; unter den letztern sind die am Hals die gefährlichsten, indem sie oft den Tod durch Erstickung herbeiführen, die weniger gefährlichen und zugleich häufigsten bilden sich in der Leistengegend. Das Erscheinen der Bubonen an sich kann keineswegs als günstiges Vorzeichen betrachtet werden, sind sie doch Quelle bedeutender Beschwerden und oft der gefährlichsten Zufälle. Die große Bangigkeit und Oppression vieler Kranken (vgl. den Ausruf des pestkranken Hiskia [Jes. 38, 14]: „Ach Herr, mir ist Angst"), der zuweilen vorkommende quälende trockene Husten scheinen vorzüglich von der Schwellung der Lymphdrüsen in der Brusthöhle herzurühren. Eiterung der Bubonen läßt schon eher auf guten Verlauf schließen; doch können gerade diese auch durch Langwierigkeit erschöpfen, große Arterien eröffnen und also den Tod herbeiführen.

Die Therapie steht auch heute noch der furchtbaren Krankheit fast ohnmächtig gegenüber. Frische Luft, milde Diät, reichliche Getränke, größte Reinlichkeit, Einreibungen des Körpers mit Oel, warme Umschläge über die Bubonen sind der Genesung förderlich. Schon Jesaja ließ über Hiskia's Bubo einen Umschlag von getrockneter Feigenmasse legen (2 Kön. 20, 7). Die Pest ist als solche erst in ihrem Lauf sicher zu erkennen, ein Umstand, welcher begreiflich der Therapie sehr hinderlich wird. Das einzige wahre Schutzmittel bleibt schleunige Flucht in pestfreie Gegenden. Doch kann ein Flüchtling anscheinend gesund sein und doch bereits das Gift in sich aufgenommen haben, indem die Incubationszeit des letztern bisweilen volle sieben Tage (äußerst selten mehr) andauert.

Vgl. Griesinger, „Infectionskrankheiten" (Erlangen 1857), S. 217 fg., wo man zugleich eine reiche Zahl von Monographien verzeichnet findet; Pruner, „Die Krankheiten des Orients" (Erlangen 1847), S. 378 fg.; Lebert, „Handbuch der praktischen Medicin" (Tübingen 1858—59), I, 1, 194 fg. Furrer.

Pethor, eine Stadt in Mesopotamien am Euphrat, woher die Sage den Propheten Bileam (s. d.) nach Moab kommen läßt (vgl. 4 Mos. 22, 5 mit 23, 7; 5 Mos. 23, 5 [4]). Es ist die ursprünglich von Indern gegründete Stadt Aneh (s. Rehoboth-Ir). Kneucker.

Petrus. I. So heißt in allen Apostelverzeichnissen der zuerst genannte Jünger, und schon insofern ist die Vorstellung des Primats unablösbar an diesen Namen gebunden. Das griech. Wort (aramäisch Kephas) bedeutet, wie Matth. 16, 18 angedeutet, Joh. 1, 43 ausgesprochen wird, Fels. Ursprünglich hieß der mit solchem Ehrennamen Ausgezeichnete vielmehr, wie Unzählige seines Volks (noch acht allein im N. T.), Simon (spätere Volksaussprache, nur Apg. 15, 14; 2 Petr. 1, 1 das alterthümliche Symeon); wohnhaft war er in Kapernaum (Mark. 1, 21. 29; Matth. 8, 5. 14; Luk. 4, 31. 38), Sohn des Jona (Matth. 16, 17), Bruder des Andreas, mit welchem und der eigenen Schwiegermutter er in demselben, einstöckigen (Mark. 2, 4) Hause wohnte (Mark. 1, 30). Charakteristisch ist der erste Moment der Begegnung zwischen Jesus und seinem spätern Hauptapostel (vgl. Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867—72], II, 214). Jener, am Ufer des Sees entlang ziehend, sieht beide Brüder fischen und beruft sie als zukünftige Menschenfischer sofort in seine Nachfolge (Mark. 1, 16—18), zieht in ihrer Begleitung in Kapernaum ein und übernachtet in ihrem Hause (Mark. 1, 29. 32), um morgens sofort wieder aufzubrechen. Einer so vorübergehenden Gastfreundschaft nicht gewärtig, eilt Petrus mit andern Anhängern (vgl. schon hier [Mark. 1, 36] den bezeichnenden Ausdruck Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ) ihm nach, erreicht ihn (Mark. 1, 37), und der Erfolg der neuen Unterredung ist, daß Jesus sich nach einigen Tagen wieder in Kapernaum einfindet und jenes Haus zum Ausgangs- und Mittelpunkt seiner ganzen Wirksamkeit macht (Mark. 2, 1. 15; 3, 20; 9, 33). Petrus aber gehört seither zu den drei Vertrauten des Meisters (Mark. 5, 37; 9, 1; 14, 33) und ist den übrigen Jüngern fortwährend in Rede (Mark. 9, 5; 14, 29. 31) und That (Mark. 14, 54) voran — „der reinste Typus des aus dem persönlichen Eindruck Jesu erwachsenen volksthümlichen Glaubens" (Beyschlag, „Die Christologie des Neuen Testaments" [Berlin 1866], S. 108), „der Echteste aller Galiläer in der Nähe Jesu, bestimmt dazu, ein Liebling Jesu zu werden, dessen Bild er als reinster Spiegel widerstrahlte, dessen Geistesfunken in ihm sprühten, dessen Heroenschritt in ihm den begeistertsten Begleiter, dessen Gemüth in ihm die wohnlichste Ruhestätte fand" (Keim, a. a. O., II, 315).

Daß übrigens die Geschichte des öffentlichen Wirkens Jesu mit dem Moment seines Zusammentreffens mit Petrus beginnt, hängt damit zusammen, daß er wahrscheinlich der eigentliche Gewährsmann der untersten Grundlagen alles synoptischen Geschichtsmaterials ist (s. Markus), wie ja auch das durch Papias erhaltene Zeugniß des Presbyters Johannes (s. d.) uns in den Aufzeichnungen des Markus den Abdruck der Erinnerungen erkennen läßt, welche dieser als Begleiter des missionirenden Apostels und als Ohrenzeuge seiner Lehrreden davongetragen hat (s. Geschichtsquellen des N. T.). Diese so vermittelte Kunde läßt nun aber aus der Geschichte der Jüngerschaft des Petrus vor allem zwei Momente hervortreten. Nur aus Mark. 8, 27. 29 erhellt erstens die Bedeutung des sogenannten Petrusbekenntnisses: daß nämlich zuerst in Petrus die Einsicht in das wahre Wesen des Meisters so weit herangereift war, um auf die Frage, für wen ihn die Jünger halten? das elektrisch zündende und in der Geschichte der ersten Jüngerschaft Epoche machende Wort bieten zu können: „Du bist der Christ", welches dann eine schon Matth. 16, 17—19 aufgezeichnete Tradition durch die sogenannte Felsenrede Christi beantwortet sein läßt. Dieses berühmte „du bist Petrus" (Matth. 16, 18) ist allerdings, wie schon das Wortspiel mit dem Namen des Petrus als des Felsenmannes beweist, nicht auf Christus, nicht auf den Petrusglauben oder dergleichen etwas, sondern mit den röm. Auslegern auf die Person des Petrus zu beziehen, welcher damit eine unleugbare Auszeichnung widerfährt. Wie daher diese Stelle heute noch über dem Grab des Apostels auf dem Vatican in Riesenschrift zu lesen ist, so war sie auch von jeher die Grundlage für die, den Primat des Petrus voraussetzenden Ansprüche des röm. Papstes. Freilich ist die Nachfolge in die eigenthümlichen Gerechtsame eines Apostels schwer denkbar, wie denn auch bei Matthäus von etwaigen Nachfolgern nicht die Rede ist. Vielmehr wird dieselbe Schlüsselgewalt, welche Matth. 16, 19 den Petrus zugesprochen ist, in der Parallelstelle Kap. 18, 18 allen Aposteln übertragen, und die unverdächtige Erzählung Matth. 20, 20—24 = Mark. 10, 35—41 schließt jeden Gedanken an den Primat irgendeines Jüngers aus (vgl. Hase, „Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche" [3. Aufl., Leipzig 1871], S. 122 fg.). Schon deshalb aber sind die Worte Christi selbst, welche Matthäus bei jener Gelegenheit an Petrus gerichtet sein läßt, keineswegs über allen Zweifel erhaben, und werden als ungeschichtlich sogar von apologetischer Seite verworfen (vgl. Coops, Petrus Primaatschap en onfeilbarheid [Zütphen 1870], S. 11 fg.). Nicht blos kommt im Munde Jesu das Wort „Kirche" nur Matth. 16, 18 und Kap. 18, 17 vor, sondern es wird auch die Gelegenheit des Petrusbekenntnisses irrigerweise als Veranlassung der Namengebung betrachtet, welche letztere vielmehr nach Mark. 3, 16 (vgl. auch Luk. 6, 14) bei Anlaß der Constituirung des Kreises der Zwölf erfolgte, weshalb Petrus auch im zweiten Evangelium bis zu jenem Moment nur Simon, nachher aber Petrus heißt — mit einziger Ausnahme des charakteristischen Wortes „Simon, du schläfst" (Mark. 14, 37). Auch nach Matth. 17, 25; Luk. 22, 31; Joh. 21, 15—17 scheint Jesus selbst ihn in Fällen, in denen er ihn an seine alte Natur erinnern will, blos Simon anzureden.

Schon dieses Nebeneinander von Simon und Petrus weist uns auf ein eigenthümliches Naturell und Temperament des Apostels, um dessentwillen Strauß („Das Leben Jesu für das deutsche Volk" [2. Aufl., Leipzig 1864], S. 271) sogar zweifelt, ob Jesus selbst ihm den nicht ganz zutreffenden Namen des Felsenmannes gegeben habe. Nach Volkmar („Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis" [Leipzig 1870], S. 247) hätte er zur Unterscheidung von andern seines Namens von jeher „Simon der Stein" oder „der Steinerne" geheißen. Auch Keim (a. a. O., II, 315) findet in ihm „gerade in den entschiedensten Augenblicken keine feste Stütze, sondern ein zerbrechliches Rohr, welches Jesus zu Fall brachte, wenn er nicht auf sich selbst stand". Letztere Bemerkung bezieht sich auf die bekannte Scene, die sich unmittelbar an das Petrusbekenntniß anschließt (Mark. 8, 31—33 = Matth. 16, 21—23). Kaum beginnt der Meister, die aufwallenden Messiashoffnungen mit der Leidensweissagung zu dämpfen, so will ihn eben Petrus von der Beschreitung dieses Wegs zurückhalten, was ihm die Benennung „Satan" einträgt (Mark. 8, 33 = Matth. 16, 23). Ganz besonders aber ist es die Verleugnung im Hause des Hohenpriesters, die sich als gefährlichstes Symptom einer zwischen hellen Lichtpunkten und dunkeln Schatten sich bewegenden Entwickelung unverwischbar in das Gedächtniß der Gemeinde eingegraben hat, und die daher auch von allen Evangelisten mit einer Ausführlichkeit, welche nichts zu wünschen übrig läßt, berichtet wird. Um so bemerkenswerther, daß gerade bei dieser, des Petrus Fall

und Fehlbarkeit so laut bezeugenden Gelegenheit schon der dritte Evangelist als Gegengewicht eine Episode einschiebt (Luk. 22, 31. 32), auf welche sich die röm. Nachfolgerschaft Petri als auf den Schriftgrund ihrer Unfehlbarkeit beruft. „Der Satan hat euerer begehrt. Ich aber habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht aufhöre" — damit sollte sowol die überraschend traurige Wendung, welche des Petrus Jüngerschaft nahm, einigermaßen erklärt, als auch auf die spätere Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses im voraus hingewiesen werden.

Auch sonst lassen sich leise Ansätze zu einer mythischen Geschichte des Petrus schon bei den Synoptikern wahrnehmen, wie wenn Matth. 14, 28—31 die Geschichte vom Wandeln Jesu auf dem Wasser durch einen Zug ausschmückt, welcher den raschen Umschlag der Glaubenszuversicht des Jüngers in Kleinmuth schildert. Immerhin erscheint hier Petrus wenigstens momentan dem Gesetz der Schwere entnommen; eine andere gleich wunderbare Petrus-Anekdote schließt sich an (Matth. 17, 24—27), und so weiß das erste unserer kanonischen Evangelien das Licht, welches auf seine Gestalt fällt, auch sonst noch zu steigern. Im Apostelkatalog wird er ausdrücklich als der „erste" numerirt (Matth. 10, 2), und wo im gemeinsamen Bericht die Jünger überhaupt genannt sind, da schiebt Matthäus den Petrus voran (vgl. Matth. 15, 15 mit Mark. 7, 17; Matth. 18, 21 mit Luk. 17, 1. 3). Hat doch im Hinblick auf diese Erscheinungen sowie auf die Hauptstelle Matth. 16, 17—19 der Verfasser der anonymen Schrift „Die Evangelien, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zueinander" (Leipzig 1845), S. 8 fg., den Matthäus sogar für das eigentliche Petrusevangelium erklärt.

II. Indeß erklärt es sich bei der Celebrität dieser Persönlichkeit leicht, wenn auch sonst vereinzelte Sagen schon früh an seinen Namen sich geknüpft haben (vgl. Weiße, „Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet" [Leipzig 1838], I, 63). Auch Lukas hat solche gesammelt. Bei ihm ist schon die Berufung (Kap. 5, 1—11) eine ganz andere geworden: Petrus ist Jesus schon seit mehrern Tagen bekannt, wird mit einem überreichen Fischzug gesegnet, worauf er im Gefühl seiner Unwürdigkeit vor dem Herrn niederfällt, von diesem aber sofort zum Apostel und Menschenfischer erhoben wird. Schon dieser bereits ins Mythische übergehende Glanz der Berufungsgeschichte schlägt die früher gehörte Ansicht nieder, als habe es das dritte Evangelium auf Herabsetzung der Person und des apostolischen Ansehens des Petrus abgesehen. Vielmehr nennt auch es gerade diesen Apostel zuweilen (Kap. 8, 45; 22, 8) ausdrücklich, wo die Quelle (Mark. 5, 31; 14, 13) blos die Jünger überhaupt reden läßt, und nicht minder weiß Lukas (Kap. 5, 3; 12, 41—44; 22, 32; 24, 12. 34) in den aus eigenen Mitteln geschöpften Berichten den Petrus zu verherrlichen; den „Satan" aber nach dem Petrusbekenntniß läßt er ganz weg.

Noch weiter geht er in der Apostelgeschichte. Daß diese mindestens kein durchweg geschichtliches Bild von Petrus entwirft, hat Zeller („Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht" [Stuttgart 1854], S. 496 fg.) gezeigt, und auch Lekebusch („Die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte von Neuem untersucht" [Gotha 1854], S. 402 fg.) gibt die Composition der Petrusreden dieses Buchs durch seinen Verfasser zu. Vollständig erledigt hat diesen Punkt de Wette-Overbeck („Kurze Erklärung der Apostelgeschichte" [4. Aufl., Leipzig 1870], S. LIV fg., 12, 36, 44 fg., 57 fg., 64, 76, 161, 168 fg., 225). Nach demselben Gelehrten (a. a. O., S. LVII) ist mit Wahrscheinlichkeit, nach Volkmar („Die Religion Jesu und ihre erste Entwickelung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft" [Leipzig 1857], S. 282) mit Sicherheit anzunehmen, daß das zweite Werk des Lukas in seinen Eingangskapiteln auf Quellen beruht, die der Verherrlichung des Petrus gewidmet waren, und für welche namentlich seine Primatstellung im Kreise der Zwölfapostel bereits eine ausgemachte Sache sein mochte. Inwieweit auf diese Primatstellung die Thatsache eingewirkt, daß nach 1 Kor. 15, 5 der Auferstandene zuerst unter allen Jüngern dem Petrus erschienen ist, dieser mithin als eigentlicher Urheber des Auferstehungsglaubens gelten muß, lassen wir dahingestellt, indem wir bezüglich der ganzen Frage auf Holsten's grundlegende Abhandlung über „Die Messiasvision des Petrus" (in seiner Schrift „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" [Rostock 1868], S. 115 fg.) verweisen. Jedenfalls nimmt er in der Apostelgeschichte, ähnlich wie ihm Matth. 16, 19 die Schlüssel des Himmelreichs verheißen werden, eine durchaus centrale Stellung ein; er ist das leitende Haupt des

Apostelkreises und gründet durch seine Pfingstpredigt die Kirche (Apg. 2, 14 fg. 37 fg.); ähnlich tritt er als „Mund der Apostel" auch vorher bei der Apostelwahl (Apg. 1, 15 fg.) und nachher in den Gerichts- und Verantwortungsscenen (Apg. 4, 8 fg. 19 fg.; 5, 29 fg.) auf. Das Geschichtliche blickt freilich auch hier noch durch, wenn die Apostel gemeinsam das erste Kirchenamt einsetzen (Apg. 6, 2—6), und Petrus für seine Mission nach Samaria einen Collegen an Johannes erhält (Apg. 8, 14). Dagegen gehört es zu jenem, von der wissenschaftlichen Forschung seit Baur („Paulus" [2. Aufl., Leipzig 1866—67], I, 28 fg.) in seine einzelnen Farbenstrahlen zerlegten, verklärenden Schimmer, den die Apostelgeschichte auf Petrus fallen läßt, wenn (Kap. 10, 1 — 11, 18) er den Erstling der Heiden in die Gemeinde einführt und somit in der Entwickelung der apostolischen Kirche als derselbe Mann der entscheidenden That erscheint, wie einst im Kreise der Zwölf durch sein Bekenntniß. Freilich war damit nur auf ihn übertragen, was geschichtlich Sache des Paulus gewesen ist (s. Apostelgeschichte).

Der Petrus der Apostelgeschichte ist sonach als die persönlich angeschaute ideale Einheit der ersten Gemeinde zu betrachten, und zwar auf einem Punkte ihrer Entwickelung, da dieselbe eben erst aus dem engern Kreis des Apostelcollegiums hervorwächst. Es versteht sich daher von selbst, daß er auch bei den Verhandlungen des sogenannten Apostelconvents (s. d.) in erster Linie betheiligt ist (Apg. 15, 7 fg.), bei welcher Gelegenheit die Apostelgeschichte ihn zum letzten mal nennt. Stellt sich freilich die Rolle, in welcher er hier auftritt, durch das Zeugniß von Gal. 2, 11 fg. als geschichtlich unmöglich heraus, so finden dagegen andere Angaben der Apostelgeschichte Paulinische Bestätigung. So des Petrus persönliche Autoritätsstellung in Jerusalem durch Gal. 1, 18, und die Hinweise auf eine missionirende Thätigkeit durch 1 Kor. 9, 5. Denn auch abgesehen von Apg. 8, 14 fg., wo Petrus dem Zauberer Simon entgegentritt, weisen auch andere Erzählungen darauf hin, daß er bald die Stellung im Mittelpunkt des ursprünglichen Christenthums verlassen hat, die vielmehr jetzt Jakobus einnimmt. Wir finden ihn auf einer Art Rundreise bei den Gemeinden an der syr. Küste begriffen; er erscheint zu Lydda (Apg. 9, 32 fg.), Joppe (V. 36 fg.) und Cäsarea (Kap. 10, 24 fg.). Auch nachdem er in der von Herodes Agrippa erregten Verfolgung eingekerkert und wunderbar befreit worden war (Kap. 12, 3 fg.), läßt ihn die Apostelgeschichte (Kap. 12, 17) wieder „an einen andern Ort" gehen.

Diese seine missionirende Thätigkeit hat sich aber jedenfalls nur auf Juden erstreckt; denn nach Gal. 2, 9 gehört er mit Jakobus und Johannes zu denjenigen „Säulen der Gemeinde", deren Beruf nach eigener Auffassung ausschließlich eine Wirksamkeit unter der Beschneidung in sich befaßte. Wie die beiden andern, so erkannte auch er sonach die Heidenmission des Paulus an und gab ihm die Hand. Renan (Saint-Paul [Paris 1869], S. 85, 291) meint sogar, diese beiden Apostel hätten sich persönlich sehr nahe gestanden. Aber was Paulus Gal. 2, 11—14 weiter von Petrus zu erzählen weiß, erfordert eine ganz andere Beurtheilung. Recht als ob jene, auf verhältnißmäßigem Vorwalten des fühlenden Geistes über den logisch denkenden beruhende, rasche Bewegung zwischen zwei entgegengesetzten Polen (vgl. Holsten, a. a. O., S. 214 fg.) zum unveräußerlichen Wesen des Petrus gehörte, so sehen wir ihn hier, indem er den Besuch der Antiochianer erwidert, aufs neue schwanken zwischen einem liberalern Herzenstrieb, welcher ihn eine Zeit lang sogar Tischgemeinschaft mit unbeschnittenen Heidenchristen halten läßt, und jüd. Engherzigkeit, die sich als Scheu vor Jakobus und seinen Gesandten geltend macht. Vielleicht auch, daß wirklich ein bewußter Unterschied in der Stellung bestand, welche Jakobus und Petrus zum Gesetz einnahmen, und nur ersterer dem Paulus direct gegenüberstand, wie Blom (in der Theologisch Tijdschrift, Jahrg. 1870, S. 465 fg.) wahrscheinlich gemacht hat. Auch Paulus behandelt ihn jetzt als einen solchen, welcher sich verführen ließ, einer bessern Ueberzeugung untreu zu werden, und richtet demgemäß hart strafende Worte an ihn (Gal. 2, 11. 14), die ihm, wie aus den Clementinen erhellt, in judenchristl. Kreisen lange nicht vergessen und vergeben worden sind. Wie es die Art stärkerer Naturen ist, so entnahm er für die Beurtheilung des Petrus den Maßstab von sich selbst und nannte Halbheit und Heuchelei, was in Wirklichkeit nur Schrecken über die eingesehenen Consequenzen liberaler Anwandelungen war. Sobald Petrus merkte, daß er sich auf einer schiefen Ebene bewege, trat er auf die feste Position des Jakobus zurück (Holsten, a. a. O., S. 210 fg., 356 fg.). Seit der Scene in Antiochia hat sich die Kluft zwischen Petrus und Paulus, weit entfernt, sich zu schließen, wie Renan (a. a. O., S. 298) und Coops (a. a. O., S. 46) vorschnell

annehmen, erst recht aufgethan, und der Name Petrus, ursprünglich die centrale Einheit des Apostelkreises vertretend, geräth jetzt allmählich in eine parallele Stellung zu dem Namen Jakobus. In keinem Brief deutet Paulus eine späterhin eingetretene Versöhnung mit Petrus an, wohl aber hatte sich zur Zeit, als Paulus den Galatern von seinem Auftreten gegen Petrus die oben berührten Mittheilungen machte, zu Korinth bereits eine schroff antipaulinische Richtung gebildet, die sich nach dem Namen Petrus nannte (1 Kor. 1, 12). Seitdem hören die letzten Spuren, welche uns zur Verfolgung seines Lebensfadens zu Gebote stehen, auf, und es beginnt die rein sagenhafte Geschichte desjenigen Petrus, in welchem zuerst die judaisirenden Absichten der Ebjoniten, dann die unirenden Tendenzen der katholischen, schließlich die hierarchischen Bestrebungen der röm. Kirche den Hauptanhaltspunkt suchten. Es sind nur die letzten Ausläufer dieser ganzen Entwickelung, wenn moderne kath. Gelehrte den noch 1 Petr. 5, 1 lediglich als „Mitpresbyter" auftretenden Apostel zum Präsidenten apostolischer Convente machen (Speil, „Die Lehren der katholischen Kirche gegenüber der protestantischen Polemik" [Freiburg 1865], S. 106), unter dessen Approbation die andern Apostel, selbst Paulus (2 Petr. 3, 15), ihre Bücher geschrieben haben sollen (Perrone, Praelectiones theologicae [Wien 1842—44], II, §. 458).

III. Eine Gegenbewegung gegen diese in den Dienst der Partei getretene Entwickelungsgeschichte des Namens Petrus war es, wenn derselbe in der eigenthümlichsten Schrift des N. T. seiner Stellung an der Spitze des Apostelkreises enthoben und hinter dem Vertreter einer fortgeschrittenen Zeit, hinter dem Apostel einer Kirche der Zukunft zurückgestellt wird. Auf diese tendenziöse Bevorzugung des Lieblingsjüngers im Vergleich mit Petrus im vierten Evangelium haben der Verfasser der angeführten anonymen Schrift (S. 11 fg., 373 fg.), Hilgenfeld („Die Evangelien, nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung" [Leipzig 1854], S. 335), Volkmar („Die Religion Jesu und ihre erste Entwickelung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft", S. 443 fg., und „Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis", S. 82, 250 fg.), Freytag („Die heiligen Schriften des Neuen Testaments" [Berlin 1861], S. 278 fg.), Renan (Vie de Jésus [13. Aufl., Paris 1867], S. XXVII fg.), Scholten (Het evangelie naar Johannes [Leyden 1864], S. 409), Hoekstra (in der Theologisch Tijdschrift, Jahrg. 1867, S. 421) aufmerksam gemacht, und Strauß (a. a. O., S. 423) ergänzte die Beobachtung durch die Bemerkung, daß, äußerlich betrachtet, der vierte Evangelist dem Apostelfürsten zwar nichts entzieht von seinen herkömmlichen Ehren, aber doch überall dafür sorgt, daß der Auszeichnung, mit welcher derselbe bei den Synoptikern behandelt wird, ein Dämpfer aufgesetzt werde. So ist es nur eine scheinbare Steigerung, wenn schon in der, übrigens ganz verschieden von den Synoptikern gestalteten Berufungsgeschichte Petrus wie sein Bruder Andreas, welche hier beide statt aus Kapernaum aus Bethsaida sind (Joh. 1, 45), in der Nähe des Täufers verweilt, und dem so Vorgeschulten sein auszeichnender Name gleich bei der ersten Begegnung zugetheilt ward (Joh. 1, 43). Denn nicht blos lautet diese Namengebung jetzt so, als erkläre Jesus keineswegs selbst den Simon für einen Felsenmann, sondern wisse nur zum voraus, daß er in der Gemeinde so heißen werde (σὺ κληθήσῃ), sondern es wird durch diese Anticipation auch die Antwort unmöglich, welche Jesus bei Matthäus (Kap. 16, 18) auf das Petrusbekenntniß gibt. Das Bekenntniß selbst begegnet uns zwar auch im vierten Evangelium (Kap. 6, 68. 69), aber es hat hier seine epochemachende Stellung und Bedeutung verloren; der Fortgang zeigt, daß ebenso viel gutmüthige Uebereilung als bewußte Entschiedenheit dabei im Spiel war, und endlich tritt an die Stelle der Belohnung mit der Schlüsselgewalt, welche bei Matthäus (Kap. 16, 19) darauf folgt, bei Johannes (Kap. 20, 23) eine dem gesammten Jüngerkreis vermachte letzte Abschiedsgabe.

Während so das Bekenntniß des Petrus namentlich hinter dem viel vollern des Nathanael (s. d.) zurücktritt, reden die andern Jünger — Andreas, Philippus und die beiden Judas — ungescheut jeder aus eigenem Munde, nicht aber redet Petrus für alle. Und während bei Matthäus Petrus allein sich für befugt erachtet, mit Christus unmittelbar zu verkehren (Ritschl, „Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium Lukas" [Tübingen 1846], S. 187), muß er sich bei Johannes (Kap. 13, 24 fg.) an den Lieblingsjünger wenden, um eine vertraute Mittheilung aus Jesu Munde zu erlangen. Ueberhaupt erscheint er bei dem letzten Mahl, wo ihm diese charakteristische Stellung zugewiesen wird, als der zwar eifrige (Joh. 13, 6), heftige (V. 8) und im Uebermaß der

Empfindung rasch umschlagende (V. 9) Jünger, aber den eigentlichen Sinn Jesu trifft er weder auf dem einen noch auf dem andern Pol seiner extremen Bewegungen (V. 7), ja, schließlich wagt er noch eine vermessene Behauptung (V. 37), welcher in der ausführlichst berichteten Verleugnungsgeschichte die Beschämung auf dem Fuße folgt. Noch ehe es dazu kommt, wird er als der Jünger bezeichnet, welcher nach Mark. 14, 47 gegen des Hohenpriesters Knecht das Schwert zieht (Joh. 18, 10), also abermals meint, nicht, was göttlich, sondern, was menschlich ist (Mark. 8, 33 = Matth. 16, 23). Volkmar („Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis", S. 578) findet in dem Schwertschläger Petrus geradezu eine Satire auf den alten Jüngerkreis. Jedenfalls will das alles als ein Contrast aufgefaßt sein zu der „stillen, sich unwandelbar gleich bleibenden, mit dem Sinn des Herrn so vertrauten Hingabe des Busenjüngers" (Späth in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1868, S. 183), welcher in diesem seinem Gegensatz zum Apostelhaupt „der andere Jünger" heißt (Joh. 18, 15. 16; 20, 3. 4. 8). Dieser ist es ja, der muthiger und beharrlicher als Petrus Jesu in seinem Leiden nachfolgt, bis ins Haus des Hohenpriesters, aber ohne ihn dort zu verleugnen (Joh. 18, 15. 16). Er, der mehr als Petrus den Namen des Felsenmannes verdiente, steht noch unter dem Kreuz, um dort das Testament Jesu zu empfangen (Joh. 19, 26). Indem ihm aber der sterbende Christus hier seine Mutter zuweist, macht er ihn zu dem, was Jakobus nur im fleischlichen Sinne und ohne Erfolg (Joh. 7, 5) war, zum „Bruder des Herrn" (Baur, „Kritische Untersuchungen der kanonischen Evangelien" [Tübingen 1847], S. 378) und zum Patron der Kirche. Denn die Mutter des Messias ist nach Offb. 12, 1—6 ein Bild der Gemeinde (Scholten, a. a. O., S. 406 fg.; Späth in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1868, S. 187), welche somit dem Johannes in Pflege übergeben wird, womit der Primat des Petrus Matth. 16, 18. 19 um so wirksamer paralysirt erscheint. Sehr bezeichnend ist schließlich noch das Verhalten beider Apostel zum Auferstandenen. Auch Weizsäcker (in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", IV, 697) sieht in Joh. 20, 3—6 die Verbesserung eines, den Petrus einseitig hervorhebenden Berichts. Der größere Drang der Liebe treibt den Johannes voran, und wenn Petrus der erste ist, der das Grab betritt und seine Leere mit leiblichen Augen wahrnimmt, so verbleibt dem Lieblingsjünger dafür der Ruhm, daß ihm zuerst über solchem Sehen die Augen des Geistes aufgehen und er an den Auferstandenen gläubig wird (Joh. 20, 8).

Nicht lange nach dem vierten Evangelium entstand der Nachtrag Kap. 21, von anderer Hand, wie am einleuchtendsten Hoekstra (in der Theologisch Tijdschrift, Jahrg. 1867, S. 407 fg.) dargethan hat. Zu einer Zeit, da der röm. Bischofstitel bereits wachsendes Ansehen genoß, und da es nicht mehr weit war, bis Irenäus von einer unausgesetzten Folge röm. Bischöfe seit Petrus zu erzählen wußte, konnte der Primat des Petrus nicht mehr so einfach mit Stillschweigen übergangen werden, wie dies noch im vierten Evangelium geschehen war. In weiterer Fortsetzung der Luk. 22, 31. 32 gezogenen Linie läßt daher der Anhang (Joh. 21, 15—17) den Jünger, welcher seine apostolische Würde durch ein dreimaliges schnödes Nein verscherzt zu haben schien, nachdem ihm zuerst durch dreimalige Frage nach der Liebe seine Verleugnung zu Gemüth geführt worden ist, sodaß er, als ob es mit dem „bitterlichen Weinen" (Mark. 14, 72 = Matth. 26, 75 = Luk. 22, 62) noch nicht genug sei, noch einmal „traurig wird" (Joh. 21, 17), wieder feierlich in sein Hirtenamt eingesetzt, ja, persönlich mit dem Weiden der Schafe Christi betraut werden; dies der dritte der großen „Papstsprüche", der katholischerseits ausgebeutet wird für die Behauptung, daß Petrus sowol den Klerikern (Schafen) als den Laien (Lämmern) vorgesetzt sei. Als weitere und vollständigste Sühne für die Verleugnung wird ihm endlich der Märtyrertod, und zwar der Kreuzestod (Joh. 21, 18), als besondere Ehre, weil Jesu directeste „Nachfolge" darstellend (Joh. 21, 19. 22), in Aussicht gestellt.

Und dennoch ist dies alles nur eine Seite an der Sache. Denn schließlich nimmt auch hier die Parallele zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger dieselbe Wendung wie im Evangelium. Wie zwar Petrus Joh. 20, 6 mit der That voraneilt, so auch Joh. 21, 3. 7; wenn er aber doch von Johannes überholt wird im Laufen (Joh. 20, 4) wie im Glauben (Joh. 20, 8), so ist dieser es auch, welcher Joh. 21, 7 zuerst merkt, und von dem Petrus es erfährt, daß der Unbekannte am Ufer der Herr ist. Ihn, der schon bisher überall dabei war, wo Jesus gefangen, verhört, getödtet wird, braucht der Auferstandene nicht erst noch, wie den Petrus, um die Liebe zu fragen, und wenn der letztere sich etwa

zur Ungebühr neben ihm hervordrängen will, so dient gerade die letzte Scene des ganzen Dramas zu seiner abermaligen Zurückweisung (Joh. 21, 20—22); das letzte Wort des Auferstandenen aber gilt nicht dem Petrus, sondern demselben Jünger, welchem auch das Testament des Gekreuzigten gegolten hatte. Auffallend ist schließlich noch die dreimalige Anrede „Simon, Johannes' Sohn" (Joh. 21, 15—17) — als ob er den Petrusnamen verscherzt hätte. Dieselbe ist übrigens nach Joh. 1, 43 gebildet, und der, nachweisbar auch im Hebräerevangelium sich findende Vatername Johannes ist nur die vollständigere Form für den synoptischen Jonas. So geben auch die LXX in 2 Kön. 25, 23 den hebr. Namen Johannes wieder.

IV. Insofern das vierte Evangelium zweifelsohne in Kleinasien entstanden ist, könnte man versucht sein, den bekämpften Gegner ebendaselbst zu suchen. Eine Wirksamkeit des Petrus in Kleinasien haben in der That Origenes und Eusebius schon aus der Aufzählung mehrerer kleinasiat. Landschaften in der Ueberschrift des ersten Petrusbriefs erschlossen, indem sie die Echtheit des Briefs als eine ausgemachte Sache nahmen. Aber der Verfasser des Briefs selbst theilt diese Voraussetzung nicht. Nirgends deutet er eine persönliche Bekanntschaft mit den Lesern an (vgl. im Gegentheil Kap. 1, 12), sondern bestellt blos einen Gruß von der Miterwählten in Babel und vom Sohn Markus (1 Petr. 5, 13: ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου). Mayerhoff und Rauch haben hier die Frau des Petrus gefunden, welche nach Clemens von Alexandria (Strom., VII, 11; vgl. Opera, ed. Potter [Venedig 1757], I, 869) späterhin auch den Märtyrertod erlitten haben soll, bei welcher Gelegenheit ihr Petrus zugerufen habe: O du, gedenke des Herrn! Jedenfalls bildet diese Ehe eine für den cölibatären Charakter des Petrus als ihr Haupt verehrenden röm. Klerus nicht gerade bequeme Thatsache. Denn es steht nichts fester, als daß er schon vor der Berufung (Mark. 1, 30) und noch während seiner spätern Missionsreisen (1 Kor. 9, 5) verheirathet war, und sogar die Sage hat sich damit beschäftigt, Namen für seine Frau (Concordia oder Perpetua) und seine Tochter (Petronella) zu erfinden. Nach der in Rede stehenden Auslegung könnte man auch einen Sohn, den Markus, hinzufügen, in dessen Gesellschaft der Apostel sich bei Abfassung des Briefs zu befinden scheint; und gerade dies war schon für Bengel Anlaß, die „Miterwählte" als Gattin zu nehmen. Wie aber neuerdings kein Zweifel mehr darüber besteht, daß Markus nur als von Petrus bekehrter Jünger und Begleiter des Apostels sein Sohn heißt (vgl. Origenes bei Eusebius, „Kirchengeschichte", VI, 25), daß also 1 Petr. 5, 13 dieselbe geschichtliche Lage zur Darstellung kommt, welche auch das bekannte Fragment des Papias (Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 39), indem es den Markus zum Hermeneuten des Petrus und zum Aufzeichner seiner Vorträge macht, im Auge hat, so ist auch die „Miterwählte" geistliche Bezeichnung einer Gemeinde. Wäre es die Frau, so wäre der Gruß wahrhaft unbegreiflich. Denn einerseits soll doch der Gruß von Babel eine Angabe über den Entstehungsort des Briefs enthalten, andererseits setzt die Stelle nur einen Aufenthalt der Frau in Babel voraus, schließt eine Anwesenheit des Petrus daselbst geradezu aus, da niemand, der z. B. aus Paris schreibt, grüßen wird „von meiner Frau in Paris". Es ist sonach aus dem Zusatz „in Babel" zu folgern, daß die „Miterwählte" dasselbe ist, was die „Auserwählte" in 2 Joh. 1, nämlich eine Gemeinde. Diese suchten nun aber infolge der zuerst bei Clemens von Alexandria (vgl. Eusebius, „Kirchengeschichte", II, 15) bezeugten Nachricht, wonach Markus in Rom geschrieben habe, Aeltere (Eusebius, Hieronymus, Beda, Oekumenius, Georgius Syncellus) und Neuere (Dietlein, Thiersch, Langen, Ewald, besonders aber die Tübinger und die Erlanger Schule) in jener Stadt, welche ja Offb. 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2. 10 und in den Sibyllinen (V, 153) als neues Babel erscheint. Aehnlich nannten die gleichzeitigen Rabbinen etwa Edom, wenn sie Rom meinten. Freilich, so wird eingeredet, erwartet man in einer brieflichen Unterschrift keine allegorische Bezeichnung (Hase, a. a. O., S. 126), in einer ruhigen, praktischen Ansprache kein apokalyptisches Räthselwort (Mangold, „Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde" [Marburg 1866], S. 163); und in der That verträgt sich eine solche Fassung wenigstens nicht mit der herkömmlichen Auffassung unsers Schriftstücks als eines wirklichen Sendschreibens der Apostel, welches ja jedenfalls vor der Apokalypse entstanden sein müßte.

Stellen wir uns vorläufig einmal auf diesen Standpunkt, so müßten wir also die spätere Wirksamkeit des Petrus nach Babel verlegen. Darunter verstanden die Kopten

das ägypt. Babylon, ein röm. Castell, und so bildete sich die Sage von einer ägypt. Wirksamkeit des Markus, wie umgekehrt die Sage vom röm. Aufenthalt des Petrus einen Anschließungspunkt an der, wahrscheinlich schon Kol. 4, 10 bezeugten, dort aber an der röm. Gefangenschaft des Paulus hängenden Anwesenheit des Markus daselbst finden mochte. So, in Verbindung mit der Urheberschaft des zweiten Evangeliums durch Markus, erscheint die Nachricht vom röm. Petrus zuerst bei Irenäus (Adv. haer., III, 1, 1. 2, 2, 3. 10, 6) und Clemens von Alexandria (bei Eusebius, „Kirchengeschichte", VI, 14). Immerhin aber fragt sich sehr, ob nicht Babel im allernächst liegenden Sinne genommen werden darf. Denn nicht blos bestand damals das alte Babel noch, sondern war auch von vielen Juden bewohnt. Zwar waren ihre Verhältnisse wenigstens in den vierziger Jahren nichts weniger als einladend gewesen, insofern daselbst zuerst ein Blutbad, dann im Gefolge desselben Auswanderung nach Seleukia, endlich, sechs Jahre später, eine Pest unter den Zurückgebliebenen notirt sind (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 6, 8). Doch konnten innerhalb zweier Jahrzehnte Juden sich auch in Babylon wieder gesammelt haben, wie das gleichzeitig in Rom vorgekommen ist. Jedenfalls stand die sehr zahlreiche Judenschaft in Parthien und Mesopotamien fortwährend in reger Beziehung zum palästinens. Mutterland, sodaß Petrus möglicherweise Veranlassung finden konnte, sich nach Osten zu wenden, wofür man auch die von Osten nach Westen führende Reihenfolge der 1 Petr. 1, 1 genannten Provinzen aufgerufen hat. Ganz trifft letzteres Argument freilich nicht zu, da die Reihenfolge statt mit Pontus, mit Kappadocien anheben müßte.

Aber anstatt einer derartigen Wirksamkeit im Orient, weiß die Sage ganz im Gegentheil von einer spätern Thätigkeit des Apostels in Rom zu berichten. Den letzten bedeutenden Vertheidiger hat diese folgereiche Behauptung im päpstlichen Normaldogmatiker Perrone gefunden, und sollte wirklich, wie auch letzterer (San Pietro in Roma [Rom 1864], S. 52) annimmt, 1 Petr. 5, 13 unter Babylon Rom zu verstehen sein, so würde an dieser Stelle die älteste Spur dieses röm. Aufenthalts vorliegen — dann aber freilich auch sofort im Gefolge einer Fälschung und außerdem auch noch in einer mysteriösen Verhüllung, die darauf hinweist, daß der Verfasser des Briefs im Bewußtsein seiner Zeitgenossen dafür noch nicht Anhaltspunkte genug fand, um sicherer auftreten zu können (vgl. Michelsen in der Theologisch Tijdschrift, Jahrg. 1868, S. 62). Indeß ist auch bei erwiesenem nachpetrinischem Ursprung des Briefs jene Deutung immer noch nicht vollkommen zuverlässig, und könnte somit 1 Petr. 5, 13 als Hinweis darauf benutzt werden, daß man noch zur Zeit der Abfassung des Briefs den Petrus sich als im fernen Orient wirkend dachte (Lipsius, „Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts" [Kiel 1869], S. 166). Wenigstens hat der Paulinische Verfasser, welcher seinen Petrus (1 Petr. 4, 15) schreiben läßt, niemand solle in ein fremdes Amt greifen (ἀλλοτριοεπίσκοπος), schwerlich die Vorstellung in sich getragen und befördert, als habe derselbe Apostel sich in das von Paulus cultivirte Arbeitsfeld in Rom gedrängt und also sein eigenes Wort Lügen gestraft.

V. In Wahrheit hat der Verfasser von 1 Petr. 4, 15 an den bekannten Grundsatz des Paulus Röm. 15, 20; 2 Kor. 10, 16 gedacht, und dieser wieder verbürgt, daß Paulus nach Rom weder geschrieben noch auch persönlich zu kommen gestrebt hätte, falls daselbst schon Petrus sein Arbeitsfeld gehabt hätte. So wenig aber als der Brief, welchen Paulus von Korinth nach Rom schrieb, gedenkt der andere, den er von Rom nach Philippi richtete, eines ebendaselbst wirkenden Mitapostels. Aber auch, wenn sämmtliche kleinere Briefe unecht sind, geht aus ihnen hervor, daß man zur Zeit ihrer Abfassung noch nichts von einer, sei es zur Bekämpfung des Heidenapostels, sei es zur gemeinsamen Arbeit mit ihm unternommenen Reise des Petrus nach Rom wußte. Dasselbe ergibt sich auch aus dem Stillschweigen der Apostelgeschichte. Obwol dieselbe die Ausbreitung des Evangeliums von Jerusalem bis nach Rom erzählt, schließt sie doch einfach mit der zweijährigen Wirksamkeit des Paulus daselbst, und obwol sie diesem durchweg mit Petrus in Parallele zu stellen bemüht ist, läßt sie sich doch den, ihrem irenischen Zweck so willkommenen, ihre ganze Tendenz krönenden Zug entgehen, beide Apostel zusammen in der Hauptstadt des Reichs den Märtyrertod erleiden zu lassen.

Die einfachste Erledigung fände der Umstand, daß die Apostelgeschichte am Martyrium des Paulus vorbeigeht, freilich in der Annahme, daß dem Verfasser derselben von einer, damit in Parallele zu bringenden Blutzeugenschaft des Petrus gar nichts bekannt war

(so Michelsen in der Theologisch Tijdschrift, Jahrg. 1868, S. 61). Dann müßte aber nicht blos das, eine solche bezeugende Johannesevangelium (Kap. 13, 36; 21, 18. 19), sondern auch der Clemensbrief möglichst spät gesetzt werden. Das unter diesem Namen bekannt gewordene röm. Gemeindeschreiben nach Korinth ist nämlich (nach gewöhnlicher Annahme) zwischen den J. 93 und 97, dagegen (nach Volkmar und Keim) erst um das J. 125 abgefaßt. Hier (Kap. 5) werden nun als Beispiele des aus Eifer und Neid hervorgegangenen Unheils nacheinander die Martyrien des Petrus und des Paulus angeführt. Aber trotz der offenbar parallelisirenden Tendenz wird auch hier die gemeinsame Oertlichkeit nicht hervorgehoben. Von Petrus ist nicht einmal sein Märtyrertod in unzweideutiger Weise berichtet. Aber auch zugegeben, daß die Worte „also ein Märtyrer, ging er hin an die geziemende Stätte der Herrlichkeit“ (οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύϑη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης) nicht von Leiden, in denen sich die Standhaftigkeit des Apostels bis zum Tode bewährte (so Baur, „Paulus“, I, 256; Scholten, Kritische Inleiding tot de schriften des Nieuwe Testaments [2. Aufl., Leyden 1856], S. 317; Reuß, „Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments“ [4. Aufl., Braunschweig 1864], S. 127; Lipsius, a. a. O., S. 166), sondern vom Zeugentode zu verstehen sei (Mangold, a. a. O., S. 57; Hilgenfeld in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“, Jahrg. 1872, S. 354; sogar Michelsen in der Theologisch Tijdschrift, Jahrg. 1868, S. 61), wird ja gerade der Ort dieses Todes, darauf es hier ankommt, nicht hervorgehoben, und muß man denselben erst aus dem zweifelhaften Ausdruck „Ende des Westens“ (τέρμα τῆς δύσεως), welcher in der Schilderung des Paulus vorkommt, ergänzen. Aber gerade daraus, daß der besondere Ruhm des Paulus darin gesucht wird, daß dieser Apostel „im Auf- und Niedergang gepredigt, der ganzen Welt Gerechtigkeit gelehrt und bis an das Ende des Westens gekommen“ sei, erhellt, daß der Verfasser das Ende des Petrus im Osten vorausgesetzt oder vielmehr gar nichts Näheres darüber zu sagen weiß.

Nun hat man freilich für Rom geltend gemacht, daß sofort (Kap. 6) den beiden Aposteln eine unbestimmte große Menge von Duldern und Märtyrern beigesellt wird, welche „unter uns (ἐν ἡμῖν) ein schönes Vorbild gewesen“. Aber an einer andern Stelle (Kap. 55) erscheinen auch Esther und Judith als Muster „unter uns“. Dies bedeutet also die gegenwärtige christl. Gemeinschaft, während im Zusammenhang einer nach Korinth gerichteten Ermahnung kein Gewicht darauf zu legen war, daß die genannten Beispiele gläubigen Heldenmuthes gerade in Rom vorgekommen waren (Hase, a. a. O., S. 128).

Weiter gelangt man allerdings mit dem von Eusebius („Kirchengeschichte“, II, 25) mitgetheilten Zeugniß des erst um das J. 170 schreibenden Bischofs Dionysius von Korinth, welcher aber nur die eigene Gemeinde verherrlichen und die enge Gemeinschaft derselben mit der römischen hervorheben will, wenn er, ohne Zweifel nur argumentirend aus 1 Kor. 1, 12, vielleicht auch aus 2 Kor. 11, 4, erzählt, Petrus und Paulus hätten gemeinschaftlich die Gemeinde zu Korinth gepflanzt und daselbst gelehrt, dann aber seien sie zusammen nach Italien gezogen und zu derselben Zeit als Märtyrer gestorben. Obgleich nun hier die örtliche Gleichheit noch nicht bestimmt ausgedrückt ist (ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν), so bildet doch höchst wahrscheinlich die Annahme einer Petrinischen Wirksamkeit in Rom die Voraussetzung des ganzen Berichts. Auch Wagenmann (in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie“, XV, 410) erkennt daher in ihm „das erste sichere Document für die Versuche Roms, den Rang einer apostolischen Gemeinde sich zu vindiciren durch die Fiction Petro-Paulinischen Ursprungs“.

Dasselbe Streben, der Parallelisirung beider Apostel eine bestimmte Beziehung auf Rom zu geben, erhellt aus dem, ungefähr gleichzeitigen, Zeugniß des Ignatius, welcher (Epist. ad Rom. Kap. 4) den Römern „nicht wie Petrus und Paulus vorschreiben“ will. Sollte die Stelle wirklich von dem um das J. 107 oder 115 verstorbenen Ignatius herrühren, so würde sie zunächst doch wol blos beweisen, daß derselbe beide genannten Apostel für Briefsteller gehalten hat — denn jenes „Vorschreiben“ (διατάσσεσϑαι) bezieht sich auf das Ertheilen schriftlicher Directiven — und daß ihm, wie ja auch dem gleichzeitigen Clemens, die Parallele Petrus und Paulus bereits im Ohr lag. Gewiß ist letzteres der Fall gewesen beim letzten Interpolator der Briefe (Epist. ad Trallian., Kap. 5). Dieser konnte auch jene Stelle schwerlich anders auffassen als so, daß er darin beide Apostel als Lehrer

der Römer vorausgesetzt fand. Denn unter derselben Voraussetzung erwähnt er den Paulus im Brief an die Philipper (Kap. 1) und schreibt er in Nachahmung jener Stelle des Römerbriefs an die Antiochianer ταῦτα οὐχ ὡς ἀπόστολος παρακελεύομαι (Kap. 11), weil sie nämlich zuvor (Kap. 7) als Schüler des Petrus und Paulus angeredet waren. Sollte nun der Römerbrief nach Analogie dieser Stellen auszulegen sein, so wäre das nur ein weiterer Beweis für die ohnehin höchst wahrscheinliche Annahme, daß die Briefe des Ignatius überhaupt in keiner ihrer Formen Anspruch auf Echtheit erheben können.

Allein schon lange vor Dionysius von Korinth und dem Pseudo-Ignatius ist auf dem Gebiet der Petrus-Sage das, diesen ältesten Vertretern der kath. Kirche sonst ganz entgegengesetzte Parteiinteresse der röm. Ebjoniten thätig gewesen. In ihren Sagenkreisen spielte bekanntlich der Magier Simon eine bedeutende Rolle, ja, selbst den ältern kirchl. Schriftstellern war derselbe merkwürdig zu Kopfe gestiegen. Sie sahen und fanden ihn überall. So in der Mitte des 2. Jahrh. der Märtyrer Justin (Apolog., I, 26) in jener, nach seiner Lesart „dem heiligen Gott Simon" (Simoni Deo Sancto) gewidmeten Statue, welche sich, im J. 1574 auf einer Tiberinsel wieder aufgefunden, als einem sabinischen Gott der Eidschwüre mit Namen Semo Samus zugehörig erwiesen hat. Wahrscheinlich beziehen sich hierauf schon die Clementinischen Recognitionen, wenn sie (II, 19) von einem dem Simon zu Ehren gesetzten Götterbild reden. Justin knüpft nun daran die Fabel, daß Simon nach Rom gekommen und daselbst göttliche Ehre erlangt habe. Und zwar soll dies, wie ihm auch Irenäus (Adv. haer., I, 23, 1) und Eusebius („Kirchengeschichte", II, 14) nacherzählen, schon unter Claudius (in den J. 41—54) geschehen sein. In dieser Reise des Simon nach Rom haben wir nun aber nichts als die letzte Consequenz der schon seit Anfang des 2. Jahrh. von den Ebjoniten gepflegten Simon-Sage vor uns. Auf einem sehr ausgebildeten Stadium begegnet uns dieselbe bekanntlich in den Clementinen, deren Grundschrift übrigens nach Köstlin („Der Ursprung und die Komposition der synoptischen Evangelien" [Stuttgart 1853], S. 105) und Hilgenfeld („Die apostolischen Väter" [Halle 1853], S. 296, und in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1868, S. 380 fg., Jahrg. 1872, S. 359 fg.) von einem Petrus in Rom noch nichts gewußt haben soll. Nun ist aber heutzutage allgemein und selbst von streng conservativen Theologen, wie Gundert (in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", XIV, 314 fg.), anerkannt, daß der Simon der Clementinischen Homilien nur eine Maske des Apostels Paulus, letzterer also immer gemeint, wo ersterer genannt ist. War aber einmal die Gestalt des Magiers in ein solches Verhältniß zum Apostel Paulus getreten, so verstand es sich ganz von selbst, daß Simon, dessen Kämpfe mit dem Wahrheitsapostel Petrus die Clementinen feiern, schließlich auch nach Rom kommen mußte, wo die Bahn des Paulus zu Ende lief. Schon in den Recognitionen (III, 63) wird daher Rom als das Ziel der Reisen des Simon, ja, auch des Petrus (I, 74; vgl. auch Hom., I, 15) in Aussicht gestellt. Denn ist Simon nach Rom gekommen, so ergibt sich als weitere Folge, daß auch der, ihn als Repräsentant der apostolischen Wahrheit von Ort zu Ort verfolgende Petrus ebendaselbst auftreten muß. Es hat daher Lipsius („Die Quellen der römischen Petrus-Sage" [Kiel 1872], S. 13 fg.) die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der palästinensischen und der römischen Simons-Sage als Inhalt schon der untersten Quellenschicht dieser ganzen Literatur nachzuweisen unternommen, wie in der That derselbe Zusammenhang auch noch (vgl. Lipsius, „Die Quellen der römischen Petrussage", S. 21 fg.) aus den apostolischen Constitutionen (VI, 7—9) erhellt. Ebenso lesen wir auch in den Philosophumena (VI, 20) von Kämpfen zwischen Petrus und Simon in Rom, und die ebengenannten Constitutionen (VI, 9) wissen, wie Simon gerade daran war, in Rom göttliche Ehre zu genießen, ja, sogar gen Himmel zu fliegen, als Petrus ihn auf sein Gebot herabfallen und solchergestalt gründlich zu Schanden machte. Beide Nachrichten stammen aus jenen verloren gegangenen, aber von Lipsius („Die Quellen der römischen Petrussage", S. 14 fg.; vgl. auch „Zur Quellenkritik des Epiphanios" [Wien 1865], S. 76 fg.) nachgewiesenen Quellenschriften, die dem vielverzweigten Clementinischen Schriftenkreis zu Grunde liegen. Nur, daß die Philosophumenen einen eigenen Bericht über das Ende des Zauberers geben, während mit der Erzählung der apostolischen Constitutionen Philastrius (Haeres. catalog., XXIX) und Epiphanius (Adv. haer., XXI, 5) und die Acta Petri et Pauli (Kap. 25) stimmen.

In dem letztgenannten Apokryphum, welches nach Lipsius („Die Quellen der römischen Petrussage", S. 47 fg.) die nicht sehr tiefgreifende Umarbeitung der um das J. 160 entstandenen und schon dem Origenes bekannten Acta Pauli darstellen, gipfelt jene zweite Sagenbildung, welche den röm. Aufenthalt des Petrus als das Ergebniß der ersten Reihe adoptirte, ihn aber im Gegensatz zu dieser verwendete, nicht, um den Paulus durch Petrus zu ersetzen, sondern, um beide zusammenzufassen und durch Gleichartigkeit des Todes zu parallelisiren. In dieselbe Klasse gehören auch die Notizen, welche Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1872, S. 357) aus der Praedicatio Petri (et Pauli) aufbietet. So bildete sich schon in der Mitte des 2. Jahrh. die petropaulinisch-katholische Gestalt der Sage aus, wonach Petrus mit Paulus die röm. Gemeinde gegründet hat und ihr erster Bischof gewesen ist. Einen mehr secundären Anstoß dazu mochte wol Hegesippus geben, welcher überall der Reihenfolge (διαδοχή) der Bischöfe bis auf die Apostel nachging und in diesem Bestreben im J. 160 unter Anicetus nach Rom kam. Er verblieb daselbst während der ganzen Zeit des Bischofs Soter (vom J. 166—174) und trug nachträglich noch diesen und seinen Nachfolger Eleutherus in seine Bischofsliste ein (Lipsius, „Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts", S. 5, 167). Damals nun entstand, ohne Zweifel aus Anregung des Hegesippus, die erste röm. Bischofsliste, und zwar bereits mit dem Apostelfürsten als dem Anfänger der Reihe. Auch die Ehre des von Paulus in Rom erduldeten Märtyrerthums wurde sofort auf Petrus übertragen, wie schon aus der, den Recognitionen vorangehenden Epistola Clementis ad Jacobum (Kap. 1), dann wol auch aus dem Muratorischen Kanon (Zeile 37, 38: „Lucas ... semote passionem Petri evidenter declarat") erhellt. Unter Zephyrinus (vom J. 199—217) wirkte der Presbyter Cajus, welcher nach einem von Eusebius („Kirchengeschichte", II, 25) aufbewahrten Fragment den Denkstein auf der Richtstätte (τροπαῖον) des Petrus in den Gärten des Nero so gut gesehen haben will wie das Grab des Paulus auf der Straße gegen Ostia (vgl. Lipsius, „Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts", S. 51, und „Die Quellen der römischen Petrus-Sage", S. 95, 167).

Seitdem bewirkt das Ansehen der röm. Tradition, daß man auch außerhalb Roms dieses wichtigste Stück der Petrus-Sage gelten läßt. Wir finden es daher nicht blos bei dem seit dem J. 176 mit Rom in Verbindung stehenden Irenäus, sondern auch bei Tertullian, und von ihnen ab weiß wieder jeder spätere Zeuge die Sache detaillirter mitzutheilen. Hatte Cajus nur die Richtstätte am Vatican gesehen, so erzählen bereits Pseudo-Ignatius (Ad Tarsens., Kap. 3), daß Petrus gekreuzigt wurde, und Tertullian (De praescript. adv. haeret., Kap. 36), daß er durch die Form seines Todes dem Herrn ähnlich, also gekreuzigt wurde, wobei jedoch schon unsere Acta Petri et Pauli (Kap. 81) die Modification anbringen, daß er als demüthiger Jünger sich nicht wie der Meister mit erhobenem Haupt, sondern mit nach oben gekehrten Füßen kreuzigen ließ. Eine ähnliche Nachricht gibt Origenes (Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 1: „Ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς", was übrigens dem lateinischen Gebrauch von capitis bei damnatus entsprechen soll). Während aber noch Eusebius und Lactanz nur die Kreuzigung berichten, hat jedenfalls Rufinus in seiner Uebersetzung der „Kirchengeschichte" des Eusebius jene Notiz des Origenes so verstanden, als hieße es: er wurde gekreuzigt auf das Haupt herab (deorsum).

VI. Geben wir nun aber einmal die früher allgemein angenommene und zuletzt noch von Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1872, S. 359 fg., 371 fg.) vertheidigte Unabhängigkeit der kath. Ueberlieferung von der ebjonitischen Parteisage preis, so sind für den röm. Aufenthalt des Petrus nur noch zwei Gründe von allgemeiner Art beigebracht worden. Ein positiver, der sich stützt auf die Allgemeinheit der altkirchl. Tradition, und der negative, daß niemals eine andere Gemeinde außer der römischen aufgetreten ist, um diesen angesehensten aller Apostel als ihren Blutzeugen in Anspruch zu nehmen. „Dieses einmüthige Zeugniß und dieses einmüthige Schweigen verbürgt einen unumstößlich feststehenden Kern der Ueberlieferung, aus dem allein die Sage mit ihrer mannichfachen Verästung und ihrem Blätterschmuck hervorwachsen konnte" (Mangold, a. a. O., S. 155 fg.).

Aber, um mit letzterm zu beginnen, auch die Gemeinde von Antiochia nahm, wahrscheinlich auf Grund von Gal. 2, 11, den Petrus, wenn nicht als Blutzeugen, so doch

jedenfalls als Bischof in Anspruch. Nach dem Martyrium Ignatii (vgl. Ignatius, Epistolae, ed. Petermann [Leipzig 1849], S. 472) sowie nach Eusebius („Kirchengeschichte", III, 36) und Hieronymus (Catal. vir. illustr., I, 6) folgte auf Petrus Euodius, auf diesen Ignatius. Sogar die Petro-Paulinische Abkunft schrieb man sich in Antiochia, wie aus dem pseudo-ignatianischen Brief dahin (Kap. 7: „Παύλου καὶ Πέτρου γεγόνατε μαϑηταί"; ebenso der interpolirte Brief nach Magnesia, Kap. 10), und zu Korinth, wie aus dem schon erörterten Zeugniß des Dionysius von Korinth hervorgeht, getrost bei, ohne Rücksicht auf die Ansprüche Roms zu nehmen. Erst als der Respect vor Rom stärker wurde, tritt die Concurrenz Antiochias zurück. Umgekehrt gab man in Rom den gemachten und noch von Gregor dem Großen wiederholten (vgl. Hase, a. a. O., S. 132) Versuch auf, den Paulus zum Bischof von Rom zu machen, weil es zu augenscheinlich auf der Hand lag, daß man eine solche Ehre auch noch mit griech. Bisthümern, wie Athen, Korinth, Ephesus, hätte theilen müssen. Gerade darin, daß man sich auf Petrus beschränkte, der sich in jeder Beziehung besser zum Träger der röm. Tendenzen eignete, liegt ein Hauptbeweis für das Bewußte und Absichtliche in dieser ganzen Sagenbildung, wie andererseits der Umstand, daß seit dem J. 170 je mehr und mehr Zeugen in allen Theilen der Welt aufstehen, welche den röm. Aufenthalt und auch den Episkopat des Petrus bestätigen, nur den überraschenden Erfolg erkennen läßt, mit welchem schon damals das christl. Rom alle seine Interessen geltend zu machen wußte, nachdem nicht sowol bewußte Reflexion als vielmehr der Instinct der Weltherrschaft es dieselben hatte finden lassen.

Auf wie geschichtlich unmöglichem Boden man sich übrigens bewegte, wurde sofort klar, als man daran ging, den einzelnen Bischöfen die Jahre ihrer Regierungszeit zuzumessen. Als Endpunkt des Episkopats des Petrus ward allgemein die, fälschlich auf das J. 67 angesetzte, Neronische Verfolgung angenommen. Da er nun aber nach Justin schon unter Claudius nach Rom gekommen sein soll, so stand nichts im Wege, seinem Bischofthum die Ausdehnung von gerade einem Vierteljahrhundert zu geben. Dieser fünfundzwanzigjährige Aufenthalt in Rom (vom J. 42—67) steht nun freilich sowol mit Apg. 12 und 15 als mit Gal. 2, 11 fg., wonach Petrus noch in den J. 44 und 52 in Jerusalem weilt, und mit dem gesammten Römerbrief, demzufolge er im J. 59 noch nicht in Rom ist (vgl. darüber Hase, a. a. O., S. 126 fg.), in so unlösbarem Widerspruch, daß selbst kath. Theologen, wie Maier („Commentar über den Brief Pauli an die Römer" [Freiburg 1847], S. 6 fg.), an ihm irre wurden. Sorgloser war man im Alterthum. Zuerst nahm im J. 235 Hippolyt jene Ziffer in seine Chronik auf (Lipsius, „Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts", S. 41 fg. 163), und von da ging sie in alle kirchengeschichtliche Werke und Kataloge der Folgezeit, z. B. vor allem in das Chronicon des Eusebius, über, während die Aeltern, Irenäus, die apostolischen Constitutionen, ja, selbst noch Eusebius in der „Kirchengeschichte" (III, 2) und Rufinus den Linus für den ersten röm. Bischof halten (vgl. Hase, a. a. O., S. 131). Die ganze Sage zusammenfassend berichtet Hieronymus (Catal. vir. illustr., I), Petrus habe, nachdem er zuerst Bischof in Antiochia gewesen, das Evangelium in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien gepredigt, sei im zweiten Jahre des Claudius wegen des Simon (ad expugnandum Simonem quendam) nach Rom gekommen, sei daselbst 25 Jahre lang Bischof gewesen, im letzten Jahre Nero's mit unterwärts gerichtetem Haupt gekreuzigt und am Vatican begraben worden.

Für uns bleibt von dem allen nur das Joh. 13, 36; 21, 18. 19, wahrscheinlich auch Offb. 18, 20 und möglicherweise in der besprochenen Stelle des röm. Clemens bezeugte Martyrium des Petrus bestehen. Den röm. Aufenthalt dagegen haben schon ältere Gelehrte bezweifelt. So Velenus (Tractatus, quo 18 argumentis adseritur, Petrum nunquam Romae fuisse [o. O. 1520]), Flacius (Historia certaminum inter romanos episcopos [Basel 1554]), Salmasius (De primatu papae [Leyden 1645]) und ganz besonders Spanheim (De facta profectione Petri in urbem Romam [Leyden 1679]). Es folgten Eichhorn, de Wette, Winer, Mayerhoff, Reiche, Köllner, Rettberg, ja, selbst Katholiken, wie Ellendorf („Ist Petrus in Rom und Bischof der römischen Kirche gewesen?" [Darmstadt 1841]). Am entschiedensten aber sind der röm. Sage Baur (in der „Tübinger Zeitschrift für Theologie", Jahrg. 1831, Heft 4, S. 137 fg., und „Paulus" [1. Aufl.], I, 235 fg., 265 fg.), Schwegler („Das nachapostolische Zeitalter" [Tübingen 1845—46], I, 301 fg.) und Lipsius („Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts", S. 162 fg.,

und „Quellen der römischen Petrussage", S. 9) zu Leibe gegangen, indem sie ihre Entstehung aus den Gegensätzen erklärten, welche die Entwickelung der röm. Gemeinde von Anfang an bedingt haben. „Es wäre endlich an der Zeit", sagt Wagenmann (in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", XV, 411), „daß die protest. Kirchengeschichtschreibung den ganzen Petrinischen Roman sammt allen übrigen Papstfabeln den röm. Infallibilisten und Geschichtsfälschern überließe."

Dagegen haben Credner, Gieseler, Olshausen, Schott, Bleek, Rothe, Neander, Ewald und zuletzt Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1872, S. 349 fg.) geglaubt, die röm. Tradition nicht mit der ebjonitischen Parteisage identificiren und infolge dessen auch nicht so weit entgegentreten zu sollen, daß mit dem röm. Episkopat auch der röm. Aufenthalt hinfällig werde. Eigentlich ist der bewußt und unbewußt nachgesprochene Schröckh („Christliche Kirchengeschichte" [Leipzig 1768—1803], II, 155) Urheber dieser ebenso conservativen als toleranten Geschichtsbetrachtung, von welcher Mangold (a. a. O., S. 153 fg.) zu retten versucht, was etwa noch zu retten wäre, indem er (a. a. O., S. 154) vollkommen einräumt, daß sich der Charakter des Petrus unter den Händen seiner ebjonitischen Darsteller eine ausgeprägt judenchristl. Parteifärbung habe gefallen lassen müssen. Die Wahrheit aber sei, daß Petrus infolge des Schreckens unter Nero sowol seinen Brief geschrieben als auch sich nach Rom, als dem Ausgangspunkt des Verderbens, begeben habe (Mangold, a. a. O., S. 155). Aber eine solche Combination mag sich wol auf einzelne Stellen berufen, denen zufolge die Martyrien des Petrus und Paulus zeitlich auseinanderfielen (Baxmann, „Daß die Apostel Petrus und Paulus nicht am 29. Juni 67 gemartert sind" [Gütersloh 1867], S. 10 fg.), nur aber nicht zugleich auf die Ueberlieferung, „daß das Haupt der Urapostel in Rom als Opfer der Neronischen Verfolgung gefallen sei". Denn in dieser Verfolgung, die in den Hochsommer des J. 64 fällt, ist jedenfalls Paulus umgekommen, und darum, daß Eusebius dieselbe verschieden berechnet und einmal irrig erst das J. 67 ansetzt, darf weder geschlossen werden, daß die Verfolgung jahrelang dauerte, noch, daß Petrus im Sinne der Tradition erst drei Jahre nach Paulus gestorben sei. Nach Cajus (Eusebius, „Kirchengeschichte", II, 25), Tertullian (Adv. Marc., IV, 5, 36) und Origenes (Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 1) sind beide Apostel in Rom gestorben; dieses örtliche Zusammentreffen schließt aber offenbar auch ein zeitliches ein, wie nach Vorgang der Acta Petri et Pauli Hieronymus beide Apostel richtig an Einem Tage sterben läßt, als welchen schon das älteste Kalendarium der röm. Kirche, der Chronograph vom J. 354, den 29. Juni ansetzt, indem er diesen Termin irrthümlich vom Tage der Beisetzung des Petrus in den Katakomben, des Paulus auf dem Wege nach Ostia am 29. Juni des J. 258 überträgt (vgl. Lipsius, „Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts", S. 50 fg., 163, und „Die Quellen der römischen Petrussage", S. 96 fg.). Die Bestreitung der Gleichzeitigkeit des Märtyrertodes beider Apostel hat schon Papst Gelasius (De libris recipiendis, II, 2) geradezu als Ketzerei bezeichnet.

Uebrigens behandelt auch die röm. Localsage im Grunde den Petrus nur als den idealen Vertreter und Genius der röm. Gemeinde (vgl. des Unterzeichneten in dieser Richtung zu Rom gemachten Bemerkungen [in Gelzer's „Monatsblättern für innere Zeitgeschichte", Jahrg. 1869, S. 285 fg.] und ihre Verwerthung bei Lipsius [„Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts", S. 151 fg.]). Es bleibt immer merkwürdig, daß selbst heidnischen Beobachtern sich eine Doppelheit von Impulsen aufdrängt, welche das Christenthum in Rom empfangen hat (Tacitus, Annal., XV, 44: „Rursus erumpebat"). Das Christenthum zu Rom nahm seinen Ausgangspunkt nämlich vom Judenviertel in Trastevere, während ein zweiter Impuls vom entgegengesetzten, nordöstlichen Ende der Stadt ausging, wo Paulus in der Nähe des Prätorianerlagers predigte. Diese beiden ältesten Wohnsitze des Christenthums sind für Petrus in gleicher Weise in Anspruch genommen, indem derselbe zuerst in Trastevere, wo jetzt die Cäciliakirche steht, dann aber in dem Hause des Senators Pudens gewohnt haben soll, welcher 2 Tim. 4, 21 auf Paulinischer Seite vorkommt. Auf der Stelle dieses Hauses wurde schon früh die Kirche Pudenziana erbaut, welche in vielfacher Ueberbauung noch jetzt am Abhang des Viminalis steht. Diese ganze Uebersiedelung stellt somit nichts dar als „die Fortbewegung des röm. Christenthums von seinem judenchristl. Ausgangspunkt zu der durch Paulus demselben erschlossenen Heidenwelt" (Lipsius, „Chronologie der römischen Bischöfe bis zur

Mitte des 4. Jahrhunderts", S. 152, und „Die Quellen der römischen Petrussage", S. 154). Beiläufig sei nur noch erwähnt, daß auch die Reliquien des Petrus auf beide Stationen vertheilt worden sind, indem er selbst bald im Circus des Nero, also nach Tacitus (Annal., XIV, 14) am Fuß des Vatican, bald auf der Stelle des jetzigen Klosters Pietro in Montorio, also auf dem Janiculus, gekreuzigt, jedenfalls aber am Vatican begraben sein soll, wogegen die Ketten, womit Petrus im mamertinischen Kerker gefesselt gewesen sein soll, merkwürdigerweise dem Esquilinus zufielen, wo zu ihren Ehren Papst Sixtus III. und die Kaiserin Eudoxia die bekannte Kirche Pietro in Vincoli bauen ließen (vgl. über „Petri Kettenfeier" Lipsius, „Die Quellen der römischen Petrussage", S. 128 fg.).

Nicht vergessen darf hier, wo es sich um den Petrus der röm. Sage handelt, eine Legende werden, welche jedenfalls in den jetzigen Acta Petri et Pauli (Kap. 82) steht, aber aus den ältern Grundlagen dieses Apokryphs schon dem Origenes bekannt war und nachher von Ambrosius u. a. oft nacherzählt worden ist (vgl. Hilgenfeld, Novum testamentum extra canonem receptum [Leipzig 1866], IV, 72). Petrus ist zur Kreuzigung verurtheilt und entflieht — ganz wie er auch Joh. 21, 18 als keineswegs freiwillig zum Tode eilend vorausgesetzt ist. Da begegnet ihm Christus, und zwar auf der Appischen Straße bei dem jetzigen Kirchlein „Herr, wohin gehst du?" (Domine quo vadis), so genannt von der Frage, die Petrus sofort an ihn richtet. Aber seine Neugier wird beschämt durch die Antwort „Iterum venio crucifigi". Dies erinnert den leidensscheuen Jünger an seine Pflicht und läßt ihn umkehren. Aus dem Ganzen aber erhellt, wie die beiden Hauptdata seiner geschichtlichen Jüngerschaft, Bekenntniß und Verleugnung, die beiden Pole derjenigen Charakteristik geblieben sind, welche das Apostelhaupt in dem dichtenden Bewußtsein der Gemeinde gefunden hat.

Aber dieser schroffen Uebergänge von hohem Glaubensmuth zu schwacher Menschlichkeit, wie sie seit Matth. 14, 28—32 das stehende Thema der ältern Petrus-Sagen bilden, ungeachtet, wird Petrus, der „Fels der Kirche", von der ebjonitischen Partei zum Patron der röm. Gemeinde erhoben. Wir haben in dieser, von den Clementinen eingeleiteten Weiterführung der Geschichte des Petrus nichts Geringeres vor uns als einen Handstreich zur Eroberung der röm. Gemeinde für den Ebjonitismus. Was aber diese Partei ins Werk gesetzt, das acceptirte bestens die sich bildende kath. Kirche, der man immer des Petrus Wesen und Gebaren auch vielfach abmerken konnte — „wie auch sie mit dem Schwert dreingeschlagen und mehr als einmal den Herrn sammt der christl. Freiheit verleugnet habe, nur ohne die Thränen des Petrus" (Hase, a. a. O., S. 124). Uebrigens ist sie nicht, wie die Clementinen, darauf ausgegangen, die Erinnerung an das Leben und Wirken des Paulus in Rom so gut wie ganz hinter einem geschichtswidrigen Petrus-Bild zurücktreten zu lassen, sondern hat lieber beide Apostelnamen zusammengefaßt und sich solchergestalt um so fester auf den beiden Schlagworten des Juden- und Heidenchristenthums begründet. War die röm. Gemeinde schon als die einzige Gemeinde apostolischen Ursprungs im Abendland die Mutter vieler Kirchen, so potenzirte sich dadurch ihre Autorität vollends ins Superlativische, und die Folgen, welche sich an das fabelhafte Nachleben des Petrus knüpften, wurden weltgeschichtliche im eminenten Sinne. Das auf den Primat des Petrus gegründete röm. Kirchengebäude verbürgt somit die Wahrheit des, sonderbarer- und doch begreiflicherweise gerade den Gläubigen unglaublichen Satzes, daß geglaubte Geschichte eine objectivere Macht ist als wirkliche Geschichte. Holtzmann.

Petrus (erster Brief des). Aus der Adresse dieses Schreibens (Kap. 1, 1) an die „auserwählten Beisassen der Zerstreuung" (ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς) in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien haben einst die meisten Kirchenväter geschlossen, der Brief gelte allen dort befindlichen Christen, soweit sie zuvor Juden waren. So neuerdings fast nur noch Weiß in seinem Aufsatz über „Die Petrinische Frage" (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1865, S. 619 fg.; vgl. auch dessen „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments" [Berlin 1868], S. 121). Aber nur auf die gezwungenste Weise wird er (vgl. die „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1865, S. 624 fg.) mit den Stellen fertig, welche durch ihre Polemik gegen die aus dem frühern Heidenthum eingeschleppten Gewohnheiten und Laster deutlich auf heidenchristl. Leser hinweisen (Kap. 1, 14. 18; 2, 9. 10; 4, 3; vgl. auch Kap. 3, 6). Richtig haben daher Steiger, Mayerhoff, Schott u. a. das Bildliche in jener Fassung des Titels her-

vorgehoben, insofern das Heilige Land, vor allem Jerusalem, als Vorbild der himmlischen Heimat gilt, wogegen die „draußen im Reich" lebenden Christen, gleichviel ob von jüdischer oder heidnischer Abkunft, „Fremdlinge und Pilgrime" heißen, deren wahres Vaterland im Himmel ist.

Als Leser des Briefs werden solche, die im Gegensatz zum Verfasser den Herrn nicht gesehen haben (Kap. 1, 8), aber selbst gläubig geworden sind, nicht etwa bereits Kinder und Enkel gläubiger Vorfahren (Kap. 1, 3. 23; 2, 9. 25; 3, 6; 4, 3. 4), vorausgesetzt, im übrigen aber durchaus nur allgemeine Verhältnisse behandelt, wie auch Kap. 5, 12 als allgemeiner Zweck angegeben wird, zu bezeugen, daß die Lehre von der Gnade, welche der Gemeinde zutheil geworden (ἑστήκατε; etwas anders verhält sich die Sache bei der Lesart στῆτε), die richtige und lautere sei. Da nun Paulus das Christenthum in Kleinasien begründet hat, bestimmten schon Flacius und neuerdings Steiger, Neander und Bleek den Zweck des Briefs dahin, die Autorität des Paulus gegenüber den Judaisten festzustellen, welcher Ansicht Weiß („Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments", S. 121) mit der Modification beitritt, daß nicht Paulus und überhaupt kein Apostel es gewesen sei, dem die Leser ihr Christenthum verdankten. Aber im Brief selbst ließen sich höchstens die Stellen Kap. 1, 12. 25 auf einen derartigen Zweck beziehen, während die eigentliche Veranlassung zu seiner Abfassung offenbar in dem leidenden Zustand der angeredeten Gemeinden gelegen hat, welche um ihres christl. Bekenntnisses willen verleumdet und mit Verfolgungen bedroht waren. Alle Ermahnungen beziehen sich auf eine solche Situation, wie Weiß („Der Petrinische Lehrbegriff" [Berlin 1855], S. 26, und in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1865, S. 632 fg.) vergeblich in Abrede stellt. Als Grundton des Schreibens macht somit richtig Lechler („Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter" [2. Aufl., Stuttgart 1857], S. 175) die Verbindung von Leid und Herrlichkeit im Christenleben geltend. Denn durchaus lehrt der Brief hinblicken auf das zukünftige Ziel der Herrlichkeit, und ist das einzelne beherrscht vom Gedanken der Hoffnung (ἐλπίς), wie seit Seyler (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1832, S. 44 fg.) vielfach, z. B. von Mayerhoff, Ritschl, Huther, zuletzt auch von Weiß („Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments", S. 179), ausgesprochen worden ist. Jedoch correspondirt jenem „rechtschaffenen Hoffen auf die Gnade" (Kap. 1, 13), als praktisches Centrum aller Ansprachen unsers Briefs, die Reinheit des christl. Wandels gegenüber dem heidnischen Argwohn. Dies sind die beiden Pole, zwischen denen die fünf, von einem Eingang (Kap. 1, 1—12) und brieflichem Schluß (Kap. 5, 12—14) eingefaßten Reihen von Ermahnungen, aus denen unser Brief besteht, sich auf- und niederbewegen: Standhaftigkeit in der Heiligung überhaupt (Kap. 1, 13—2, 10); Erfüllung der christl. Unterthanenpflichten in jeder Lebensstellung (Kap. 2, 11—3, 7); geduldiges Ertragen unschuldigen Leides im Aufblick zu Christus und zur Herrlichkeit des Martyriums (Kap. 3, 8—4, 6); Nüchternheit, Leidensmuth und reine Liebe im Gedanken an das nahe Ende (Kap. 4, 7—19); Pflichten der Aeltesten und der Gemeindeglieder (Kap. 5, 1—11).

Suchen wir nun zunächst nach diesem Inhalt und Zweck des Briefs seine Zeitlage zu bestimmen, so ergibt sich aus Kap. 4, 16, daß die Christen, welche Gegenstände des Trostes und der Ermahnung sind, als Christen verfolgt wurden. Das erste Beispiel dieser Art bietet allerdings die Zeit Nero's, woran die meisten Ausleger denken, ein zweites die Regierung Trajan's, worauf Schwegler („Das nachapostolische Zeitalter" [Tübingen 1845—46], II, 10 fg.), Baur („Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" [2. Ausg., Tübingen 1860], S. 124), Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1858, S. 592) und Keim (in der „Protestantischen Kirchenzeitung", Jahrg. 1872, S. 152) hinweisen. Gegen die Beziehung auf Nero spricht aber vor allem, daß die Neronische Verfolgung nur in Rom Sinn hatte und sich auch thatsächlich nicht über Rom hinauserstreckte, während wir hier auf dem Schauplatz Kleinasiens stehen und Kap. 5, 9 sogar Verfolgungen im ganzen Reich vorausgesetzt sind. Freilich drang das Gerücht von jenen blutigen Julitagen des J. 64 über Rom hinaus, und selbst de Wette meint, daß, streng genommen, im Brief nur Befürchtungen ausgesprochen werden; es sei von eventuellen Leiden die Rede (vgl. Kap. 1, 6; 3, 14; besonders Kap. 3, 17: „Εἰ θέλοι τὸ θέλημα"). Der Verfasser befürchtet blos für die Kleinasiaten Aehnliches, was anderwärts bereits vorgekommen war (Kap. 5, 9). Er schärft darum den Lesern ein, sie sollten wenigstens ihrerseits keine Veranlassung dazu

bieten. Auch kann man mit der Ermahnung Kap. 4, 15 die Stelle des Tacitus (Annal., XV, 44: „Quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat") vergleichen, wonach die Christen, die Nero als Schuldige am Brand angab, beim Volk um ihrer Schandthaten willen verhaßt waren. „Keiner soll daher leiden als Mordbrenner oder als Staatsverbrecher." Aber genau besehen ist an dieser Stelle (Kap. 4, 15) nicht von Staatsverbrechern, sondern ganz allgemein von Uebelthätern (κακοποιός; vgl. dazu den Gegensatz Kap. 3, 17: ἀγαθοποιεῖν), insonderheit auch nicht von Mordbrennern, sondern von Mördern und Räubern (φονεὺς ἢ κλέπτης) die Rede, also von Lastern, zu deren Vermeidung die Christen Kleinasiens sich eidlich verbunden haben nach Angabe des bekannten Briefs des Plinius, welcher Statthalter in dem Kap. 1, 1 genannten Bithynien war, an Kaiser Trajan (X, 96). Damals, d. h. im J. 112, fanden auch richterliche Verhöre statt, wie sie Kap. 3, 15 vorausgesetzt werden. Damals überhaupt kam zum ersten mal die im Brief (Kap. 4, 16: ὡς Χριστιανός) vorausgesetzte Frage zur Verhandlung, ob das Christenthum an sich strafbar sei. Es waren somit nicht sowol Leiden, welche sich aus der Stellung der Christenheit zu der heidnischen Welt überhaupt ergaben (Weiß in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1865, S. 635), als vielmehr solche, welche den Christen um seines Namens (Apg. 11, 26) und Bekenntnisses (Luk. 6, 22) willen trafen. Ausdrücklich bezeichnet Plinius das Beharren bei dem Bekenntniß, ein Christ zu sein, als todeswürdiges Verbrechen. Von einer ähnlichen Schmach, die in seinen Bekennern dem Namen Christi widerfährt, wie 1 Petr. 4, 14, redet nun auch der Jakobusbrief (Kap. 2, 7). In der That klingen außer der genannten Stelle auch Kap. 1, 1 (vgl. Jak. 1, 1); Kap. 1, 6. 7 (vgl. Jak. 1, 2. 3); Kap. 1, 22 (vgl. Jak. 4, 8); Kap. 1, 24 (vgl. Jak. 1, 10. 11); Kap. 2, 1. 2; 3, 21 (vgl. Jak. 1, 21); Kap. 4, 7 (vgl. Jak. 5, 8. 9); Kap. 4, 8 (vgl. Jak. 5, 20); Kap. 5, 5—9 (vgl. Jak. 4, 6. 7) allzu auffällig an den Jakobusbrief an, als daß die schriftstellerische Abhängigkeit verkannt werden könnte. Wäre man etwa versucht, dieses Verhältniß umzudrehen und unserm Brief Originalität zuzuschreiben, was übrigens die Parallelen, genau besehen, nicht zulassen, so bleibt doch immer die weitere Thatsache bestehen, daß unser Brief, ähnlich dem Jakobusbrief, die Bergpredigt, nämlich Matth. 5, 10—12. 16 (= 1 Petr. 2, 12; 3, 14; 4, 14), und den Hebräerbrief (1 Petr. 1, 1; 2, 11 = Hebr. 11, 13; 13, 14; 1 Petr. 1, 2 = Hebr. 10, 22; 12, 14; 1 Petr. 1, 9; 5, 4 = Hebr. 10, 36; 1 Petr. 1, 14; 2, 25 = Hebr. 5, 2; 9, 7; 1 Petr. 1, 19 = Hebr. 9, 14; 1 Petr. 1, 20 = Hebr. 1, 1; 9, 26; 1 Petr. 2, 2 = Hebr. 5, 12. 13; 1 Petr. 2, 5 = Hebr. 3, 6; 13, 15. 16; 1 Petr. 2, 25 = Hebr. 13, 20; 1 Petr. 3, 5. 6 = Hebr. 11, 11; 1 Petr. 3, 18 = Hebr. 7, 27; 9, 26—28; 10, 12; 1 Petr. 3, 20. 21 = Hebr. 11, 7, vornehmlich aber, daß er die Paulinische Literatur voraussetzt, und zwar bereits in einem viel weitern Umfang, als dies im Jakobusbrief der Fall ist. Schon Semler hat dies bemerkt, und neuerdings pflegen sogar unbefangenere Vertheidiger der Petrinischen Abfassung, wie Bleek und Ewald, die Thatsache anzuerkennen. Nur, daß Wiesinger, Huther, Schott, Langen die Anklänge auf die beiden Briefe an die Römer und Epheser beschränken.

In der That liefern diese beiden Briefe wenigstens die meisten Parallelen, wenngleich auch das Verhältniß von Kap. 1, 2 zu 2 Thess. 2, 13, von Kap. 1, 3. 4 zu Kol. 1, 3. 5, von Kap. 1, 5 zu Gal. 3, 23, von Kap. 1, 8 zu 2 Kor. 5, 7, von Kap. 1, 13; 5, 8 zu 1 Thess. 5, 6. 8, von Kap. 1, 21 zu Gal. 1, 1, von Kap. 2, 1 zu Kol. 3, 8, von Kap. 2, 9 zu Kol. 1, 12. 13, von Kap. 2, 11 zu Gal. 5, 17 (Röm. 7, 23), von Kap. 2, 16 zu Gal. 5, 13, von Kap. 3, 7 zu 1 Kor. 7, 3. 5, von Kap. 3, 9 zu 1 Thess. 5, 15, von Kap. 3, 20 zu 1 Kor. 3, 15, von Kap. 3, 21 zu 1 Kor. 10, 1. 2, von Kap. 4, 1 zu 1 Kor. 5, 5 (Röm. 6, 7), von Kap. 4, 9 zu Phil. 2, 14, von Kap. 4, 19 zu 1 Thess. 5, 24 (2 Thess. 3, 3; 1 Kor. 1, 9; 10, 13; 2 Kor. 1, 18), von Kap. 5, 3 zu 1 Thess. 1, 7 (2 Thess. 3, 9), von Kap. 5, 3 zu 2 Kor. 1, 24, von Kap. 5, 14 zu 1 Kor. 16, 20 (Röm. 16, 16; 1 Thess. 5, 26) sehr in Betracht gezogen sein will. Weitaus die meisten und auffälligsten Parallelen bietet aber der Römerbrief, wie schon aus Vergleichung von Kap. 1, 2. 20 mit Röm. 8, 29; 11, 2, von Kap. 1, 5; 5, 1 mit Röm. 8, 18, von Kap. 1, 7 mit Röm. 2, 7. 10, von Kap. 1, 9 mit Röm. 6, 22, von Kap. 1, 21 mit Röm. 4, 24, von Kap. 1, 22 mit Röm. 6, 17, von Kap. 2, 10 mit Röm. 9, 25. 26, von Kap. 2, 24 mit Röm. 6, 18, von Kap. 3, 4 mit Röm. 2, 16. 29; 7, 22, von Kap. 3, 7 mit Röm. 10, 2, von Kap. 3, 18 mit Röm. 5, 2. 6, von Kap. 3, 22 mit Röm. 8, 34, von Kap. 4, 1 mit Röm. 6, 6, von Kap. 4, 13 mit Röm. 8, 17 (2 Kor. 1, 7) erhellt. Ganz besonders aber sind es die beiden paränetischen Kapitel Röm. 12 und 13, welche der Verfasser genau gelesen und ziemlich Vers für Vers reproducirt hat. Man vgl. nur Röm. 12, 1 mit Kap. 2, 5,

Röm. 12, 2 mit Kap. 1, 14, Röm. 12, 3—8 mit Kap. 4, 10. 11, Röm. 12, 9 mit Kap. 1, 22, Röm. 12, 10 mit Kap. 2, 17, Röm. 12, 11 mit Kap. 2, 16. 17, Röm. 12, 13 mit Kap. 4, 9, Röm. 12, 14—19 mit Kap. 3, 8—12, Röm. 12, 20. 21 mit Kap. 2, 12. 15; 3, 1. 2. 15—17, Röm. 13, 1—6 mit Kap. 2, 13. 14. 19, Röm. 13, 7—10 mit Kap. 2, 17; 4, 8, Röm. 13, 11. 12 mit Kap. 2, 1. 9; 4, 7, Röm. 13, 13 mit Kap. 4, 3, Röm. 13, 14 mit Kap. 4, 1. Dem Römerbrief tritt übrigens in dieser Beziehung zur Seite der Epheserbrief, und mit Recht findet Reuß („Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments" [4. Aufl., Braunschweig 1864], S. 138) in dem Umstande, daß gerade diese beiden Briefe die meisten Parallelen zu unserm Schriftstück liefern, einen Beweis dafür, daß kein Zufall im Spiele ist. Man vgl. Kap. 1, 3 mit Eph. 1, 3, Kap. 1, 10—12 mit Eph. 3, 5. 10, Kap. 1, 14 mit Eph. 2, 3, Kap. 1, 18 mit Eph. 4, 17, Kap. 1, 19 mit Eph. 1, 4. 7, Kap. 1, 20 mit Eph. 1, 4. 9; 3, 9, Kap. 2, 1. 2 mit Eph. 4, 22—25, Kap. 2, 3 mit Eph. 2, 7, Kap. 2, 4—6 mit Eph. 2, 20—22, Kap. 2, 9 mit Eph. 1, 14, Kap. 2, 11 mit Eph. 2, 19, Kap. 2, 18 mit Eph. 6, 5, Kap. 3, 1. 5 mit Eph. 5, 22, Kap. 3, 7 mit Eph. 5, 25, Kap. 3, 18 mit Eph. 2, 18, Kap. 3, 19. 20 mit Eph. 4, 8—10, Kap. 3, 22 mit Eph. 1, 20—22, Kap. 4, 3 mit Eph. 4, 17, Kap. 4, 10 mit Eph. 4, 7, Kap. 5, 5 mit Eph. 5, 21, Kap. 5, 8. 9 mit Eph. 6, 10. 11 (vgl. hierüber meine Schrift „Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe auf Grund einer Analyse ihres Verwandtschaftsverhältnisses" [Leipzig 1872], S. 261 fg.). Unaufgehellter als das Verhältniß zum Brief an die Epheser bleibt vorläufig, solange die Kritik der Paulinischen Briefe nicht beendet ist, das zu den Pastoralbriefen. Die Thatsache einer schriftstellerischen Beziehung an sich kann aber nicht in Abrede gestellt werden angesichts von Parallelen wie Kap. 3, 3. 4 = 1 Tim. 2, 3. 9—11, Kap. 3, 5 = 1 Tim. 5, 5, Kap. 3, 18 = 1 Tim. 3, 16, Kap. 5, 8 = 2 Tim. 4, 17, Kap. 1, 3—5 = Tit. 3, 4—7, Kap. 1, 13. 14; 2, 1. 11; 4, 3 = Tit. 2, 12. 13; 3, 3, Kap. 2, 9 = Tit. 2, 14, Kap. 5, 2. 3 = Tit. 1, 7. 11; 2, 7. Ueberhaupt ist auffällig die umgekehrte Reihenfolge, in welcher Ermahnungen an die Unterthanen (Kap. 2, 13—17 = Tit. 3, 1), Sklaven (Kap. 2, 18—20 = Tit. 2, 9. 10), Frauen (Kap. 3, 1—6 = Tit. 2, 3—5) und Gemeindevorsteher (Kap. 5, 1—4 = Tit. 1, 5—9) aufeinanderfolgen.

Als feststehendes Ergebniß kann heutzutage ohne allen Zweifel die Thatsache der Abhängigkeit unsers Briefstellers von den echten Paulinen gelten. Daher auch der Gebrauch einer ganzen Reihe von Ausdrücken, welche specifisch Paulinisch sind (καλεῖν, κληρονομία, ἐλευθερία, χαρίσματα, ἔπαινος, τιμή, δόξα, ἀποκάλυψις, κοινωνία τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, συνείδησις, καταρτίζειν, ἐν Χριστῷ). Paulinisch ist nicht minder die ganze Anlage, die Gedankenverknüpfung durch Participien, relative Verbindungspartikeln. Eine ganz auffallende Uebereinstimmung liefert endlich das Kap. 2, 6 und Röm. 9, 33 in gleicher Abweichung vom hebräischen wie vom griechischen Text und mit derselben Beifügung (ἐπ' αὐτῷ) erscheinende Citat von Jes. 28, 16, zumal, da auch die unmittelbar folgenden Verse Kap. 2, 7. 8 in der Combination von Jes. 28, 16 mit Jes. 8, 14 und in dem Begriff des „Anstoßens" die Einwirkung von Röm. 9, 32. 33 aufweisen.

Es gewährt einen keineswegs erfreulichen Anblick, die modernen Apologeten sich an dieser unbestreitbaren Thatsache, die so wenig zu der vorausgesetzten Petrinischen Abfassung des Briefs stimmen will, abarbeiten zu sehen. Rauch (in dem „Neuen kritischen Journal der theologischen Literatur" [Sulzbach 1824—30], VIII, 414 fg.) und Mayerhoff („Historisch-kritische Einleitung in die petrinischen Schriften" [Hamburg 1835], S. 107 fg.), früher selbst Davidson (An introduction to the New Testament [London 1848—51], III, 382 fg.), halfen sich mit einfacher Leugnung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen den Petrus- und Paulusbriefen; aber alles, was sie beibrachten, beweist nur, daß der Verfasser des Petrusbriefs die Paulusbriefe nicht geradezu aus- und abgeschrieben hat, und daß er über eine Anzahl selbständiger Wortbildungen und Lieblingsausdrücke gebietet (ἀναστροφή, ἀγαθοποιεῖν, κακοποιός, ἀδελφότης, ἀναγεννᾶν, ἀμάραντος, ἀλλοτριοεπίσκοπος). Andererseits aber ist es schon de Wette und Schleiermacher deutlich geworden, daß er das fremde Material doch nicht immer mit Freiheit und Leichtigkeit beherrsche, vielmehr mit einer gewissen Unsicherheit handhabe. Brückner, der die neue (3.) Ausgabe von de Wette's „Kurzer Erklärung der Briefe des Petrus, Judas und Jakobus" (Leipzig 1865) besorgt hat, will zwar davon (a. a. O., S. 16) nichts wissen, gibt aber doch zu, es bleibe „der allgemeine Eindruck so vielfacher Anklänge" übrig, welcher immer

wieder auf sein Abhängigkeitsverhältniß zurückzuführen scheine; „allein hiergegen gilt die Thatsache, daß dann, da einzelne Stellen unsers Briefs an verschiedene Paulinische Briefe zugleich anklingen würden, dies nur mit einer Kenntniß fast aller Paulinischen Schriften, auch der spätern, bestehen könnte". Aber eben diese unliebsame Consequenz, vor welcher Brückner betäubt halt macht, wird ja von denen, welche den Brief auch aus andern Gründen in Trajan's oder Hadrian's Zeiten versetzen, in aller Ruhe gezogen. Sonach blieb der apologetischen Kritik nichts mehr übrig als mit Weiß („Der Petrinische Lehrbegriff", S. 374 fg., in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1865, S. 648 fg., und „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments", S. 120 fg.) den Paulus von Petrus abhängig zu erklären — ein Verzweiflungsschritt, zu dem sich selbst Lechler (a. a. O., S. 174) nicht entschließen kann. Man denke sich nur den originellsten aller neutest. Schriftsteller sein 12. Kapitel im Römerbrief construirend, indem er Ermahnungen, welchen der Reflex seiner täglichen Erfahrungen auf so reichem Gemüthgrunde ganz von selbst Entstehung verleihen konnte, mühsam aus dem 1. Petrusbrief zusammenliest, zuerst Röm. 12, 1 die Stelle 1 Petr. 2, 5 ihrer symbolischen Einkleidung entledigt, dann Röm. 12, 2 der Mahnung 1 Petr. 1, 14 den nur diesen beiden Parallelen gemeinsamen Ausdruck des „Sichgleichgestaltens" (συσχηματίζεσθαι) abborgt, hierauf Röm. 12, 3—8 die Verse 1 Petr. 4, 10. 11 predigtartig erweitert, ferner Röm. 12, 9 aus 1 Petr. 1, 22, Röm. 12, 10 aus 1 Petr. 2, 17, Röm. 12, 11 aus 1 Petr. 2, 16. 17, Röm. 12, 13 aus 1 Petr. 4, 9, Röm. 12, 14—19 aus 1 Petr. 3, 8—12, Röm. 12, 20. 21 aus 1 Petr. 2, 12. 15; 3, 1. 2. 15—17 zurechtzimmert. Andererseits ist der durchaus secundäre Charakter des 1. Petrusbriefs schon dem gesunden Menschenverstand des alten Schulze vollkommen erreichbar gewesen, aus dessen Schrift („Der schriftstellerische Charakter und Werth des Johannes. Voran ein Nachtrag über die Quellen der Briefe von Petrus, Jacobus und Judas" [Leipzig 1811], S. 12 fg.) man noch heute über die schriftstellerische Qualität unsers Briefstellers die förderlichsten Erkenntnisse zu gewinnen vermag. Namentlich hat er auch die zahlreichen Anspielungen und Anklänge, welche, abgesehen von zwölf förmlichen Citaten aus den LXX, sich in unserm Brief begegnen, zusammengestellt, und Mayerhoff (a. a. O., S. 105) hat richtig darauf hingewiesen, daß manche der im N. T. nur bei unserm Schriftsteller sich findenden Ausdrücke (ἅπαξ λεγόμενα; vgl. Schulze, a. a. O., S. 33 fg.) vielfach aus diesem Einfluß der LXX zu erklären sind. Unter den in den LXX nicht vertretenen Apokryphen kommt für unsern Zweck besonders das Buch Henoch in Betracht, insofern Baur (in den „Theologischen Jahrbüchern", Jahrg. 1856, S. 234), Ewald (in den „Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft" [Göttingen 1849—61], VIII, 191, und „Sieben Sendschreiben des neuen Bundes" [Göttingen 1870], S. 48), Hilgenfeld („Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung" [Jena 1857], S. 334, und in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1860, S. 321) und Volkmar (ebendaselbst, Jahrg. 1861, S. 115, 427 fg.) die Stelle Kap. 3, 19. 20 richtig auf jene Apokalypse zurückgeführt haben. Ewald (in den „Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft", V, 312 fg.; IX, 226 fg., und „Sieben Sendschreiben des neuen Bundes", S. 46 fg.) fügt dem noch ein älteres, verlorenes Apokryph über die Höllenfahrt Christi bei.

Aber auch die im Brief vorausgesetzten Zustände weisen auf spätere Zeiten. Bereits werden, wie Tit. 1, 7. 11, die Bischöfe vor Streben nach Geldgewinn gewarnt (Kap. 5, 2), und in den „Jüngern" (Kap. 5, 5) haben wir gleichfalls den aus den Pastoralbriefen bekannten amtlichen Gegensatz zum Aeltestenamt vor uns. Ferner macht Volkmar (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1861, S. 115, 428) darauf aufmerksam, daß der 1. Petrusbrief noch nicht, wie der des Polykarp (Kap. 12) für „die (zwei) Kaiser" (οἱ βασιλεῖς) bete, sondern Kap. 2, 13. 17 nur für Einen (ὁ βασιλεύς). Der Brief müsse also vor dem J. 147 verfaßt sein, wo Marcus Aurelius Mitregent des Antoninus Pius wurde.

Die ersten Spuren des Vorhandenseins finden sich bei Hermas (vgl. Zahn, „Der Hirt des Hermas" [Gotha 1868], S. 421 fg.), bei Papias, welcher ihn nach Eusebius („Kirchengeschichte", III, 39) benutzt hat, und bei Polykarp, der ihn, wie derselbe Eusebius bereits bemerkt hat („Kirchengeschichte", IV, 14), zwar nicht nennt, aber durchgreifend sich aneignet. Auch Basilides hat nach einem bei Clemens Alexandrinus (Strom., IV, 12) vorfindlichen Fragment die Stelle 1 Petr. 4, 14—16 gekannt. Auch steht er schon im ältesten syr. Kanon. Angeführt wird er erst von Irenäus, Clemens und Origenes, und

Eusebius versetzt ihn unter die Homologumenen. Dagegen fehlt er im Kanon des Muratori. Auch läßt sich der 2. Petrusbrief behufs einer annähernden Zeitbestimmung des 1. Petrusbriefs gebrauchen, insofern dieser in jenem (2 Petr. 3, 1) nicht blos vorausgesetzt, sondern auch das 1 Petr. 1, 5; 4, 7 noch nahe bevorstehende Ende aller Dinge in 2 Petr. 3, 4. 9 bereits in die Ferne gerückt erscheint.

Aus diesen und andern Gründen hat schon Cludius („Uransichten des Christenthums" [Altona 1808], S. 296 fg.) den Brief, welcher nach Kap. 1, 8; 5, 1 von einem Augenzeugen der Erscheinung Christi, nach Kap. 1, 1 geradezu vom Apostel herrühren will, für unecht erklärt. Es folgten de Wette und Reuß, beide vorsichtig und ohne ein letztes Wort sprechen zu wollen, entschiedener Schwegler und Baur. Nach letzterm (in den „Theologischen Jahrbüchern", Jahrg. 1856, S. 219 fg., und „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte", S. 124) zeigt diese Unionsschrift, wie Paulinische Ideen (z. B. 1 Petr. 4, 1) für das Judenchristenthum praktisch verwerthet werden konnten. Auch Silas, der Gefährte des Paulus, werde Kap. 5, 12 in universalistischer Tendenz dem Petrus zum Begleiter gegeben, wie denn überhaupt kein anderer vernünftiger Zweck des Schriftstücks anzugeben sei als der, daß der Verfasser unter dem Namen des Petrus sich an von Paulus gestiftete Gemeinden wende, um diesem ein Zeugniß der Rechtgläubigkeit auszustellen und die Uebereinstimmung beider Apostel darzuthun.

Damit stimmen auch die Beobachtungen, welche bezüglich des Lehrbegriffs dieses Briefs gemacht sind. Einen solchen hat zuerst Bauer („Biblische Theologie des Neuen Testaments" [Leipzig 1800—1802], III, 182 fg.) herzustellen versucht. Dann fanden v. Coelln („Biblische Theologie", herausgegeben von Schulz [Leipzig 1836], S. 197) einen palästinensischen, de Wette („Biblische Dogmatik" [3. Aufl., Berlin 1831], S. 203) einen hellenistischen Lehrton darin. Eingehende Darstellungen des Lehrbegriffs gaben Schmid („Biblische Theologie des Neuen Testaments" [1. Ausg., Stuttgart 1853], II, 154 fg.), und, ihm nachschreibend, Meßner („Die Lehre der Apostel" [Leipzig 1856], S. 107 fg.). Ihnen schließt sich in der Annahme eines judenchristl. Charakters Weiß an, welcher („Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments", S. 20 fg., 154 fg.) sich ganz besonders um die genaue Fixirung der Petrinischen Gedankenwelt bemüht und mannichfache Nachfolger, z. B. an Beyschlag („Die Christologie des Neuen Testaments" [Berlin 1866], S. 108 fg.), gefunden hat. Dabei handelt es sich ganz besonders um die Petrus-Reden in der Apostelgeschichte (Kap. 1, 16—22; 2, 14—36. 38—40; 3, 12—26; 4, 8—12. 19. 20; 5, 29—32; 10, 34—43; 11, 4—17; 15, 7—11), in welchen Lechler (a. a. O., S. 192 fg.) eine noch unentwickelte Stufe des Petrinismus, Weiß („Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments", S. 120) diesen selbst in natura findet. Aber nur bei völliger Verkennung des gesammten Charakters der Apostelgeschichte ist überhaupt möglich, die darin enthaltenen Reden derartig zu verwerthen; den Anklängen an Petrinische Reden, wie 1 Petr. 1, 17 (= Apg. 10, 34. 35), stehen solche an Paulinische, wie 1 Petr. 5, 2 (= Apg. 20, 28) zur Seite, und die Schriften des Lukas hat auch der Verfasser der Pastoralbriefe gelesen. Unser Briefsteller ist geradezu von ihrem Sprachgebrauch abhängig (vgl. Schulze, a. a. O., S. 39 fg.). Bei dieser Sachlage hat er ohne Zweifel auch aus Apg. 15, 22. (Σίλαν) 23 (γράψαντες διὰ χειρὸς αὐτῶν) die Vorstellung des Silas als Briefbestellers (1 Petr. 5, 12: διὰ Σιλουανοῦ ἔγραψα) gewonnen.

Nach Baur („Vorlesungen über neutestamentliche Theologie" [Leipzig 1864], S. 287 fg.), welcher (in den „Theologischen Jahrbüchern", Jahrg. 1856, S. 193 fg.) das Unternehmen von Weiß überhaupt zur Genüge beleuchtet hat, ruht der eigenthümliche Lehrbegriff unsers Briefs im allgemeinen auf Paulinischer Grundlage; nur das specifisch Paulinische Gepräge ist abgestreift, die polemische Spitze abgebrochen (vgl. auch Schwegler, a. a. O., II, 6 fg., 25 fg.; Köstlin, „Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis" [Berlin 1843], S. 472 fg.).

In der That begegnen wir hier den im allgemeinen gleichen Grundbegriffen über Berufung und Erwählung, über den Glauben und seinen Werth, namentlich auch über den Sühnetod Jesu wie bei Paulus, und zwar in einer Bestimmtheit, wie sie dem geschichtlichen Petrus, dessen Stellung zum Kreuz des Messias Holsten („Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" [Rostock 1868], S. 151) dargelegt hat, durchaus fern

liegen mußte. Dagegen bezieht sich allerdings die reinigende Kraft jenes Sühntodes nicht sowol auf die Schuld der Sünde, als vielmehr direct auf die Sünde selbst, und im Zusammenhang damit tritt die eigentliche Rechtfertigungslehre in den Hintergrund, wie auch die ihr dienende Terminologie (δικαιοσύνη und δικαιοῦσθαι) fehlt. Das Dogma wird hier überhaupt immer nur so weit verfolgt, als es ethisch verwerthbar ist. In keiner andern neutest. Schrift sind diese beiden Momente so unlösbar in- und miteinander gegeben. Eben diese ansprechendere Form einer eklektischen Verarbeitung ist es, in welcher hier die Paulinische Dogmatik einem mehr ethisch gestimmten Zeitalter dargeboten wird; in ihr ließ dasselbe sie sich auch gefallen, wie noch heute der 1. Petrusbrief zu den homiletisch verwendbarsten und fruchtbarsten Theilen der Schrift gehört.

Unwahrer kann man demnach kaum reden, als wenn Weiß („Der Petrinische Lehrbegriff", S. 391) behauptet, „daß selbst in dem Fall, daß Petrus einen oder mehrere Paulinische Briefe gelesen haben sollte, dies weder auf seine Lehranschauung noch auf seine Lehrsprache einen wesentlichen Einfluß geübt habe". Denn sämmtliche in der dogmatischen wie ethischen Auffassung des Christenthums hervortretende Eigenthümlichkeiten reduciren sich auf das, was 1 Petr. 1, 10—12 von den altest. Propheten (vgl. aber Eph. 3, 5), 1 Petr. 1, 23 von der Wiedergeburt aus dem Wort (vgl. aber Jak. 1, 18. 21), 1 Petr. 2, 5. 9 vom christl. Priesterthum (vgl. aber Offb. 1, 6), 1 Petr. 2, 11. 12 von der sittlichen Aufgabe des Christen (vgl. aber Eph. 2, 3), 1 Petr. 3, 16 von den zu vermeidenden Anstößigkeiten des Lebens (vgl. aber Matth. 5, 16), 1 Petr. 3, 19 von der Höllenfahrt (vgl. aber Eph. 4, 8—10), 1 Petr. 3, 20 von der noachischen Flut als Vorbild der Taufe (vgl. aber 1 Kor. 10, 2) gesagt ist.

Begreiflicher als das oben verzeichnete, durchaus capricirte Urtheil ist es daher jedenfalls, wenn Schwegler (a. a. O., II, 7 fg.) und Köstlin (a. a. O., S. 480), aber auch Schott („Der erste Brief Petri" [Erlangen 1861], S. 341 fg.), Wiesinger („Der erste Brief des Apostels Petrus" [Königsberg 1856], S. 354 fg.), Huther („Kritisch-exegetisches Handbuch über den 1. Brief des Petrus, den Brief des Judas und den 2. Brief des Petrus" [3. Aufl., Göttingen 1867], S. 11) und Lutterbeck („Die neutestamentlichen Lehrbegriffe" [Mainz 1852], II, 178) auf die Darstellung des Lehrbegriffs unsers Briefs als einer selbständigen Größe neben dem Paulinischen mehr oder weniger verzichten. Das Richtige hat hier Reuß (Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique [3. Aufl., Strasburg 1864], II, 291 fg.), welcher im 1. Petrusbrief eine Vereinigung von Paulinischen und Jakobischen Elementen erblickt, eine Reproduction Paulinischer Ideen und Schlagwörter mit einer im Sinne des Jakobusbriefs aufs Praktische dringenden Tendenz. Eben das letztere machte dann auf Theologen wie die oben angeführten den Eindruck des primitiv Judenchristlichen; um so mehr, als unser Brief, wie fast alle neutest. Schriften, von einem geborenen Juden verfaßt ist, und als es überhaupt zum Charakter des Paulinischen Epigonenthums gehört, sich in directerer und von der rabbinischen Schuldoctrin weniger beeinflußten Weise an die altest. Ideenwelt anzuschließen. Diese Eigenthümlichkeit des nachapostolischen Zeitalters können wir an mehr als einem seiner Producte nachweisen; indem wir nach ihr auch den 1. Petrusbrief beurtheilen, fußen wir auf dem Boden des thatsächlich Gegebenen, während es klägliche Selbsttäuschung ist, zuerst nach dem aus dem Brief gewonnenen Eindruck mit Mitteln der Apostelgeschichte die hoffnungsselige Individualität des Apostels Petrus zu construiren, um dann hinterher die angebliche Entdeckung zu machen, daß im Brief, der übrigens selbst wieder von der Apostelgeschichte beeinflußt ist, eine solche Individualität wirklich auch zum Ausdruck gelange (vgl. Baur in den „Theologischen Jahrbüchern", Jahrg. 1856, S. 213).

So ist ein auf Unechtheit lautendes Schlußurtheil in jeder Beziehung unvermeidlich. Das Verhältniß zu den Paulinen ist entscheidend. Richtig beurtheilt es z. B. Huther, wenn er (a. a. O., S. 22) den Verfasser des Petrusbriefs von der in jenen herrschenden Ausdrucksweise, Gedankenproduction und Ideenverknüpfung so durchdrungen und gesättigt sein läßt, daß sich Paulinische Reminiscenzen auf Schritt und Tritt, nicht unbewußt, aber meist unwillkürlich, aufdringen müssen. Sollte dieser Verfasser nun Petrus sein, so müßte wahrscheinlich gemacht werden, daß er die nach den verschiedensten Gegenden gerichteten Briefe des Paulus bis herab auf die spätesten sich zu verschaffen gewußt und genau „studirt" habe. Aber, welche Vorstellungen von einem Urapostel überhaupt (worüber richtig Rauch (in dem „Neuen kritischen Journal der theologischen Literatur", VIII, 395), vom

Apostel Petrus insonderheit, muß man doch hegen, um diesen Gedanken überhaupt vollziehen zu können? Petrus, von dem viel wahrscheinlicher angenommen werden dürfte, daß er überhaupt nichts geschrieben hat, wie fast alle seiner Genossen, vielleicht, weil er gar nicht schreiben konnte, soll ein verhältnißmäßig gut abgefaßtes griech. Sendschreiben erlassen haben, während in Wahrheit gerade der Umstand, daß ihm diese Sprache fremd war, ihn im Gedanken seiner Mission zu den Juden (Gal. 2, 7) befestigen mußte. Wenn er aber überhaupt schreibt, so erwarten wir von ihm eine, seiner durchaus hervorragenden und ausgesprochenen Stellung (s. Petrus) entsprechende, originale Kundgebung. Statt dessen wird uns ein Schreiben geboten, welches von den ältern Synoptikern, von den Schriften des Lukas, vom Jakobus-, ja, sogar vom Hebräerbrief abhängig ist, jedenfalls also auf ganz secundärer Linie der Productivität steht. Diesem Eindruck gegenüber fehlt es nun freilich nicht an Beruhigungsmitteln; man findet, Petrus sei nur in praktischer Beziehung selbständig (Schleiermacher), überhaupt eine receptive Natur gewesen (Wiesinger, Huther, Schott), literarisch und dogmatisch unfruchtbar (Bleek). Aber die Hauptsache ist ja, daß gerade die Paulinische Ideenwelt es ist, welcher gegenüber sein secundärer Charakter erst recht hervortritt. Und zwar ist die Berührung nicht etwa eine solche, die sich aus dem persönlichen Umgang mit Paulus erklären ließe. Dies gegen Schott (a. a. O., S. 341), demzufolge „Petrus ein sonderliches Interesse für den Mann haben mußte, der durch seine unmittelbar göttliche Berufung für jenes große Werk .... von vornherein eine besondere Stellung zu ihm einnahm". Denn abgesehen davon, daß wir nach Gal. 1, 18; 2, 1 fg. 11 fg. uns den persönlichen Verkehr zwischen Paulus und Petrus als auf drei weit auseinandergelegene Momente beschränkt und in herber Art abgebrochen denken müssen, konnte Petrus auf diesem Wege z. B. die oben nachgewiesene Vertrautheit gerade mit Röm. 12 und 13 nicht erlangen. Ist die Berührung aber, wie nicht zu leugnen, eine schriftstellerische, so hat es schon Mayerhoff (a. a. O., S. 106 fg.) als vollkommen unausweichliche Consequenz einer solchen Annahme bezeichnet, daß Petrus eine ganze Sammlung von Paulinen, und zwar eine auch die spätesten Briefe umfassende, gekannt haben müßte. Es ist nun aber bekannt, daß die Schriften des N. T. überhaupt, und die Paulinischen Briefe insonderheit, erst allmählich sich zusammenfanden (s. Kanon des Neuen Testaments), und am wenigsten kann inmitten der sechziger Jahre des 1. Jahrh. (man setzt das Schreiben gewöhnlich zwischen die J. 63 und 67) Petrus, gar noch als im Osten, etwa in Babylon, lebend vorgestellt, eine solche Sammlung in Händen gehabt haben. Man braucht also von den Resultaten, welche die Kritik der Gefangenschafts- und der Pastoralbriefe mit sich führt, nicht einmal irgendwie Gebrauch zu machen, um sich von der völligen Undenkbarkeit der traditionellen Ansicht zu überzeugen, wie dieselbe von der andern Seite zugleich durch die weitgehende Unsicherheit, Mannichfaltigkeit und Gegensätzlichkeit der zu Gunsten der Echtheit des Briefs versuchten Constructionen erwiesen wird.

Von diesen letztern zum Schluß noch ein Wort! Wenn Petrus den Brief geschrieben haben soll, so ist vor allem schlechterdings nicht zu sagen, wann er ihn denn geschrieben hat. Eine nothdürftige Erklärung hat Schott (a. a. O., S. 130, 135) gegeben unter der Voraussetzung, daß das Schriftstück in Rom entstanden sei. Daß ihn aber hier wenigstens Petrus kurz vor seinem Tode nicht mehr schreiben konnte, hat sofort Weiß (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1865, S. 649 fg.) nachgewiesen, aber nur, um (S. 628 fg., 648) in den entgegengesetzten Irrthum zu verfallen und das Schreiben sogar noch vor den Paulinischen Aufenthalt in Ephesus zu setzen. Eine solche Construction beruht vor allem auf der ziemlich in der Luft schwebenden Annahme, es hätten schon vor der Paulinischen Mission judenchristl. Gemeinden in Kleinasien bestanden. Wieseler, Credner, Steiger und Brückner gingen wieder in die Zeit vor das J. 64 zurück. Die gewöhnliche, bei vorausgesetzter Echtheit allein haltbare, von Hug („Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments" [3. Aufl., Stuttgart und Tübingen 1826], II, 545 fg.), Credner („Einleitung in das Neue Testament" [Halle 1836], I, 643), Neander („Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel" [5. Ausg., Gotha 1862], S. 453 fg.), Maier („Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments" [Freiburg 1852], S. 407), Bleek („Einleitung in das Neue Testament" [2. Aufl., Berlin 1866], S. 567) und Mangold („Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde" [Marburg 1866], S. 155) begründete Annahme ist, Petrus habe in Parthien von dem Schrecken der Verfolgung unter Nero gehört und sich dadurch veranlaßt gesehen, an die kleinasiat. Christen zu schreiben.

Dann aber dürfte Petrus, wenn der Brief durch die That Nero's vom Sommer des J. 64 veranlaßt wäre, in dieser Verfolgung nicht umgekommen sein, wie doch die altröm. Tradition ist. Freilich setzt dieselbe irrthümlich das J. 67 als Jahr dieser Verfolgung. Aber auch, wenn wir den Brief zwischen diese beiden Jahre setzen, bleibt es doch immer eine befremdende und gezwungene Annahme, das Gerücht von Nero's Verfolgung sei bis nach Babylon gedrungen, und Petrus habe befürchtet, den Kleinasiaten stehe Aehnliches bevor. Daß er gerade an sie schreibt, wird dann noch dadurch motivirt, daß Silas eben damals von Parthien nach Kleinasien reiste. Noch hinfälliger freilich ist die, theilweise von Bertholdt präformirte Ansicht Ewald's („Sieben Sendschreiben des neuen Bundes", S. 2 fg., 73), wonach Petrus damals in Rom gewesen und von den Kleinasiaten um ein Gutachten über die drohende Gefahr angegangen worden wäre, welches er durch Silas abfassen ließ. Wie oben gezeigt, bezeichnet aber Kap. 5, 12 den Silas als Ueberbringer, nicht als Schreiber des Briefs. Wäre freilich letzteres wahrscheinlich zu machen oder wäre, wie Eichhorn („Einleitung in das Neue Testament" [Göttingen 1824—27], III, 614 fg.) vermuthete, Markus der eigentliche, Petrus nur der mittelbare Verfasser des Briefs, so würden sich wenigstens einige Anklänge an Paulus auf seltsamen Umwegen erklären. So meint es auch in der That Ewald („Sieben Sendschreiben des neuen Bundes", S. 6). Vielleicht in ähnlichem Interesse sagt schon Hieronymus, der Brief sei von Petrus ursprünglich aramäisch geschrieben, von andern übersetzt worden, was ihm Baronius und zum allerletzten mal noch Bertholdt nachgesagt hat. Kurz, der baufälligen Hypothesen sind, wofern an der Echtheit festgehalten werden soll, kein Ende, und wenn irgendwo, so schützt an diesem Ort nur das Bekenntniß der Wahrheit vor der Versuchung, absurd zu sein. Holtzmann.

Petrus (zweiter Brief des). Unter dem Namen dieses Apostels findet sich in der neutest. Sammlung der sogenannten „katholischen Briefe" (s. Kanon des Neuen Testaments) ein Sendschreiben, welches Veranlassung zu sehr erheblichen Bedenken hinsichtlich seines angeblichen Verfassers gibt. Was seinen Inhalt betrifft, so muß zunächst auffallen, daß derselbe großentheils mit demjenigen des Judas (s. Judas [Brief des]) übereinstimmt. Wie der letztere ist der 2. Petrusbrief nicht an eine bestimmte Gemeinde oder einen Cyklus von Gemeinden, sondern an Christen überhaupt gerichtet, „die mit uns gleichwerthen Glauben erlangt haben in Gerechtigkeit unsers Gottes und Heilandes Jesu Christi" (2 Petr. 1, 1). Eine gewiß möglichst unbestimmte und vieldeutige Adresse! Petrus war der Apostel der Beschneidung; irgendeine Anspielung an diesen seinen judenchristl. Apostelberuf war füglich in einem Brief desselben zu erwarten. Allein wie die Adresse, so läßt auch der Inhalt des Sendschreibens selbst es durchaus im Unklaren, ob die Adressaten als Juden- oder als Heidenchristen zu denken seien; die Berufung auf die Briefe, welche der Apostel Paulus an die Empfänger des Sendschreibens geschrieben (2 Petr. 3, 15), ließe eher Heiden- als Judenchristen vermuthen, ohne daß zuverlässigere Stützpunkte für eine solche Vermuthung im Sendschreiben enthalten wären. Vermuthlich wollte der Verfasser des Briefs an keine von diesen Parteien in der Kirche sich wenden; denn auf seine Parteilosigkeit in dieser Hinsicht deutet die an sich unklare Beschreibung der Leser als solcher, die mit ihm „gleichwerthen Glauben in der Gerechtigkeit unsers Gottes und Heilandes Jesu Christi" haben. Durch die im Evangelium Jesu Christi zur Erscheinung gelangte höhere Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit erscheint hier die Bevorzugung der Juden vor den Heiden augenscheinlich aufgehoben.

Wie der Brief des Judas, so wendet sich auch dieses Sendschreiben gegen die, sämmtliche Christen gleichmäßig bedrohende Gefahr von seiten verderblicher Irrlehrer (2 Petr. 1, 12 fg.). Der greise Apostel Petrus fühlt sich, nach der Erklärung des Sendschreibens, vor seinem herannahenden Lebensende aufgefordert, vor den „falschen Propheten" (2 Petr. 2, 1 fg.) nochmals seine Warnungsstimme zu erheben, und diese werden meist ähnlich, zum Theil mit denselben Worten, wie die Irrlehrer im Brief des Judas geschildert. Die Schilderung selbst zeichnet sich jedoch nicht durch ihr Gewicht, sondern lediglich durch ihren Wortreichthum vor derjenigen im Judasbrief aus. Insbesondere die Warnung vor den Spöttern (Jud. V. 18) wird näher ausgeführt, und die Spötter werden, in Abweichung vom Judasbrief, als Verspötter der Lehre von der Wiederkunft Christi geschildert (2 Petr. 3, 4 fg.), was den Verfasser zu einem Excurs über das bevorstehende Weltende veranlaßt. Hieran schließt sich eine Ermahnung an die Leser, sich auf jenes hin unsträflich zu erhalten, und eine, unter der Voraussetzung der Petrinischen Autorschaft, sehr auffallende

Bemerkung in Betreff der Sendschreiben des Paulus, vor deren Misverständniß und Verdrehung gewarnt wird (2 Petr. 3, 15 fg.). Noch folgt eine Warnung vor Abfall (2 Petr. 3, 17 fg.).

Wäre Petrus nicht im Eingang mit einer gewissen Absichtlichkeit als Verfasser genannt und an mehrern Stellen als solcher gekennzeichnet (2 Petr. 1, 14. 18; 3, 1. 15), so würde der sonstige Inhalt des Briefs nirgends auf seine Spur leiten. Es fehlt darin alles Charakteristische aus des Petrus Lehre und Leben. Wenn der Briefsteller sich gewissermaßen als Eingeweihter in die Mysterien Christi (2 Petr. 1, 16: ἐπόπτης) bezeichnet, und den Berg, auf welchem er die Verklärung Christi miterlebt haben will, einen „heiligen" nennt (2 Petr. 1, 18), so machen solche Andeutungen nicht gerade den Eindruck apostolischer Einfachheit und Unbefangenheit. Man wird an das Bestreben erinnert, sich in einer angenommenen Rolle schicklich zu bewegen. Vor allem ist es unerlaßlich, das Verhältniß des 2. Petrusbriefs zu dem Judasbrief ins Klare zu stellen. Die beiden Schriftstücke können nicht unabhängig voneinander entstanden sein; entweder hat der Verfasser des Judasbriefs den 2. Petrusbrief oder der Verfasser des letztern hat den Judasbrief vor Augen gehabt und benutzt. Von einem Apostel ersten Ranges wie Petrus ist unter allen Umständen nicht wohl anzunehmen, daß er den Brief eines unapostolischen Mannes wie Judas ausgeschrieben habe; denn wie man auch über die Geistesfähigkeiten des Petrus denken mag, in der apostolischen Gemeinde nahm er eine hervorragende Stellung ein. Bei genauer Vergleichung der beiden Sendschreiben ergibt sich nun auch als zweifellos, daß der Judasbrief dem 2. Petrusbrief als Muster vorgelegen hat. Nicht nur ist der Brief des Judas überhaupt kürzer und gedrängter und geht unmittelbarer und sicherer auf sein Ziel los, sondern es läßt sich auch im besondern nachweisen, wie der 2. Petrusbrief den, im ganzen präcisen Gedankenzusammenhang des Judasbriefs willkürlich durchbrochen und erweitert hat. Man vgl.

Jud.	V.	1 und 2	mit	1 Petr.	1, 1. 2,
"	"	3	"	"	1, 12,
"	"	4	"	"	2, 1,
"	"	5. 6	"	"	2, 3. 4,
"	"	7	"	"	2, 5. 6 fg.,
"	"	8	"	"	2, 10 fg.,
"	"	9	"	"	2, 11,
"	"	10	"	"	2, 12,
"	"	11	"	"	2, 14 fg.,
"	"	12	"	"	2, 13,
"	"	13	"	"	2, 17,
"	"	14. 15	"	"	2, 9,
"	"	16	"	"	2, 18,
"	"	17	"	"	3, 2,
"	"	18	"	"	3, 3,
"	"	19	"	"	2, 18,
"	"	20—23	"	"	3, 17,
"	"	24	"	"	3, 18.

Wie aus dieser Tabelle erhellt, so ist der Brief des Judas beinahe ohne irgendeine wesentliche Auslassung in den 2. Petrusbrief hineingearbeitet. Die Auslassung des Citats aus dem apokryphischen Buch Henoch (Jud. V. 14) erklärt sich schon aus der, in der nachapostolischen Zeit allmählich immer stärker hervortretenden Scheu vor so zweifelhafter Begründung, welche Scheu 1 Petr. 2, 11 den Verfasser auch gehindert hat, die Legende vom Streit Michael's mit dem Satan aus der Assumtio Mosis aufzunehmen, obwol er die Stelle Jud. V. 9 (vgl. 1 Petr. 2, 11) augenscheinlich benutzt hat. Diese Scheu entspringt noch insbesondere dem Bestreben, die apostolische Autorität zu bewahren. Als „Apostel" übernimmt der Verfasser auch die Rolle eines „Propheten", und während Judas die Irrlehrer als seine Zeitgenossen bekämpft, schildert der 2. Petrusbrief (Kap. 2, 1 fg.; 3, 3 fg.) dieselben im Tone der Weissagung als zukünftig. Das Sendschreiben hat augenscheinlich denselben Gedankeninhalt, welchen der Judasbrief in prägnanter Form zusammenfaßt, nochmals ausführlicher, salbungsvoller, unter dem Aushängeschild einer imponirendern

apostolischen Autorität dargelegt. Und auffallenderweise passen die eingestreuten Bemerkungen und Ermahnungen, beim Licht betrachtet, eigentlich gar nicht zu dem übrigen Gedankeninhalt. Der Excurs 2 Petr. 1, 3—11 enthält Ermahnungen ganz besonderer Art, die zum Zweck haben, das Gewicht des Briefverfassers als das eines apostolischen Mannes, der einer besondern Erkenntniß gewürdigt worden ist (2 Petr. 1, 3 fg.), zu erhöhen. Auch der folgende Abschnitt Kap. 1, 13—21 soll lediglich zur Erhöhung der Autorität des Briefstellers dienen, die in seinem hohen Alter, der Nähe seines Todes, besondern Eröffnungen Jesu Christi, apostolischer Augenzeugen- und Ohrenzeugenschaft und der prophetischen Weissagung eine Stütze finden soll. Während der Judasbrief auf eine ähnliche captatio benevolentiae verzichtet, die ein wirklicher Apostel sicherlich auch nicht nöthig gehabt hätte, ergeht sich der Briefsteller von vornherein in weitschweifigen Personalien, um endlich mit 1 Petr. 2, 1 fg. auf das Thema der zu bekämpfenden Irrlehre zu kommen. Dieses Thema ist Jud. V. 3 fg. ebenso bestimmt und deutlich angegeben als 1 Petr. 2, 1 fg. verschwommen und unklar. Judas ermahnt seine Leser zur Vertheidigung des überlieferten Gemeindeglaubens gegen die eingedrungenen Irrlehrer, die Gott und Christum verleugnen. Später (V. 8) folgt eine ebenso präcise Schilderung ihres unsittlichen Wandels. Im 2. Petrusbrief werden die theoretischen und die praktischen Irrthümer der bekämpften Irrlehrer zusammengefaßt, aber zugleich auch vermischt (1 Petr. 1, 1 fg.). Wie Bleek („Einleitung in das Neue Testament" [2. Aufl., Berlin 1866], §. 217, 11) richtig erkannt hat, so sind die Beispiele von den vorangegangenen Strafgerichten im Judasbrief (V. 5—7: abtrünnige Israeliten, gefallene Engel) treffend gewählt, dagegen im 2. Petrusbrief (Kap. 2, 4—8), bei äußerer Abhängigkeit vom Judasbrief, unzutreffend und selbst ungehörig. Auch die weitere Ausführung des Beispiels von Bileam deutet im 2. Petrusbrief (Kap. 2, 15 fg.), abgesehen von der unrichtigen Auffassung der Stelle 4 Mos. 22, 22 fg., auf eine spätere, die Parallelstelle des Judasbriefs erweiternde Hand. Der Excurs 2 Petr. 2, 20—22 paßt gar nicht zu der Schilderung der Irrlehrer, sondern erscheint wie eine schwache Reminiscenz an Hebr. 10, 26 fg. Am augenscheinlichsten zeigt sich die spätere erweiternde Hand 2 Petr. 3, 3 fg. Nach Jud. V. 18 sollen „in der letzten Zeit", der apostolischen Weissagung zufolge, „Spötter auftreten, die nach ihren Lüsten wandeln und auf Absonderung hinwirken", und der Verfasser des Judasbriefs erblickt in den von ihm bekämpften Irrlehrern eine Erfüllung jener Weissagung. Der Verfasser des 2. Petrusbriefs dagegen läßt die „letzten Zeiten" selbst Gegenstand des Spottes der Irrlehrer sein und knüpft (Kap. 3, 4 fg.) hieran eine Belehrung über die Beschaffenheit des Weltuntergangs und die Ursachen der Verzögerung des Weltendes, welche nothwendig auf die Vermuthung führt, daß zur Zeit der Abfassung des Sendschreibens vieler Christen bereits eine fieberhafte Ungeduld infolge der noch immer unerfüllten Hoffnungen auf die so lebhaft erwartete Wiederkunft Christi (s. d.) sich bemächtigt hatte. Gegen diejenigen, welche über diese Hoffnungen spotteten, richtet der Verfasser die schärfsten Pfeile seiner Polemik, ja, Kap. 3 läßt uns erst den eigentlichen Zweck des Sendschreibens errathen. Der Verfasser hat dem Brief des Judas die Züge der Irrlehrer nur entnommen, um sie zu ihrer Brandmarkung auf die ruchlosen Spötter überzutragen, die zu seiner Zeit ebenso wenig an den bevorstehenden Untergang der Welt als an die Wiederkunft Christi glaubten. Vor diesen Spöttern zu warnen, den in der Gemeinde bereits wankend gewordenen Glauben an die Parusie Christi aufzufrischen, das Ausbleiben der letztern aus der „heilsamen göttlichen Geduld" zu erklären, wobei ja ohnedies zu berücksichtigen war, daß das gewöhnliche Zeitmaß auf den Gang der göttlichen Heilsgeschichte nicht anwendbar ist: diese Aufgabe hatte der Verfasser sich gestellt, und er hatte einen ältern vorgefundenen Brief beinahe Wort für Wort nur zu dem Zweck ausgenutzt, um mit Hülfe desselben das Bild der von ihm gezüchtigten Verächter der Wiederkunft Christi und der Lehre vom Weltende und Weltgericht recht ins Schwarze zu malen. Die sittliche Verwerflichkeit der von ihm bekämpften Irrlehrer trat in ein noch abschreckenderes Licht, wenn er ihnen die Farben bereits verworfener lieh. An sadducäische Leugnung des Jenseits ist bei denselben nicht zu denken, weit eher an metaphysische Schulvorstellungen von der materiellen Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit der Welt und an spiritualistische Ansichten von den letzten Dingen überhaupt (vgl. 1 Kor. 15, 12), wie solche auch Irenäus (Contra haer., V, 19, 2: „... substantiam [mundi] a semetipsa floruisse et esse ex se natam .... alii adventum Domini contemnunt, incarnationem ejus non recipientes) bekämpft. Spiritualistische

Ansichten von dieser Art hatten sich wol in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. unter dem Einfluß philosophisch geschulter Heidenchristen mehrfach in den gebildeten Christengemeinden verbreitet, und es erschien als das Wirksamste, sie mit Hülfe einer apostolischen Autorität zu bekämpfen (vgl. Schwegler, „Das nachapostolische Zeitalter" [Tübingen 1845—46], I, 516 Anm.). Dagegen sind im Zeitalter des Petrus ernstliche Zweifel an der Wiederkunft Christi in den Christengemeinden wol überhaupt nicht, und unter den Judenchristen, an welche das Sendschreiben im Fall seines Petrinischen Ursprungs gerichtet sein müßte, schwerlich philosophische Irrthümer über die letzten Dinge und die Beschaffenheit der Welt vorgekommen. Andererseits ist auch kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß der Brief „den endlichen und dauernden Friedensschluß zwischen den getrennten Richtungen der Petriner und Pauliner herbeizuführen" bezweckt habe (wie Schwegler, a. a. O., I, 504 annimmt). Daß Judenchristen die Adressaten waren, wird im Sendschreiben ebenso wenig angedeutet. Es wird darin wol das „prophetische Wort" (2 Petr. 1, 19), aber an keiner einzigen Stelle das A. T. citirt, denn die Anführungen 2 Petr. 2, 22 lassen sich im A. T. nicht nachweisen; auch die Stelle 2 Petr. 3, 8, daß „Ein Tag bei dem Herrn wie tausend Jahre und tausend Jahre wie Ein Tag seien", ist nicht nothwendig der Stelle Ps. 90, 5 entnommen, wo es heißt, daß „tausend Jahre in Gottes Augen wie der gestrige Tag" seien; es ist dort wol eher ein gangbares Sprichwort angeführt. Der Verfasser verräth auch seinen heidenchristl. Standpunkt durch die apologetische Bemerkung über die Sendschreiben des Apostels Paulus, die auf eine kirchengeschichtliche Periode (nach der Mitte des 2. Jahrh.) hinweist, in welcher das Ansehen dieses Apostels von einer Partei schwer geschädigt wurde (2 Petr. 3, 16). Darüber, daß der Verfasser des Sendschreibens nicht identisch mit demjenigen des 1. Petrusbriefs (s. d.) sein kann, ist kein Wort zu verlieren, nachdem bereits Hieronymus (Catal. vir. illustr., Kap. 1, und Adv. Helvidium, CXX, 11) die wesentliche Verschiedenheit der Sprache und der stilistischen Behandlung anerkannt hat. Schon lediglich der Umstand, daß der 1. Petrusbrief die genaueste Bekanntschaft mit dem A. T. zeigt und durchweg von demselben aus argumentirt, ist entscheidend für die Verschiedenheit des Ursprungs der beiden unter dem Namen des Petrus verbreiteten Schriftstücke. Beim 2. Petrusbrief weisen alle Anzeichen auf einen heidenchristl. Verfasser aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrh., mindestens 40—50 Jahre nach Entstehung des Judasbriefs (s. Judas [Brief des]) hin. Mit diesen Ergebnissen der innern Kritik stimmt auch dasjenige der äußern überein. Vor der ersten Hälfte des 3. Jahrh. wird der 2. Petrusbrief von kirchl. Schriftstellern nicht angeführt und ist denselben überhaupt nicht bekannt. Das Citat bei Justinus Martyr (Dialog. c. Tryph., Kap. 81), „des Herrn Tag wie tausend Jahre", ist wol aus der sprichwörtlichen Ueberlieferung (nach Ps. 90, 5) citirt; denn von dem 2. Petrusbrief findet sich bei Justinus nirgends eine Spur. Aehnlich verhält es sich mit der Stelle bei Irenäus (Contra haer., V, 23, 2 [vgl. V, 28, 3]: „Dies domini sicut mille anni"); daß Irenäus einen zweiten Brief des Petrus nicht gekannt hat, erhellt mit größter Wahrscheinlichkeit aus der Art, wie er den ersten als den einzig von seiten dieses Apostels vorhandenen anführt (Contra haer., IV, 9, 2: „Petrus ait in sua epistola"). Clemens von Alexandria soll zwar, nach Eusebius („Kirchengeschichte", VI, 14, 1), in seinen „Hypotyposen" die kath. Briefe (τὴν Ἰούδα καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς) besprochen haben, allein, aus dieser Stelle folgt keineswegs, daß der 2. Petrusbrief sich darunter befunden habe, zumal Clemens an einer andern Stelle (Strom., III; vgl. Opera, ed. Potter [Venedig 1757], S. 562: „Ὁ Πέτρος ἐν τῇ ἐπιστολῇ . . λέγει) wie Irenäus nur einen Petrusbrief zu kennen scheint. Auch die Peschito weiß nichts von einem 2. Petrusbrief. Noch Origenes hat einen solchen aller Wahrscheinlichkeit nach nicht gekannt; denn in seinem Commentar zum Evangelium Johannis (In evang. Joann., VI, 18; vgl. auch V, 3) citirt er den 1. Petrusbrief als den „katholischen", d. h. allgemein anerkannten, von dem 2. Petrusbrief dagegen redet er anderwärts (In evang. Joann., V, 3; vgl. Eusebius, „Kirchengeschichte", VI, 25, 8) wie von einem ihm persönlich unbekannten Schriftstück durchaus zweifelhaften Ursprungs. Wenn der 2. Petrusbrief sich in den von Rufinus ins Lateinische umgearbeiteten Werken des Origenes citirt findet (z. B. Hom. VII in Josuam), so kommt das Citat vermuthlich lediglich auf Rechnung des Rufinus (vgl. die Citate bei Kirchhofer, „Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons" [Zürich 1844], S. 279 fg.). Ueberhaupt fehlen während des

3. Jahrh. noch fast alle sichern Spuren von dem Vorhandensein, namentlich aber von der kirchl. Anerkennung des Briefs (das Citat des kappadocischen Bischofs Firmilian bei Cyprian, Epist. 75, um das J. 250 ist sehr zweifelhaft), und Eusebius stützt („Kirchengeschichte", III, 3, 1, 4) deshalb sein unbedingtes Verwerfungsurtheil auf die allgemein gültige kirchl. Ueberlieferung seiner Zeit. Seit dem nicänischen Concil wandte sich freilich das Blatt; die Stelle 2 Petr. 1, 4 bot der Lehre von der göttlichen Natur Christi anscheinend gar zu sichere Stützpunkte dar, um bei dem Mangel anderweitiger biblischer Beweisstellen nicht eifrigst beigezogen zu werden und dem Brief selbst Ansehen zu verschaffen (vgl. jedoch oben das Urtheil des Hieronymus). Vor dem J. 325 war es dem Sendschreiben fast unmöglich gewesen, sich kirchl. Geltung zu verschaffen. Das 4. Evangelium scheint, nach der wahrscheinlichen Benutzung der Stelle Joh. 21, 18 in 2 Petr. 1, 14, in der That bereits längere Zeit im Umlauf und Ansehen gewesen zu sein, als dieser Brief in die Oeffentlichkeit trat. Schon Semler hat (in der Vorrede zur Paraphrasis in II. epist. Petri et epist. Judae [Halle 1784]) seine Entstehung in die letzte Zeit des 2. Jahrh. gesetzt. Nach den Aeußerungen des Origenes hatte er zu dessen Zeit noch keine weitere Verbreitung gefunden und war gleich bei seinem Erscheinen auf die stärksten Zweifel gestoßen. Wie hätte auch das Werk eines so hervorragenden Apostels wie Petrus mehrere Jahrhunderte hindurch vergessen und vergraben gelegen haben sollen? Der Ort der Entstehung des Briefs ist nicht zu bestimmen, wenn auch die Bekämpfung des philosophischen Geistes unter den Christen und mehrere, an die Philonische Theorie erinnernde, Ausdrücke darin (vgl. Schwegler, a. a. O., I, 515 fg.) auf Alexandria hinzuweisen scheinen. Unstreitig steht bei keinem neutest. Schriftstück die Unechtheit so fest wie bei diesem; ein so unsicher hin- und herschwankendes Urtheil, wie Brückner (vgl. de Wette-Brückner, „Kurze Erklärung der Briefe des Petrus, Judas und Jakobus" [3. Ausg., Leipzig 1865], Einleitung und Excurs zu 2 Petr., Kap. II) es fällt, ist wissenschaftlich unbegreiflich.

Schenkel.

Pfand, Pfändung. Das israelitische Pfandrecht beschränkte sich auf folgende Bestimmungen. Wer einem andern ein Darlehn lieh, sollte nicht in das Haus des Schuldners gehen, um sich ein Pfand auszusuchen, sondern vor der Thür warten, bis dieser selbst ihm ein solches brächte (5 Mos. 24, 10 fg.). Augenscheinlich wollte diese Bestimmung verhindern, daß der Gläubiger eine Musterung der Habe seines Schuldners anstellte und, die Verlegenheit dieses letztern ausbeutend, unverhältnißmäßig werthvolle Gegenstände an sich nähme. Ferner verpflichtete das Gesetz den Gläubiger, das ihm überlassene Pfand bis zum Sonnenuntergang zurückzugeben, wenn der Schuldner ein armer Mann war (5 Mos. 24, 12 fg.). In diesem Fall war nämlich mit Sicherheit anzunehmen, daß derselbe in Ermangelung andern beweglichen Eigenthums sein Oberkleid werde verpfänden müssen, welches dem unbemittelten Orientalen zugleich als Decke zur Nachtzeit dient. Daher wird auch anderwärts geboten, daß ein abgepfändetes Oberkleid bis zum Sonnenuntergang zurückzugeben sei (2 Mos. 22, 26 fg.), und das Kleid einer Witwe sollte gar nicht als Pfand genommen werden (5 Mos. 24, 17). Endlich untersagte das Gesetz, Handmühle und Mühlstein zu pfänden, weil man mit Wegnahme dieser zur Bereitung des täglichen Brotes nothwendigen Gegenstände „das Leben" selbst pfänden würde (5 Mos. 24, 6).

Der menschenfreundlichen Absicht der israelitischen Gesetzgebung entsprach jedoch die Praxis nur wenig. Ungescheut nahmen hartherzige Gläubiger ihren armen Schuldnern die Kleidung (Am. 2, 8; Spr. 20, 16; 27, 13), zogen ihnen sogar den Rock vom Leibe (Hiob 22, 6; 24, 9), trieben selbst den Esel der Waisen und das Rind der Witwe fort (Hiob 24, 3) und behielten oft die gepfändeten Gegenstände für immer (Ez. 18, 12; Hab. 2, 6), sodaß zuletzt die Rückgabe der Pfänder schon als ein Zeichen von Rechtschaffenheit angesehen wurde (Ez. 18, 1; 33, 15). Die Aermern mußten sich solche Bedrückungen gefallen lassen und waren, um ihr Leben zu fristen, mitunter gezwungen, ihre Häuser, Felder, Weinberge, ja, selbst ihre Kinder zu verpfänden (Neh. 5, 2, wo statt rabbim mit Fürst zu lesen ist ʒorebim, wie V. 3).

Unterpfänder bei Versprechungen werden schon in der Patriarchenzeit erwähnt (1 Mos. 38, 17 fg.); „Söhne von Unterpfändern" (bene taʒ arnbót) werden (2 Kön. 14, 14) die Geiseln genannt, durch die sich ein Volk der Treue eines andern zu versichern suchte. Auch scheint es bei den Hebräern in frühern Zeiten, als die Kunst des Schreibens noch wenig verbreitet war, üblich gewesen zu sein, daß man sich von entfernten Freunden und

Bekannten, mit denen man durch Boten verkehrte, ein Pfand ausbat, um sich dadurch von dem richtigen Eintreffen der Sendungen zu vergewissern (1 Sam. 17, 18). Krenkel.

Pfanne. Für mehrere Geräthe, welche Luther wiederholt durch „Pfanne“ übersetzt, gebraucht der Grundtext verschiedene Namen. Mahabat war ein Geräth, um Teigfladen zu backen, welche dann zerbrochen und mit Oel übergossen wurden (3 Mos. 2, 5. 6; 6, 14; 7, 9; 1 Chron. 23, 29). Solche Pfannen brauchte man außer der Hauswirthschaft auch im Gotteshause zur Bereitung des Backwerks als Pfannen-Speiseopfers (1 Chron. 10 [9] 6; 3 Mos. 6, 21 [14]), worüber gewisse Priester und Leviten die Aufsicht hatten (1 Chron. 24 [23], 29). Da nach Ez. 4, 3 eine eiserne Mahabat eine Mauer darstellen soll, so wird die Form wol mehr flach gewesen sein, was auch ältere jüd. Ausleger bestätigen. Marheset war ein mehr tiefes Gefäß, worin das Oel, in welchem die Kuchen lagen, aufbrodeln konnte (3 Mos. 2, 7; 7, 9; Luther nach dem Vorgang der LXX und Vulgata: „Rost“). Nach dem Talmud unterschieden sich beide Gefäße dadurch, daß Marheset einen Deckel hatte und vertieft, Mahabat aber unbedeckt und flach war. In der Gemara wird bei 3 Mos. 7, 9 auf die verschiedene Construction hingedeutet, indem es daselbst heißt: in der Marheset und auf der Mahabat, was zu der früher erwähnten Unterscheidung paßt. In 2 Sam. 13, 9 steht Masret (was Luther, von der Vulgata irregeleitet, durch „Gericht“ übersetzt), ein Gefäß, welches eine Art Pfanne bedeuten muß. Mahta, Plural mahtot, in der deutschen Bibel auch meist durch „Pfannen“ übertragen, finden wir als Nebengeräth beim Brandopferaltar (2 Mos. 27, 3; 4 Mos. 16, 38 [17, 3]; 2 Kön. 25, 15) für Feuerkohlen (4 Mos. 4, 14; 16, 46 [hebräisch Kap. 17, 11), zum Räuchern (3 Mos. 10, 1; 16, 2, Luther: „Napf“; 4 Mos. 16, 6 fg.), auch beim heiligen Leuchter zur Aufbewahrung und Fortschaffung der abgeputzten Lichtschnuppen (2 Mos. 25, 38; 37, 23, Luther: „Löschnäpfe“; 4 Mos. 4, 9, Luther: „Näpfe“; 1 Kön. 7, 49. 50, Luther: „Pfannen“; 2 Chron. 4, 21. 22, Luther: „Näpfe“). Roskoff.

Pfau (hebräisch tukkijjim). Die Handelsflotte Salomo's brachte neben andern Artikeln auch Pfauen von Ophir her (vgl. Thenius zu 1 Kön. 10, 22 und Bertheau zu 2 Chron. 9, 21). Der Name tukkijjim ist nur die hebraisirte Form des Wortes tokei, welches im Tamulischen (einem Dialekt Vorderindiens) Pfau bedeutet. Indien ist die Urheimat dieses Vogels, indem er daselbst heute noch herrenlos in großen Scharen einzelne Wälder bewohnt (vgl. Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien“ [Berlin 1848—55], I, 402 fg.; Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 224). Wenn die Schiffe Salomo's drei Jahre für ihre Fahrt brauchten, so ist es wahrscheinlich, daß sie die ind. Producte direct von der malabar. Küste bezogen haben. Unrichtig übersetzt Luther Hiob 39, 13 renanim mit Pfau (s. Strauß). Furrer.

Pfeben, s. Melone.

Pfeife, s. Musik.

Pfeil, der, mittels Bogen und Sehne fortgeschleudert, war im gesammten Alterthum das Geschoß, welches nebst dem Wurfspieß im Kriege und auf der Jagd unsere Flintenkugel vertrat. Das A. T. erwähnt sehr häufig die Pfeile (4 Mos. 24, 8; 1 Sam. 20, 20. 36 fg.; 2 Kön. 9, 24; 13, 17; 19, 32; Jes. 5, 28; 37, 33; Jer. 50, 14; 51, 13; Hiob 41, 18; Ps. 76, 4; Sir. 19, 12 u. a.). Der Schaft war vermuthlich auch bei den Hebräern, wie bei andern Völkern, z. B. den Aegyptern, aus Rohr oder leichtem Holz, an einem Ende zuweilen befiedert, am andern mit einer Spitze von Eisen oder Bronze versehen, wie man in den babylonischen und assyr. Ruinen gefunden hat. Man trug die Pfeile im Köcher und diesen auf dem Rücken oder, wie auf den Denkmälern von Persepolis, an der linken Schulter. Die Krieger, welche vom Wagen herabkämpfen, haben auf den Denkmälern von Ninive (s. d.), gleich den alten Aegyptern, ihre Köcher auf der linken Seite des Wagens befestigt.

Vergiftete Pfeile, welche schon die Odyssee des Homer kennt und die noch heute bei den Buschmännern, südamerikan. Jägervölkern und andern Naturstämmen gebräuchlich sind, werden nur Hiob 6, 4 erwähnt. Die Bibel kennt auch den Brauch, Pfeile mit brennbaren Stoffen umwickelt und angezündet abzuschießen, um ein Schießobject in Brand zu stecken (Ps. 7, 14; Eph. 6, 16). Sie bezeichnet sinnbildlich Krankheiten und andere Uebel mit Pfeilen, womit Gott die Menschen trifft (5 Mos. 32, 23; Hiob 6, 4; Ez. 5, 16; Ps. 7, 14; 38, 3; Kl. 3, 12) oder Schädliches und Verderbliches überhaupt (Jer. 9, 8; Ps. 57, 5; 58, 8; 64, 4; 120, 4; Spr. 25, 18; Eph. 6, 16).

Hosea (Kap. 4, 2) spricht im zweiten Versglied vom Wahrsagen mit Stäben, was bei Medern, Persern, Skythen, Griechen und Römern gebräuchlich war und von diesen Rhapsodomantie oder Rhabdomantie genannt wurde. Eine besondere Art davon, das Losen mit Pfeilen (Ez. 21, 21 [26]), Belomantie genannt, scheint unter semitischen Stämmen verbreitet gewesen zu sein. Nach arab. Schriftstellern gebrauchten die Araber vor Mohammed drei Pfeile ohne Spitzen und Federn, schrieben auf den einen „Gott will es", auf den andern „Gott verbietet es" und ließen den dritten unbezeichnet. Diese Schäfte wurden im Köcher geschüttelt, einer davon gezogen und zwar so oft, bis einer der bezeichneten die entscheidende Antwort ertheilte. Nach Hieronymus schrieb man die Namen der Städte, welche man angreifen wollte, auf verschiedene Pfeile, rüttelte diese im Köcher durcheinander, zog einen als Los heraus und griff die darauf verzeichnete Stadt zuerst an. Im Koran ist zwar Wahrsagerei mit Pfeilen verboten, della Valle hat sie aber im Orient doch noch im Gange gefunden. Roskoff.

Pfennig, s. Denar.

Pferd (hebräisch sus; Reitpferd, paráš, auch rĕkĕš; Stute, susáh, rammák). Während nach der Sage die Stammväter Israels in ihrem Heerdenreichthum keine Pferde zählten (1 Mos. 12, 16; 24, 35; 32, 5. 14. 15), sollen hingegen die Aegypter in der Hungersnoth auch mit Pferden Getreide von Joseph eingetauscht haben (1 Mos. 47, 17). In der That bezeugen monumentale Denkmale, daß schon im hohen Alterthum das Pferd in Aegypten verbreitet war. Mit Soldaten zu Fuß und auf zweispännigen, zweiräderigen Streitwagen zogen die Pharaonen ins Feld (2 Mos. 14, 7; 5 Mos. 11, 4; Jos. 24, 6; 2 Chron. 12, 3; 14, 9; 2 Kön. 18, 24; Jes. 31, 13; Jer. 46, 4. 9; Ez. 17, 15). Neben den Streitwagen fehlte die Reiterei nicht, soll doch ein Pharao die abziehenden Israeliten mit 600 auserlesenen Streitwagen und all seiner Reiterei verfolgt haben (2 Mos. 14, 7; vgl. Jes. 21, 7. 9). Ja, schon Joseph zog mit Wagen und Reitern von Aegypten nach Kanaan (1 Mos. 50, 9). Pferde und Kriegswagen kauften späterhin die Israeliten von Aegypten (1 Kön. 10, 28; HL. 1, 9), und der Prophet Jesaja warnt (Kap. 31, 1; vgl. 2 Kön. 18, 24; Ez. 17, 15): „Wehe denen, die nach Aegypten hinabziehen um Hülfe, und sich auf die Pferde verlassen und die Wagen vertrösten."

Die Volksstämme, die vor Einwanderung der Israeliten Kanaan bewohnten, waren theilweise mit Kriegswagen ausgerüstet. Droben im Gebirge, wo diese Waffengattung nicht viel half, drangen die nur zu Fuß kämpfenden Israeliten in raschem Siegeslauf vor; aber in der Ebene konnten die wagengerüsteten Feinde länger standhalten (Jos. 17, 16; Richt. 1, 9), wenn auch Jabin am Meromsee trotz seiner vielen Rosse und Wagen unterlag (Jos. 11, 4 fg.), wie späterhin Sisera mit 900 Streitwagen gegen Debora's Scharen (Richt. 4, 3. 7 fg.; 5, 22 fg.). Die Philister führten in ihren Kämpfen auch Wagen ins Gebirge hinauf (1 Sam. 13, 5; 2 Sam. 1, 6), und die auf weiten Ebenen wohnenden Syrer zogen ebenfalls mit Pferden in den Krieg (2 Sam. 8, 4; 10, 18; 1 Kön. 20, 1. 20 fg.; 2 Kön. 6, 14).

Wie Josua (Kap. 11, 9), so lähmte noch David die erbeuteten Pferde, mit Ausnahme von 100 Gespannen (2 Sam. 8, 4; vgl. Thenius zu der Stelle), offenbar, weil auch ihm deren Verwendung im eigenen Heere bei der gebirgigen felsigen Natur der israelitischen Heimat als nutzlos erschien (vgl. Am. 6, 12). Doch seine prachtliebenden Söhne wollten Wagen und Pferde haben, schon Absalom (2 Sam. 15, 1), noch mehr Salomo, der als König sich ein Heer von 12000 Reitern und 1400 Wagen schuf mit gekauften und geschenkten Pferden (vgl. Thenius zu 1 Kön. 5, 6 und Kap. 10, 25 fg.). Salomo zahlte für ein Pferd 150 Sekel (circa 450 Franken). Seitdem kehrte die frühere Einfachheit nicht wieder. Wagen und Reiter blieben ein integrirender Bestandtheil des Heeres, und von Königen und Vornehmen wurden Pferde zum Luxus gehalten (1 Kön. 5, 6; 9, 19; 10, 26; 16, 9; 22, 4. 34 fg.; 2 Kön. 3, 7; 9, 17 fg.; 13, 7; 1 Sam. 8, 11; Jes. 2, 7; 30, 16; Mich. 1, 13; 5, 10). Doch nur eitler Hochmuth konnte in Israel auf Rosse pochen (Jes. 30, 16). Der Assyrer Rabsake höhnte, er wolle dem Hiskia 2000 Pferde geben, wenn dieser dazu die Reiter stelle (Jes. 36, 8). Auch Josephus („Jüdischer Krieg", II, 20, 8) konnte seinerzeit zu 60000 Mann Fußtruppen nur 250 Reiter zusammenbringen. Das spätere Gesetz verlangte in Erinnerung an den nutzlosen Aufwand von Rossen geradezu: ein König soll nicht viele Rosse halten (5 Mos. 17, 16). Königliche Marställe befanden sich sowol in Jerusalem als auch in eigenen, auf der Ebene gelegenen Wagenstätten (1 Kön.

10, 26; Jos. 19, 15; Mich. 1, 13). Man fütterte wie jetzt noch im Orient die Pferde mit Stroh und Gerste (1 Kön. 4, 28 [5, 8]). Wir erfahren nirgends, daß sie an den Pflug gespannt worden wären, wohl aber, daß man sie zum Ziehen des Dreschschlittens verwandte (Jes. 28, 28).

Wie einst abgöttische Könige in einem Marstall des Tempelvorhofs gleich den Persern der Sonne geweihte Pferde hielten (vgl. Thenius zu 2 Kön. 23, 11), die erst von Josia beseitigt wurden, so sollen nach Sacharja (Kap. 14, 20) einst auch Jahve Rosse geweiht werden und auf ihren Schellen die Worte tragen „Heiligthum Jahve's". Doch weil die Pferde fast ausschließlich für den Krieg gebraucht wurden, wird Gott nach Sach. 9, 10 für die Zeit des großen Weltfriedens ausrotten die Wagen Ephraims und die Rosse Jerusalems, und der Friedensfürst wird auf einem Esel einziehen in seine Residenz (Sach. 9, 9).

Engel durchstreifen in der Vision des Propheten die Erde zu Pferde gleich Eilboten pers. Könige (vgl. Hitzig zu Sach. 1, 8 fg.). Die vier Winde vergleicht der Prophet mit Wagen, von denen der erste mit rothen, der zweite mit schwarzen, der dritte mit weißen, der vierte mit gescheckten Pferden (Apfelschimmeln) bespannt ist (Sach. 6, 2 fg.; vgl. auch Hab. 3, 15). In Erinnerung an diese Schilderung redet der Seher im N. T. von vier Reitern. Er sieht Christus auf weißem, den Krieg auf rothem, den Hunger auf schwarzem, den Tod auf fahlem Pferd (Offb. 6, 2 fg.).

Nicht in Aegypten jedoch, sondern in den Ländern des Euphrat und Tigris war die eigentliche Heimat der Pferde. Im Euphratgebiet werden jetzt noch die besten arab. Pferde gezogen (vgl. Hörmann, „Die Beduinen" in „Das heilige Land", Jahrg. 1871, S. 84). Die vorwiegende Farbe dieser Pferde ist die rothe; daher rothe Pferde bei Sacharja's Vision (Kap. 1, 8 fg.) vorangestellt sind. Die Beduinen ziehen die rothen Pferde zu Kriegszügen, langen Expeditionen und großen Strapazen vor. Apfelschimmel mit röthlich marmorirter Zeichnung (die berudim 'amussim, Sach. 6, 3) sind am meisten geschätzt. Sehr gesucht werden auch weiße und schwarze Pferde.

Mit Roß und Wagen sind nach der Bibel alle die Völker gewaltig ausgerüstet, die an den Euphratufern um die Weltherrschaft gestritten haben: die Assyrer, Babylonier, Perser und Meder (Jes. 5, 28; 21, 7; Jer. 4, 29; 6, 23; 8, 16; 47, 3; 50, 37. 42; 51, 21; Ez. 26, 7. 10; Hab. 1, 8; Nah. 3, 2 fg.). Dort sind nach Jes. 5, 28 daheim die Rosse mit kieselharten Hufen. Schneller als die Pardel laufen der Chaldäer Rosse nach Hab. 1, 8, und geschwinder sind ihre Reiter als Geier, die zum Aas stürzen. Nahum vernimmt (Kap. 3, 2 fg.) das Klatschen der Geiseln, das Rasseln der Räder, das Jagen der Rosse, das Rollen der Wagen der gegen Ninive im Sturm anrückenden Heeresmassen, und von Dan her, dem nördlichen Paß Palästinas, hört Jeremia (Kap. 8, 16) das Schnauben der Rosse des von Mitternacht kommenden Feindes. Armenien, wie Persien, durch Reichthum an guten Pferden ausgezeichnet (Strabo, XI, 13), brachte solche auf tyr. Märkte (Ez. 27, 14). Auf einer Stute aus dem königlichen Marstall ritt der Großvezier der pers. Könige durch die Straßen der Residenz (Esth. 6, 9 fg.).

Auch in Israel schmückte man die Reitthiere mit Schellen und schönen Decken (Sach. 14, 20; Ez. 27, 20; Richt. 5, 8). Bei den Assyrern war das Geschirr und der Schmuck der Pferde außerordentlich reich und elegant; doch zeigen erst die Monumente aus späterer Zeit Pferde mit Sätteln. Steigbügel kamen nie in Anwendung (vgl. Layard, „Niniveh und seine Ueberreste", deutsch von Meißner [Leipzig 1850], S. 370 fg.).

Wenn auch der fromme Israelit am Pferdeluxus seiner Könige keinen Gefallen hatte, so erfreute ihn doch der Anblick des muthigen stolzen Thieres, das mit ungestümer Ungeduld den Boden stampft, bis es sich ins Schlachtgetümmel stürzen kann. In schwungvollen Worten preist der in Aegypten weilende Dichter solchen Rosses Herrlichkeit (Hiob 39, 19 fg.). Als die „Starken" werden oftmals einfach die Rosse bezeichnet, von deren furchtbarem Anprall in der Schlacht man wußte (Richt. 5, 22; Jer. 8, 16; 47, 3; 50, 11). Doch sprach man auch vom verstandlosen Pferd, das mit Zaum und Halfter geleitet werden muß und ohne strenge Zucht bald störrisch wird (Ps. 32, 9; Jak. 3, 3; Sir. 30, 8), und vom geilen Hengst, „der unter jedem wiehert, der auf ihm sitzt" (Sir. 33, 6; vgl. Jer. 5, 8; 13, 27; Ez. 23, 20). Die Hengste waren auch bei den Persern, wie heute noch bei den Beduinen, weniger geschätzt als die Stuten; daher die Babylonier für den pers. König neben 16000 Stuten nur 800 Hengste unterhalten mußten (Herodot, I, 192).

Furrer.

Pfingsten oder **Pfingsttag** (entstanden aus dem griechisch-lateinischen pentecoste, bedeutend den funfzigsten Tag) ist in der Uebersetzung der Apokryphen und des N. T. (2 Makk. 12, 32; Apg. 2, 1; 20, 16; 1 Kor. 16, 8) der Name des jüd. Festes, welches im A. T. theils Erntefest (2 Mos. 23, 16), theils Tag der Erstlinge (4 Mos. 28, 26), theils Fest der (sieben) Wochen (2 Mos. 34, 22; 5 Mos. 16, 10—16; 2 Chron. 8, 13), bei den spätern Juden auch Aséreth oder Asártha (Josephus, „Alterthümer", III, 10, 6; Mischna, Arach., II, 3; Chagiga, II, 4; Rosch haschana, I, 2 u. a.), und wie in den Apokryphen (Tob. 2, 1) und im N. T. der „funfzigste" Tag (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 3, 1 und bei den Rabbinen) heißt. Seine Zeit richtete sich nach dem Fest der ungesäuerten Brote (s. Passah), zu welchem es der Schlußtag ist. Von dem Tage nach dem Sabbat an, von dem Tag an, da man die (Gersten-)Erstlingsgarben darbrachte, soll man sieben volle Wochen (eigentlich Sabbate) rechnen und den auf die siebente Woche folgenden funfzigsten Tag als Fest feiern, lautet das Gebot in der Grundschrift 3 Mos. 23, 15. 16. Nicht wesentlich davon verschieden ist die Formel im jüngsten Gesetz 5 Mos. 16, 9: „Sieben Wochen sollst du dir zählen; von da an, wo man anfängt, die Sichel an den Halm zu legen, sollst du anfangen, sieben Wochen zu zählen und sollst das Fest der Wochen feiern", wenn man nur bedenkt, daß jener Tag des Anfangs der Ernte doch in irgendeiner Weise bestimmt sein mußte, diese Bestimmung aber in nichts anderm bestanden haben kann, als in der Darbringung der Erstlingsgarbe, durch welche die Ernte eingeleitet wurde (s. Passah). Was aber mit jenem Sabbat oder Ruhetag (3 Mos. 23, 11. 15), nach welchem tags darauf die Garbe dargebracht wurde, für ein Tag gemeint sei, darüber ist unter den Gelehrten seit alter Zeit Streit. Die überlieferte, in der Praxis des rechtgläubigen Judenthums und danach auch in der christl. Festberechnung befolgte, auch von den meisten Bibelerklärern gebilligte Auslegung versteht unter dem Sabbat den ersten der zwei Hauptfesttage des Festes der ungesäuerten Brote, also den 15. Nisan, und zählt die funfzig Tage vom Tage nach diesem, also vom 16. Nisan an. Sie ist schon in der griech. Bibel bezeugt, wo 3 Mos. 23, 11 für „Sabbat" „der erste", nämlich Festtag, gesetzt ist, ganz wie noch in dem spätern Targum des Jonathan zu der Stelle, während das Targum Onkelos für „Sabbat" blos „Festtag" hat; Josephus („Alterthümer", III, 10, 5) bestimmt den Tag der Garbe als den zweiten Tag der ungesäuerten Brote, und Philo (De septenario, §. 20, II, 294) nennt den zweiten Mazzothtag den Garbentag; in der Mischna ist über diese Berechnung kein Zweifel, und wird sie dort (Chagiga, II, 4; Menachot, X, 1—3) sogar gegen abweichende Meinungen aufrecht erhalten. Da aber in dem siebentägigen Fest der ungesäuerten Brote nicht blos der erste, sondern auch der siebente ein Ruhefest war, so war es ja an sich möglich, den Sabbat von diesem letzten zu verstehen; diese Erklärung muß auch schon in alter Zeit etwelche Vertreter gehabt haben, denn nicht umsonst haben sowol die griechische als die eine aram. Uebersetzung für Sabbat nicht blos Festtag, sondern erster Festtag gesetzt; die syr. Kirchenübersetzung (Peschito) bekennt sich zu ihr, wenn sie Sabbat durch „den letzten Festtag" wiedergibt, und die abyssin. Juden (Falaschas genannt) feiern Pfingsten siebenundfunfzig Tage nach dem Passah (Abbadie in L'Univers israélite, Juli 1851, S. 482); wahrscheinlich ist, daß auch schon das „Buch der Jubiläen", wenn es Kap. 15 das Wochenfest in die Mitte des dritten Monats setzt, dieser Auffassung folgt (Beer, „Das Buch der Jubiläen und sein Verhältniß zu den Midraschim" [Leipzig 1856], S. 64 fg.). Verbreiteter und, wie es scheint, besser begründet war eine andere abweichende Erklärung. Die Beobachtung des Sprachgebrauchs zeigt, daß sonst nirgends, weder in der Grundschrift speciell noch im A. T. überhaupt, ein Festtag einfach Sabbat genannt wird, und scheint demnach das allein Richtige, Sabbat in jener Stelle von einem wirklichen Wochensabbat zu verstehen, und zwar wegen des davorstehenden Artikels von demjenigen Wochensabbat, welcher in das achttägige Passah-Mazzothfest fiel und fallen mußte. So thaten im Gegensatz gegen die rabbanitische Ueberlieferung die Baithusäer oder Sadducäer (Talmud, Menachot, f. 65ᵃ; Megillat Taanith, I, 2) und später die Karaiten (Lightfoot, Horae hebr. et talm. in 4 evang., ed. Carpzov [Leipzig 1675], S. 772; Trigland, Diatribe de secta Karaeorum [Delft 1703], Kap. 4; vgl. übrigens Fürst, „Geschichte des Karäerthums" [Leipzig 1865], S. 49, 150); unter neuern jüd. Gelehrten billigen das z. B. Saalschütz („Das mosaische Recht" [2. Aufl., Berlin 1853], Kap. 50, §. 2) und Fürst („Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das alte Testament" [2. Aufl., Leipzig 1863], u. d. W. Sabbath).

Unter den christl. Gelehrten hat Hitzig in seinen zwei Sendschreiben („Ostern und Pfingsten" [Heidelberg 1837] und „Ostern und Pfingsten im zweiten Dekalog" [Heidelberg 1838]) dieselbe Auslegung vom Wochensabbat in der Weise erneuert, daß er unter der Voraussetzung, das hebr. Jahr habe immer mit einem Sonntag begonnen und sei der 7., 14., 21. Nisan immer ein Sabbat gewesen, den fraglichen Sabbat als den 21. Nisan oder den Schlußfesttag der ungesäuerten Brote, somit den 22. Nisan als den Garbentag zu erweisen suchte. Auch Hupfeld (Commentatio de primitiva et vera temporum festorum et feriatorum apud Hebraeos ratione [Halle 1852—58], Part. II.) kam in seiner Weise auf dieses Ergebniß, wogegen Knobel (zu 3 Mos. 23, 11), der Hitzig'schen Voraussetzung sich anschließend, unter dem Sabbat den Passahtag, der als 14. Nisan immer ein Sabbat gewesen sei, und unter dem Garbentag den ersten Mazzothfesttag, also den 15. Nisan, verstehen zu müssen glaubte. Allein die Voraussetzung, daß das hebr. Jahr immer mit einem Sonntag begonnen habe, ist nicht zu begründen, und aus der Sitte, die Monate mit dem Neumond zu beginnen, auf welcher die ganze Festrechnung ruht, leicht zu widerlegen (z. B. Wieseler, „Chronologische Synopse der vier Evangelien" [Hamburg 1843], S. 348 fg.); auch 3 Mos. 23, 8, wo auf den siebenten Mazzothtag, d. h. den 21. Nisan, blos Ruhe von Dienstarbeit (nicht von jeder Arbeit) verlangt wird, spricht dagegen. Die Meinung sodann, daß unter dem Sabbat der zweite Hauptfesttag oder 21. Nisan zu verstehen sei, scheitert daran, daß dann die Garbenweihe am 22. Nisan außerhalb des Osterfestes gefallen wäre, und daß die ganze schöne Gliederung des Frühjahrsfestkreises nach dem Sabbatbegriff verloren ginge, wenn auf diese Weise Pfingsten acht Wochen nach dem Anfang des Hauptfestes gefallen wäre und Ostern mit Pfingsten zusammen einen Kreis von $1 + 7 \times 8 + 1$, statt $1 + 7 \times 7 + 1$ Tagen umfaßt hätte. Demnach kann nur die Erklärung der alten Antitraditionarier ernstlich in Betrachtung kommen. Aber auch sie wird zu verwerfen sein. Denn 1) sieht man nicht ein, was die Weihe der Gerstengarbe, vor welcher neue Körner der Aehren zu essen nicht erlaubt war, gerade mit einem ersten Wochentag zu thun hatte, sodaß sie möglicherweise erst am 6. Mazzothtag, dem 20. Nisan, hätte vorgenommen werden müssen. Selbst wenn man den Tag (nach 5 Mos. 16, 9) zugleich als Ernteeröffnungstag nimmt, begreift man diese Combination nicht, weil ja die zwischen dem 1. und 7. Mazzothtag liegenden Tage (soweit nicht ein Wochensabbat dareinfiel) zur Arbeit benutzt werden konnten, während aus der bei Erklärung des Passah (s. d.) gegebenen Entwickelung hervorgeht, daß die Garbendarbringung recht eigentlich ein Hauptact des Mazzothfestes war, also sobald als möglich an demselben vorgenommen werden mußte. 2) Wenn ein Wochensabbat befohlen werden sollte (3 Mos. 23, 11), so war der Ausdruck „der Sabbat" zu kurz, theils, weil es im achttägigen Fest zwei Wochensabbate geben konnte, theils, weil in den vorhergehenden V. 4—8 von einem Wochensabbat nicht die Rede war, und man also vielmehr erwartete: „der Sabbat, der in jenen Tagen sein wird". 3) Zwar ist es ganz richtig, daß nirgends sonst im A. T. ein Festruhetag schlechtweg Sabbat genannt wird, und daß mit Ausnahme des Versöhnungstages die auf die Festversammlungstage gebotene Ruhe nur eine Ruhe von jeglicher Dienstarbeit (welche z. B. die Bereitung der Speisen nicht ausschloß, 2 Mos. 12, 16), nicht aber Ruhe von aller und jeder Arbeit wie am Sabbat war (s. „Bibel-Lexikon", II, 270). Aber ebenso sicher ist, daß dasselbe Gesetzbuch (die Grundschrift) die Ruhe an drei Festen, nämlich am siebenten Neumond und am ersten und achten Tag des Laubhüttenfestes, einen schabbathôn, d. h. Ruhefeier, nennt (3 Mos. 23, 24. 39, wie die Ruhe am Wochensabbat, 2 Mos. 16, 23), obgleich die Ruhe an ihnen, gegenüber von der an den Festtagen des Frühlingsfestes, keine gesteigerte war, sondern durch die gleiche Formel „keinerlei Dienstarbeit sollt ihr thun" umschrieben wird, und daß dagegen die Tage mit gesteigerter oder ganzer Ruhe, der Wochensabbat und der Versöhnungstag, durch den vollern Namen schabbáth schabbathôn, d. h. „ein Sabbat der Ruhefeier", „ein hoher Sabbat", gerade auch in unserm Kapitel (3 Mos. 23, 3. 32, ebenso 2 Mos. 31, 15; 35, 2; 3 Mos. 16, 31) ausgezeichnet werden, wie, wenn das blose Wort Sabbat gerade in diesem Zusammenhang des 3 Mos. 23 und in Anbetracht der Ruhefeier an den andern Festtagen nicht mehr genügt hätte. Bedenkt man dies, so wird man es nicht unmöglich finden, daß das Gesetz, wo es einen Festruhetag mit einem kurzen Ausdruck zu bezeichnen galt, diesen Sabbat nannte, zumal da Sabbat an sich nicht den siebenten Wochentag, sondern den „Ruhetag" bezeichnet, und diese rein appellative Bedeutung auch 3 Mos. 23, 32 durchherrscht. War es aber nicht unmöglich,

einen Mazzothfestruhetag Sabbat zu nennen, dann ist es sowol wegen des Zusammenhangs von V. 9—14 mit V. 4—8 als wegen der zu Grunde liegenden Festidee nicht blos das Nächste, sondern auch das allein Richtige, in V. 11 und 15 den ersten Mazzothtag, welcher auch dadurch, daß in seinen Anfang die Passahmahlzeit hineinfiel, ganz ausgezeichnet war, unter dem Sabbat zu verstehen, wie ihn die Ueberlieferung der jüd. Gemeinde auch verstanden hat, indem sie am 16. Nisan die Webegarbe darbrachte und funfzig Tage nachher Pfingsten feierte (z. B. Josephus, „Alterthümer", III, 10, 6; Mischna, Chagiga, II, 4).

Schon durch diese Berechnung seiner Zeit stellt sich das Pfingstfest dar als in innerer Beziehung stehend zum Fest der ungesäuerten Brote nach dessen agrarisch-ökonomischer Bedeutung; es ist der Schlußtag zu diesem (s. „Bibel-Lexikon", II, 269). Seine bei den spätern Juden gebräuchlich gewordene Benennung Asartha (hergenommen von dem Namen des Schlußtages von Laubhütten) soll eben diesen Sinn, daß es Schlußtag sei, ausdrücken (obgleich ʿAṣereth an und für sich nicht Schlußtag bedeutet). Im Unterschied vom Schlußtag des Laubhüttenfestes ist aber dieser Frühjahrsfestschlußtag aus einem achten ein funfzigster geworden, d. h. um sieben Wochen hinausgerückt, weil in diese Wochen die Einsammlung der Getreideernte fallen sollte und in allen Landestheilen beendigt sein konnte. Wie die Ernte durch eine religiöse Feier eingeleitet wurde, so wurde sie mit einer solchen geschlossen (vgl. Philo, De septenario, §. 21, wo er den Garbentag das Vorfest zu einem andern größern Fest nennt); Pfingsten ist nichts als das Fest der nun geschlossenen Ernte, das Erntedankfest; und durch jenen Anfang und diesen Schluß ist die ganze dazwischenliegende Erntezeit geweiht, in ihrer höhern Beziehung auf den Geber der Früchte der Saat gestellt worden.

Als bloser Schlußtag zum Osterfest ist Pfingsten nur ein einziger Tag, aber ein heiliger Festversammlungstag, an dem keinerlei Dienstbarkeit gethan werden sollte (3 Mos. 23, 21; 4 Mos. 28, 26), und Wallfahrtsfest (2 Mos. 23, 16; 34, 22. 23; 5 Mos. 16, 16), ein Freudenfest (5 Mos. 16, 11). Als solcher war der Tag sowol von der Gemeinde im ganzen wie von den einzelnen zu feiern. Die Feier von Gemeinde wegen bestand zunächst darin, daß das Volk aus seinen Wohnungen (3 Mos. 23, 17) ein neues Speiseopfer (3 Mos. 23, 16; 4 Mos. 28, 26), d. h. ein Speiseopfer von neuem Getreide, genauer zwei Brote der Webe (die durch Weben zu weihen waren), gesäuert, aus zwei Zehntheilmaßen Feinmehl oder Weizenmehl (vgl. auch 2 Mos. 34, 22) gebacken, als Erstlinge der Ernte Gott darbrachte. Diese Brote wurden gewebt, weil sie als gesäuert nicht auf den Altar kommen durften. Begleitend dazu waren zwei jährige Lämmer zum Dankopfer, welche zugleich mit den Broten gewebt wurden. Die Brote fielen dem Priester zu, der sie zu essen hatte; aber auch die Dankopfermahlzeit von den Lämmern hatte der Priester (hierin stellvertretend für die Gemeinde) zu halten (3 Mos. 23, 17—20). Es war das auch eine Erstlingsdarbringung, wie die Webegarbe an Ostern, aber den Umständen gemäß verschieden. Sie war nicht von Gerste, sondern von Weizen, weil mit dieser feinern Frucht die Ernte schließt; nicht in Körnern an den Garben, sondern zu Brot gebacken, und zwar gesäuert, weil jetzt nicht blos der Genuß der ersten Aehren, sondern das tägliche Brot durch die Weihe an Gott geheiligt und für die gegebene Gabe gedankt werden soll. Zwei Brote, das Doppelte von der Garbe (sofern eine Garbe wol ein Zehntheilmaß Mehl gab; Mischna, Menachot, X, 4), und zwei Lämmer, das Doppelte von jenem Lamm zur Garbe; dadurch wurde diesem Tag und diesem Act gegenüber von jenem eine doppelt hohe Bedeutung gegeben; und die Lämmer jetzt Dankopfer, nicht mehr Brandopfer, weil es nicht mehr auf die Bitte für das zu Erlangende, sondern auf den Dank für das Erlangte ankam. Wenn es aber 3 Mos. 23, 17 heißt: „aus euern Wohnungen sollt ihr die zwei Brote bringen", so ist damit nicht gemeint, daß aus jeder Wohnung solche darzubringen seien (wie in der lateinischen und deutschen Uebersetzung zur Andeutung dieses Sinnes das Wörtchen „allen" hineingesetzt wurde und in der Reformationszeit die meisten meinten), denn wie hätten auch der Priester oder die Priester so viele Brote essen können, sondern der Analogie der Webegarbe nach soll dadurch nur gesagt werden, daß es eine aus der Mitte des Volks zu stellende Gabe war. Der andere Theil der öffentlichen Festfeier bestand in Darbringung der nämlichen Festopfer, wie an den sieben Tagen der ungesäuerten Brote, nämlich zu Brandopfern 2 junge Stiere, 1 Widder, 7 jährige Lämmer sammt den unblutigen Zugaben; zum Sündopfer 1 Ziegenbock (4 Mos. 28, 26—31). Eine Schwierigkeit macht hier

noch die Stelle 3 Mos. 23, 18. 19ᵃ. Hier wird nämlich verlangt, 7 jährige Lämmer, 1 Stier und 2 Widder mit ihren unblutigen Zugaben als Brandopfer und 1 Ziegenbock als Sündopfer in Begleitung der 2 Webebrote und der 2 dazu gehörigen Lämmer zu opfern. Aber diese Cumulirung der Begleitopfer der zwei Brote hat keinen klaren Sinn (vgl. dagegen das einfache Begleitopfer der Webegarbe 3 Mos. 23, 12. 13), wie denn von V. 20 an auch nur noch die zwei Lämmer berücksichtigt werden; auch brachte man nicht auf ein Sündopfer sofort ein Dankopfer, wie es nach V. 19 doch hätte geschehen müssen. Als allgemeine Festopfer aber können sie nicht gemeint sein, weil die Grundschrift diese für alle Feste erst 4 Mos. 28 und 29 (nicht schon 3 Mos. 23) beschreibt, und weil sie auch in der Zahl der Stiere und Widder mit 4 Mos. 28 nicht ganz zusammenstimmen. Daher ist nicht zu bezweifeln, daß die Opferthiere 3 Mos. 23, 18. 19ᵃ durch einen alten Irrthum in den Text hereingekommen sind. Die Spätern freilich, ohne an dieser Schwierigkeit sich zu stoßen, haben alle diese hier aufgezählten Thiere als Begleitopfer zu den zwei Broten, und daneben noch die 4 Mos. 28 befohlenen allgemeinen Festopfer, gebracht (Josephus, „Alterthümer", III, 10, 6; Mischna, Menachot, IV, 2, 3).

Neben diesen öffentlichen Darbringungen gingen die Darbringungen der einzelnen her. Schon daraus, daß es ein Wallfahrtsfest war und an einem solchen keiner leer kommen durfte, ergibt sich, daß sie ihre Gaben zu bringen hatten. Ganz besonders waren es die Erstlinge der gesäeten Früchte, zu deren Darbringung gerade dieses Fest vor allem bestimmt und benutzt war (vgl. schon das älteste Gesetz 2 Mos. 23, 16. 19), und unter diesen namentlich die der Weizenernte (2 Mos. 34, 22. 26), daher dieser Tag auch in der Grundschrift (4 Mos. 28, 26) der Tag der Erstlinge heißt. Außerdem brachte man natürlich auch Thieropfer und feierte fröhliche Dankopfermahlzeiten, wie denn 5 Mos. 16, 10—12 befiehlt, daß jeder nach dem Maß des Segens, mit dem ihn Gott gesegnet, an freiwilligen Gaben an diesem Fest darbringen und sich mit seiner Familie und eingeladenen Armen und Bedürftigen in fröhlichen Dankopfermahlzeiten vor Gott am heiligen Ort freuen solle.

Eine andere Bedeutung als die eines Erntedankfestes kennt das Gesetz und das ganze A. T. für dieses Fest nicht. Wenn 5 Mos. 16, 12 nach Einschärfung der Pflicht der Dankopfer der ägypt. Knechtschaft zu gedenken befiehlt, so will damit nicht dem Fest eine geschichtliche Beziehung unterlegt werden, sondern das ist nur so, wie diese Schrift auch sonst eine Menge anderer Pflichten, namentlich die Pflicht der Nächstenliebe, mit der Erinnerung an Israels Dienstzeit in Aegypten zu begründen liebt. Erst das spätere, und wahrscheinlich erst das nachchristl. Judenthum, nachdem es seinen Tempel verloren und der dadurch unmöglich gewordenen Feier des Pfingstfestes eine neue Unterlage zu geben gezwungen war, hat sich erinnert, daß im dritten Monat (in welchen Pfingsten immer fällt) nach 2 Mos. 19, 1 die Gesetzgebung gewesen ist, und hat daher Pfingsten allmählich als Gesetzgebungsfest zu feiern sich gewöhnt. Diese spätere synagogale Feier ist voll von Beziehungen auf diesen Anlaß, über deren jüngern Ursprung das Bewußtsein allmählich schwand. Die ältern Theologen unserer Kirche haben ohne weiteres diesen geschichtlichen Sinn des Festes als etwas Uraltes vorausgesetzt, obwol weder Philo noch Josephus etwas davon wissen. Vergeblich hat sich Vaihinger (in Herzog's „Real-Encyklopädie", XI, 482 fg.) bemüht, in 2 Chron. 15, 10 fg. und Joh. 5, 39 (unter der Voraussetzung, daß Joh. 5, 1 das Pfingstfest gemeint sei) versteckte Hinweisungen auf diesen geschichtlichen Sinn des Festes zu finden.

Der Prophet Ezechiel in seinen Weissagungen von der künftigen Gemeinde und ihren Festen hat wie die Asereth von Laubhütten so auch dieses Fest unberücksichtigt gelassen (obwol die Masorethen es in seinen Text hineinpunktirt haben, Ez. 45, 21), und ihm also neben dem Passahmazzothfest keine selbständige Bedeutung zugeschrieben. Aber bei der Gemeinde nach der babylonischen Verbannung wurde es regelmäßig gefeiert und um die Zeit Christi auch von den auswärtigen Juden sehr stark besucht (Apg. 2; Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 3, 1; „Alterthümer", XIV, 13, 4). Wie auf jedes Fest, hatte man auch auf dieses einen Rüsttag. Warum die neuern Juden, wie früher die Juden in der Zerstreuung, Pfingsten und andere Feste an zwei Tagen begehen, darüber s. „Bibel-Lexikon", III, 162. Auf welchen Wochentag das Pfingstfest im Todesjahr Jesu und die Ausgießung des Heiligen Geistes (Apg. 2) gefallen sei, darüber ist im N. T. nichts be-

merkt. Die Ueberlieferung der Kirche setzte es auf den Sonntag, billigte aber eben damit den Bericht nicht der drei ersten Evangelien, sondern des Johannes, wonach der Passahtag oder 14. Nisan jenes Jahres am Freitag, nicht am Donnerstag, war, weil nur in diesem Fall Pfingsten auf den Sonntag fallen konnte. Dillmann.

Pflanzenreich. Nur die Flora der eigenen Heimat beschäftigte den Geist des Volkes Israel. Für sinnige Naturbeobachtung reich angelegt, hielt es sich an das, was sich ihm zu stets neuer unmittelbarer Anschauung darbot. So bestand das Wissen Salomo's nicht in der Kenntniß exotischer Gewächse, sondern darin, daß er zu reden wußte von der „Ceder des Libanon bis auf den Ysop, der an der Wand wächst" (1 Kön. 4, 33 [5, 13]). Doch kamen gerade unter seiner Regierung mancherlei Producte der tropischen Zone, wie Narde, Sandelholz, Cassia, Zimmt, auf den Markt Jerusalems (1 Kön. 10, 12; HL. 4, 14), und er mag zuerst die Cultur der südarab. Balsamstaude (s. Balsam) in Jericho und Engedi angeordnet haben.

In engen Grenzen entfaltet der Boden Palästinas einen ungewöhnlichen Reichthum von Pflanzenspecies, schätzt man doch deren Zahl auf 2000 (Tristram, The natural history of the Bible [London 1867], S. 331). Es kann diese große Zahl nicht überraschen bei einem Lande von so tiefgreifenden klimatischen Unterschieden.

An der langgestreckten Küste herrscht eine durch Einfluß des Meeres gemilderte Temperatur. Dort gedeihen Pomeranzen und Citronen in reichster Fülle, während sie auf dem bald glutheißen, bald eisigkalten Plateau von Damaskus nicht mehr fortkommen. An den Kreuzwegen vor Jâfas Thoren weitschattige Sykomoren, über den Küstenebenen vielerorts hochragende Palmen mit üppigem Blätterwuchs, aber nie reifenden Früchten. In den südlichen Grenzbezirken des Landes zahlreiche Arten aus der Steppenflora, wachsend in festem, von leichtem Sandschleier verhülltem Lehmgrund (Kotschy, „Südpalästina im Kleid der Frühlingsflora" [Wien 1861], S. 4).

Das Hochland ist arm an Bäumen, aber um so reicher an Sträuchern. Hier treffen wir die größte Fülle von Gattungen und Arten der Vegetation Vorderasiens (Boissier, Flora orientalis [Basel 1867], I, VIII), in ihrer Eigenthümlichkeit bedingt durch den trockenen Kreidekalkboden und die lange regenlose Sommerzeit. Je höher hinauf, desto zahlreicher die stacheligen Pflanzen. Stundenweit sind oft die Bergrücken vom niedrigen Ononisdorn bedeckt. Auf den Kuppen des Hermon wuchert besonders zahlreich Astragalus tragacanthus. Disteln sind überall zu Hause, doch nirgends üppiger als in der Basalterde der Ebene Jisreel (s. d.) und des Stufenlandes zwischen dem Tabor und dem See Genezareth. Wiesen mit jenem filzigen Teppich unserer Grasnarbe fehlen. Auf dem Karmelgipfel rauschen Föhren und Eichen. An geschützten Thalabhängen Galiläas gesellen sich dazu Erdbeerbäume, Eschen, Platanen und Pappeln. Dagegen lieben Cedern, Pinien und Cypressen die Hochthäler des Libanon.

Unter den Fruchtbäumen herrscht von „Dan bis nach Beerseba" weitaus der Oelbaum vor. Aber im glücklichen Ephraimgau ziehen sich weite Haine rebenumrankter Feigenbäume von der Mitte des Abhangs zum Thalgrund hinab. Granat- und Mandelbäume schmücken meist nur vereinzelt das Gelände. Doch da und dort, wie z. B. im Wadi Artas südlich von Bethlehem, decken die blaßrothen Mandelblüten, ein lieblicher Teppich, die schmale Thalsohle. Eine große Pflanzung von Maulbeerbäumen begrüßt heute den Wanderer im Westen Jerusalems. Zahllose Aprikosenbäume füllen neben Walnußbäumen und Pappeln fast das ganze Weichbild von Damaskus.

Drüben im Ostjordanland auf den Ebenen Golans wie Ammons und Moabs weiden Tausende von Kamelen, Pferden, Rindern und Eseln, Schafen und Ziegen im fußhohen Gras des ersten Frühlings. Waldesdunkel von Eichen, Pinien, Erdbeerbäumen umhüllt uns an den westlichen Halden des gileaditischen Gebirges, wo die feuchten Lüfte des Meeres sich niederschlagen. In melancholischer Nacktheit starrt dagegen der östliche Abhang gegen das einsame Steppenland hinaus, in welchem da und dort zerstreut die holzige, wurzelähnliche Anastatica hierochuntica, die sogenannte Jerichorose, wuchert. Unten im Jordanthal reifte einst die Frucht der Dattelpalme, grünte die Balsamstaude wie der Cyperstrauch. Zuckerrohr und Baumwolle wuchs in den wohlbewässerten Feldern der Jerichooase, da, wo jetzt meistens dichtes Gestrüpp des Nabkbaumes den Boden bedeckt (vgl. Jes. 7, 23). Am Saum des Flusses gedeiht zum Theil eine von nördlicher Gegend hergeschwemmte Flora: Pappeln, Tamarisken, Weiden, Eschen, namentlich auch Oleander u. s. w.

Die spärliche Vegetation zwischen der Jerichooase und dem Norduser des Todten Meeres besteht fast nur aus Salzpflanzen.

Im April bekommt Palästina seinen schönsten Blumenschmuck. Nur in der Umgebung Jerusalems trifft man dann 100 verschiedene Pflanzenarten in Blüte, unter ihnen besonders lieblich die Anemone, aber auch Adonisröschen, Cyklamen und Crocus, Geranien, Majoran, Thymian, Vergißmeinnicht, Rosmarin u. s. w. Es fehlt in andern Gegenden auch nicht an Lilien, Rosen, Hyacinthen, Malvaceen, Cistineen, Narcissen, Alraunen, Coloquinten, Lolch, Mohn u. s. w. Doch von den 2000 Pflanzenarten, welche der heutige Forscher in Palästina findet, erwähnt die Bibel kaum 100. Oft begnügt sie sich, große Reihen unter Gemeinausdrücken wie „Kraut" oder „Baum" zusammenzufassen. Zuweilen zeigt das Hebräische einen auffallenden Reichthum für Bezeichnung einzelner Gruppen. So hat es z. B. wenigstens 18 verschiedene Ausdrücke für stachelige Gewächse.

Nicht lange behält der Boden Palästinas sein grünes blumenreiches Frühlingskleid. Sobald der Spätregen vorüber ist, welken Gras und Blumen rasch unter der mächtigen Sonnenglut dahin. Und wenn gar der sengende Ostwind, „der Hauch des Herrn" (Jes. 40, 7) hinzutritt, braucht es nur weniger Stunden, daß Gras und Blumen zu Staub verwandelt spurlos verweht werden (Ps. 103, 16). So treffen dortzulande die Gegensätze von Leben und Tod weit schroffer aufeinander als bei uns. Um so tiefere Wehmuth liegt deshalb im Bild der Blume für die flüchtige Herrlichkeit des menschlichen Lebens. Wenn nach Mitte Mai alle Getreidearten weiß sind zur Ernte, gewähren nur noch die Bohnen-, Linsen- und Gurkenäcker spärliches Grün. An den Orten jedoch, wo eine Quelle den durstenden Boden sättigt, wie in dem Weichbild von Sichem oder den Königsgärten Jerusalems, grünt die Flora in unvergänglicher Jugend (Ps. 1, 3; Jer. 17, 8). Vgl. noch außer den angeführten Schriften Tobler, „Denkblätter aus Jerusalem" (1. Ausg., St. Gallen 1852—53), S. 87 fg. Furrer.

Pfleger, s. Diakon.

Pflug. Die Israeliten betrieben sehr fleißig den Landbau, welchen das mosaische Gesetz bei seinen wichtigsten Einrichtungen voraussetzt. Die Bibel spricht häufig vom Pflügen, sowol im eigentlichen Sinn (1 Mos. 45, 6; 2 Mos. 34, 21; 1 Kön. 19, 19; Jes. 28, 24; Ez. 36, 34; Hiob 1, 14; Ps. 65, 11; Spr. 20, 4; 1 Kor. 9, 10) als auch figürlich (Richt. 14, 18; Hos. 10, 12 fg.; Hiob 4, 8); sie enthält aber keine Beschreibung des hebr. Pflugs und dessen angebliche Benennung Mahare̊set ist streitig. 1 Sam. 13, 20 werden zwei Ackerbaugeräthe, Mahare̊set und Mahare̊sa, unterschieden, wovon das eine für das Pflugeisen, das andere für den Spaten gehalten wird; andere verstehen unter diesem die Sichel, unter jenem den Spaten. Als Theile am Pflug kommen vor: Mota, Stange, Deichsel, übertragen: Joch (Jer. 28, 10. 12), vollständig: Mota ;ol (3 Mos. 26, 13; Ez. 34, 27), auch Mot (Nah. 1, 13), daher figürlich: die Deichsel oder das Joch zerbrechen (Ez. 30, 18; 34, 27); ;Ol, Joch, das Querholz, welches dem Zugvieh auf den Nacken gelegt, zugleich getragen und gezogen wird, daher: das Joch ziehen (5 Mos. 21, 3), auflegen (4 Mos. 19, 2; 1 Sam. 6, 7), bildlich gebraucht, auch von einem eisernen (5 Mos. 28, 48), schweren Joch (1 Kön. 12, 11), oder vom Zerbrechen, Abwerfen desselben (Jes. 10, 27; Jer. 5, 5; 1 Mos. 27, 40); 'Et (Plural: 'Ittim, 1 Sam. 13, 20), eigentlich Einschneidendes, wird bald für Hacke, Karst, bald für Pflugeisen, bald für Sense gehalten. Unter der Voraussetzung verschieden construirter Pflüge, bei den Hebräern wie den Aegyptern und andern Völkern des Alterthums, wird bei einer Art die Pflugschar mit einem gebogenen Eisen ('Et, 'Ittim) beschlagen gewesen sein. Im allgemeinen war der Pflug der Alten sehr einfach, bestand aus einem krummen Holz, dessen Vordertheil nach unten zu einer Schar zugespitzt oder mit Eisen beschlagen oder mit einer eisernen Pflugschar versehen war, wobei der andere Theil, nach hinten hinaufgekrümmt, in zwei durch ein Querholz verbundene Enden, die Pflugsterzen (Luk. 9, 62), sich spaltete. Wo sich das Holz theilte, war eine Stange eingefügt, welche, über der Pflugschar nach vorn gerichtet, die Deichsel bildete. Der Pflug wurde gewöhnlich vom Rind (1 Kön. 19, 19 fg.; Am. 6, 12; Hiob 1, 14; Richt. 14, 18), seltener von Eseln (Jes. 20, 24) gezogen; verboten war, beiderlei zusammenzuspannen (5 Mos. 22, 10). Hinterher ging der Pflüger, welcher den Pflug lenkte und mittels der mit einer Spitze (1 Sam. 13, 21; Sir. 38, 25; Apg. 26, 14) versehenen Reitel (Richt. 3, 31) das Zugvieh antrieb. 1 Kön. 19, 19 kommen zwölf Paar Rinder am Pflug vor, gewöhnlich wurde nur ein Paar vorgespannt, welches Semed, ein

Joch, hieß (Jer. 51, 23; Hiob 31, 12; Luk. 14, 19), wie auch ein Stück Feld, das mit Einem Paar in Einem Tage umgeackert werden konnte, so genannt wurde (1 Sam. 14, 14). Roskoff.

Pforte, s. Thür.

Pfosten, s. Thür.

Pfrieme (hebräisch Marṣe'a), ein spitzes, metallenes Werkzeug, welches bei einer gerichtlichen Feierlichkeit, die das mosaische Gesetz vorschreibt, gebraucht wurde. Da die Israeliten unter theokratischem Gesichtspunkt das besondere Besitzthum Jahve's bilden (1 Mos. 20, 26; 5 Mos. 7, 6; 9, 29; 14, 2; 26, 18; Jes. 19, 25), die Knechte Jahve's sind (5 Mos. 32, 36. 43; 1 Kön. 8, 32. 36; Ps. 135, 14), der sie aus fremder unter seine eigene Herrschaft gebracht hat (2 Mos. 19, 5; 18, 10; 5 Mos. 4, 20; 6, 21; 7, 8), so sollte auch kein Israelit als Angehöriger Jahve's Sklave eines Menschen werden (3 Mos. 25, 39 fg.). Daher konnte der leibeigen gewordene Israelit, männlichen und weiblichen Geschlechts, nicht nur jederzeit von seinem Verwandten losgekauft (3 Mos. 25, 47), er sollte, wenn dies nicht geschehen, im siebenten Jahre seiner Dienstzeit (2 Mos. 21, 2 fg.; 5 Mos. 15, 12 fg.) wie im Jubeljahre (3 Mos. 25, 40 fg. 54) unentgeltlich freigelassen werden, womit die Leibeigenschaft des Hebräers eigentlich zu einem Miethsverhältniß gemildert war (3 Mos. 25, 40. 53). Wollte aber ein Leibeigener aus Liebe zu seinem Herrn oder den Seinigen im siebenten Jahre nicht frei werden, sondern im Hause seines Herrn bleiben, so sollte ihn dieser vor Gericht bringen und ihm an der Thür mit einer Pfrieme das Ohr durchbohren, womit er in der Form Rechtens für immer ein Höriger seines Herrn wurde (2 Mos. 21, 6; 5 Mos. 15, 17). Das Durchbohren der Ohren, das bei den Mesopotamiern, Arabern, Lydiern, Karthagern auf Sklaverei hindeutete, war bei den Mauretaniern, Indern und andern Völkern, sowie noch jetzt bei Derwischen, ein Zeichen der Gottgeweihtheit oder Gottangehörigkeit. 1 Kön. 18, 28, wo vom korybantenartigen Baalsdienst die Rede ist, bei welchem sich die Priester Wunden beifügten, übersetzt Luther das hebr. Romah durch „Pfrieme", was sonst die Lanze zum Stoßen bedeutet, an dieser Stelle aber sowie Jer. 46, 4; Joel 4, 10 die Lanzenspitze. Roskoff.

Pfuhl, ein größeres stehendes Wasser, Sumpf, in der deutschen Bibel für das griech. λίμνη (Offb. 19, 20; 20, 10. 14. 15; 21, 8) in Verbindung mit Feuer und brennendem Schwefel als Ort des Schreckens und der Vernichtung, wohin, nach der apokalyptischen Anschauung, der Satan und alle Verdammten durch die göttliche Strafgerechtigkeit geworfen werden sollten, dargestellt. Im eigentlichen Sinne erscheint derselbe griech. Ausdruck Luk. 5, 1 fg. vom See Genezareth, welcher Luk. 8, 22 fg. 33 schlechthin der See heißt. Roskoff.

Pfund. So übersetzt Luther einerseits das hebr. manē und das griech. mnâ, d. i. Mine, andererseits das griech. litra (s. Maße und Gewichte und Mine). Kneucker.

Phalaris, ein durch seine Grausamkeit berüchtigter und sprichwörtlich gewordener Tyrann (3 Makk. 5, 20. 42; Cicero, De officiis, II, 7, 26, daher φαλαρισμός, Grausamkeit wie die des Phalaris; Cicero, Ad Atticum, VII, 12). Er stammte aus Astypalaia bei Rhodus. Aus der Heimat verbannt, kam er in Agrigentum (jetzt Girgenti) auf Sicilien durch seinen Reichthum zu Ehren und schwang sich hier schließlich zum Herrscher empor. Er behauptete die Herrschaft sechzehn Jahre, von Olympiade LII, 3 (vom J. 570 v. Chr.) an, bis er in einem Aufstand das Leben verlor. Die unter seinem Namen vorhandenen Briefe sind ein späteres Machwerk. Nach einer bekannten Erzählung ließ er durch den Athenienser Perillos einen ehernen Stier anfertigen, in dem er nach dessen Erhitzung seine Opfer langsam braten ließ, deren Jammergeschrei vermöge eines Mechanismus wie Stiergebrüll tönte. Das erste Opfer sei Perillos selbst gewesen (Valerius Maximus, IX, 2, 9). Die Wahrheit dieser Erzählung leugnete zwar der sicilische Geschichtschreiber Timäus, doch bemerkt dagegen Polybius (XII, 25), daß der Stier von Hamilcar nach der Eroberung Agrigents nach Karthago geführt, und Diodor (XIII, 90) setzt hinzu, daß er nach der Eroberung Karthagos von Scipio den Agrigentinern zurückgegeben worden sei (vgl. übrigens Beier zu Cicero, De officiis, II, 7, 26 [Leipzig 1820—21], II, 52, 53). Fritzsche.

Pharan ist der Name des im ganzen und großen wüsten Landstriches, der zwischen der Sinaitischen Halbinsel, Edom, dem südlichen Palästina und Aegypten eingeschlossen liegt. Die Configuration des Landes sowie die Namen der einzelnen Untertheile desselben

hat Tuch (in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Jahrg. 1846, 161 fg., und „Commentar über die Genesis", 2. Aufl., besorgt von Arnold und Merx [Halle 1871], S. 265 fg.) zu beschreiben und herzustellen gesucht, dem wir hier folgen.

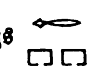
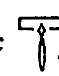
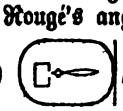
Von Suez (Kolsum) aus zieht sich ein Randgebirge in südöstlicher Richtung 4—5 Stunden bis zum Ras Wadi Garandel, wendet sich dort mehr gegen Osten bis zum Dschebel el oǵme, wo es sich in mehrere Züge zertheilt. Der eine, Dschebel el oǵme genannt, streicht nach Norden, der zweite, Dschebel et-Tih, gegen Nordosten in der Richtung nach Akaba zu. Der nördlich von diesem Gebirgszug gelegene Landstrich wird im A. T. allgemein als Wüste von Paran bezeichnet, doch ist dies kein gleichartiges Ganze, sondern ein durch mannichfache Höhenzüge und Thäler durchsetztes Hochland. Es wird durch das Plateau östlich von dem in der Nähe des Dschebel el oǵme beginnenden Wadi el arisch in eine östliche und westliche Hälfte geschieden, erstere dacht sich, wie dies die Läufe der Wadis zeigen, nach Osten zu ab und bildet mit ihren letzten Abfällen die westliche Mauer des Wadi el Araba, letztere, die westliche Hälfte, ist ebener, hat aber im Dschebel Jelek und Dschebel Helâl gleichfalls bedeutende Kuppen. Für die östliche Hälfte bildet der Wadi el Gerâfe den Wasserabfluß nach Osten, für die westliche ist der Wadi el arisch mit seinen Seitenwadis der Abfluß, die Wasserscheide zwischen Araba und Mittelmeer wird durch die Erhebung gebildet, die sich vom Berg Arâif en-nâka ostwärts zur Klippe el mahra zieht und nach Nordwest und Nordost hin abfällt.

Kurz und deutlich beschreibt Robinson („Palästina" [Halle 1841—42], I, 330) die Configuration des Landes so: „In der Mitte dieser Wüste befindet sich ein langes Centralbecken, welches sich vom Dschebel et-Tih bis zu den Küsten des Mittelländischen Meeres erstreckt und gegen Norden mit bedeutendem Abfall hinuntergeht. Durch die Länge dieses Beckens läuft, alle seine Gewässer ableitend, der Wadi el arisch und fällt nahe am Ort gleichen Namens in das Meer. Westlich von diesem Becken laufen andere Wadis direct zum Meer hinab. Im Osten desselben Centralbeckens ist ein gleiches paralleles, zwischen ihm und dem Araba, indem beide durch die Kette el oǵme und deren Fortsetzung getrennt sind. Dieses letztere Becken erstreckt sich vom Tih bis beinahe an den Dschebel el Arâif und el mahra, seine Gewässer werden durch den Wadi el Gerâfe abgeleitet. Letzterer hat seinen Anfang in oder nahe am Tih und entleert sich in den Araba, ganz nahe bei el mahra. Im Norden des letztern Beckens ist der Landstrich zwischen dem Araba und dem Becken von el arisch mit Bergreihen oder Berggruppen ausgefüllt, von welchen im Osten kurze Wadis nach dem Araba laufen, sowie längere im Westen nach Wadi el arisch. Weiter nördlich laufen diese letztern geradezu nach dem Meer nahe bei Gaza." Das centrale Plateau, der Hauptstock der Pharanwüste, ist das Gebiet der Azâzime, in dem nach Palmer auch der Wadi el Gerâfe seinen Anfang hat.

Das Hochplateau des Dschebel et-Tih ist nach Russegger 4322, der Anfang des Wadi el arisch 2832, er Ruhaibe, der Mittelpunkt, wo die Wüstenstraßen von Gaza, Hebron, Suez und dem Sinai zusammenlaufen, 1032, Hebron endlich wieder 2842 pariser Fuß hoch. Die hohe Lage, der Wassermangel, die Sonnenhitze und der Mangel an Wald machen das ganze Land zu einer völligen Wüste, nur an ganz vereinzelten Stellen wird von den Arabern, besonders im Norden des Landes, ein kümmerlicher Getreidebau versucht; Weide für die Kamele liefern indeß die zahlreichen Wadis, besonders in guten Regenjahren. Ortschaften kennt man im südlichen Theil gar nicht, im Norden waren von Beerseba nach Süden zu Elusa, Rechobot, Eboda, Lusa, die sich zum Theil auf der Peutinger'schen Tafel finden und deren Ruinen Robinson zuerst identificirte.

Den großen Wüstenstrich nördlich von der beschriebenen Gebirgskette, die eigentlich nur den Abfall der Hochebene als Randgebirge darstellt, theilen die Araber in Gifâr und in das Tih banî 'Israîl, d. h. Irrsal der Kinder Israel (Cazwini, „Kosmographie", herausgegeben von Wüstenfeld [Göttingen 1848—49], II, 120, 116), ersteres zwischen Aegypten und Palästina, letzteres zwischen Elath, dem Meerbusen von Suez und dem Dschebel esch scherâ gelegen, wie nach Robinson (a. a. O., I, 287, 5) für es scherât bei Cazwini (a. a. O., I, 116) zu lesen ist; der Dschebel esch scherât aber wird von Ibn Chaldun direct mit Idumäa gleichgesetzt. Dieser Theilung in ein mehr südliches und ein mehr nördliches Wüstenland entspricht die Bezeichnung im A. T., das Gifâr ist dort die Wüste Schur, östlich von Aegypten (1 Mos. 25, 18; 1 Sam. 15, 7), das Tih aber das eigentliche Pharan, in das die Israeliten (4 Mos. 10, 12) aus der Wüste des Sinai gelangten, und

das auch 1 Kön. 11, 18 zu verstehen ist. Die Wüste Schur lag nördlicher und bildete die nordwestliche Grenze für Pharan, was aus 1 Mos. 21, 21 und Kap. 25, 18 sich ergibt, im Norden grenzte Pharan an Judäa, denn von dort aus gingen die Kundschafter (4 Mos. 13, 3. 26), und noch Josephus („Jüdischer Krieg", IV, 9, 4) nennt es als Judäa benachbart (vgl. Wetzstein bei Delitzsch, „Commentar über die Genesis" [4. Ausg., Leipzig 1872], S. 587). In dem Wüstenstrich von Pharan werden alsdann nach den Localitäten einzelne „Wüsten" ausgeschieden, wie die von Beerseba 1 Mos. 21, 14, und unter dem Gebirge Pharan 5 Mos. 33, 2 (woraus Hab. 3, 3) hat man das ganze Gebirgsland zu verstehen, wie anderwärts (Richt. 5, 4, und daraus Ps. 68, 8) Jahve von Seïr kommt. Das El-Pharan (1 Mos. 14, 6) bedeutet nichts als Elath, Aelana, in der Nähe des heutigen Akaba am gleichnamigen Meerbusen. Merx.

Pharao. Dies Wort, womit die ältern ägypt. Könige ohne Beifügung ihres Personennamens bezeichnet werden, der nur bei jüngern Königen zutritt, wie Pharao Necho (2 Kön. 23, 29), Pharao Hophra (Jer. 44, 30), läßt sich aus dem Hebräischen nicht deuten. Seit Jablonsky deutet man den Namen meist nach dem Koptischen: p-uro, d. h. der König, wobei man als Analogie für das Fehlen des Eigennamens den Gebrauch der Griechen anführen kann, die unter dem „König" ohne weiteres den Perserkönig verstehen, und wie auch wir mit dem Namen Sultan, Zar und Schah die Vorstellung vom König eines bestimmten Landes verbinden. Ihre Schwierigkeit hat aber diese an sich so einfache Erklärung darin, daß im Hieroglyphischen p-uro nicht vorkommt, da der König durch suten oder durch honef, d. h. seine Majestät, bezeichnet zu werden pflegt. Hierdurch bewogen, haben Lepsius und Chabas das hebr. Par'o durch p-ra aufgelöst, was die „Sonne" bedeuten würde. Doch verträgt sich hiermit die gewöhnliche hieroglyphische Schreibung nicht, nach der die Sonnenscheibe in der Bezeichnung des Königs nicht vorkommt, und, wo sie vorzukommen scheint, eher den Gott als den König ausdrückt. Der letzte Erklärer des Wortes, Ebers, hat daher die Deutung de Rougé's angenommen, der die gewöhnliche Bezeichnung des Königs  oder , auch , gesprochen per-aa, was das „große Haus" bedeutet, mit Par'o lautlich genau stimmend, zusammenstellt. Daß die Streitfrage dadurch entschieden wird, daß Horapollon (Hieroglyphica, ed. Leemans [Amsterdam 1835], S. 61) sagt, der König werde das „hohe Haus" genannt, scheint uns wie Ebers unzweifelhaft. Nahe liegen die Analogien der persischen und türk. Hofsprache, nach der das arab. Babi'alî, d. h. die Hohe Pforte, das pers. dergâh, Pforte, 'âsitân, Schwelle, Pforte, und das türk. kapu, Thor, zu ähnlichen Umschreibungen verwendet werden. Schon Esth. 4, 2. 6 ist vom šá'ar hammèlĕk, dem königlichen Thor, als von seinem Palast die Rede. Vgl. übrigens Ebers, „Aegypten und die Bücher Mose's" (Leipzig 1868), I, 263. Merx.

Pharisäer und Sadducäer. Die beiden großen Parteien des nachmakkabäischen jüd. Volkslebens sind in ihrer Geschichte von Anfang an so eng miteinander verflochten und ihre Entwickelung ist so durchweg bestimmt durch den Gegensatz, in welchem sie zueinander sich befinden, daß sie am besten gemeinsam abgehandelt werden. Zu einem richtigen Verständniß der in Rede stehenden Parteien ist es indeß vor allem nöthig, sich nicht nur der ererbten populären Typen, die mit dem Namen Pharisäer und Sadducäer belegt werden, zu entschlagen, sondern auch die Darstellungen des Josephus erst wieder ins Hebräische zurückzuübersetzen, da derselbe gerade in diesem Betreff ein sehr schiefes Bild zu zeichnen für gut fand. Es ist bekannt, wie bei Josephus ohnehin die Neigung vorherrscht, alle heimischen Verhältnisse ins Griechische zu färben. War es die Eitelkeit des jüd. Literaten, die den Römern gegenüber eine nationale Bildung affectirte, die nicht bestand, war es das Bestreben, seinem heidnischen Publikum die jüd. Verhältnisse in einem Zusammenhang darzustellen, wie er dessen Erfahrungen geläufig war — Thatsache ist, daß er die Verhältnisse seiner Heimat nicht allein mit unpassenden griech. Analogien zu erläutern liebt, sondern sie auch geradezu in solche umdichtet.

Namentlich bei seiner Darstellung des jüd. Parteiwesens scheint das eine wie das andere Interesse mitgewirkt zu haben. Es ist zunächst allerdings jüd. Prahlerei, wenn er den Römern von den philosophischen Schulen seiner Heimat erzählt, andererseits war es aber in der That schwierig, dem mit dem theokratischen Staatswesen Unbekannten eine Vorstellung von dem zu geben, was die jüd. Parteien seien und wollten. Wo es sich

vollends um den Inhalt ihrer Lehren und die rituellen Standpunkte handelte, die dieselben vereinigten und schieden, würde er durch einen treuen Bericht lediglich den Spott der Römer herausgefordert haben, den der hellenisch thuende Jude vor allem fürchtete. So hat er denn in den bekannten Stellen „Alterthümer", XIII, 5, 9; XVIII, 1, 3; „Jüdischer Krieg", II, 8, 14 fg. den Römern über Pharisäer, Sadducäer und Essener nicht viel Besseres als ein Märchen aufgebunden, indem er sie darstellt, als ob sie die Stoiker, Epikuräer und Pythagoräer Judäas seien, und philosophische Speculationen über die menschliche Freiheit und ähnliche Materien sie in einzelne Schulen getrennt hätten. Ein eigenthümliches Quidproquo, das er sich erlaubt! Es mag sein und ist wol auch an sich wahrscheinlich, daß die Rabbinen jene Frage nach der menschlichen Freiheit in ihrer Begrenzung durch Gott, die Paulus beschäftigt, auch schon behandelt haben — Josephus aber macht aus der Streitfrage der Prädestination, die allein innerhalb des jüd. Theismus einen Sinn hat, vielmehr ein Fatum, das die Essener lehren, die Pharisäer limitiren, die Sadducäer leugnen sollen — als ob überhaupt auf dem Boden jüd. Religion von einem Fatum könne die Rede sein. Wie hier seine Eitelkeit die religiösen Vorstellungen in eine vornehmer klingende φιλοσοφία umgestempelt hat, so wagte er es an einem andern Ort („Jüdischer Krieg", II, 8, 14) ebenso wenig, den bekannten dogmatischen Streitpunkt der Pharisäer und Sadducäer, über die Lehre von der Auferstehung der Todten, bloszulegen, um nicht den Spott seiner Leser wach zu rufen. Er stellt daher das Auferstehungsdogma so dar, als ob die Pharisäer nicht Auferstehung der Leiber, sondern eine Seelenwanderung gelehrt hätten, wonach sich das Maß seiner Gewissenhaftigkeit richtig würdigen läßt. Um so weniger ist es zu verwundern, daß er von den rituellen Streitfragen beider Parteien gänzlich schweigt, da auch sie delicater Natur waren. Leider ist uns die nähere Schilderung, die er von den Pharisäern im „Jüdischen Krieg" (II, 8, 14) entworfen zu haben scheint, abhanden gekommen; vermuthlich, weil die Christen Bedenken trugen, das Lob von Leuten durch Abschreiben auf die Nachwelt zu bringen, die doch nach den Evangelien ihnen sehr unlöblich erschienen. Ihr frommer Scrupel hat uns um eine sehr wichtige Quelle für die jüd. Parteigeschichte gebracht (vgl. Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 14; „Alterthümer", XVIII, 1, 6). Neben Josephus waren Hauptquelle für Schilderung der Pharisäer und Sadducäer die Reden Jesu in den Evangelien. Wie unmittelbar und lauter diese Quelle nun aber auch sei, so hat ihre historische Verwerthung doch zu einer sehr einseitigen Betrachtungsweise geführt. Volksreden, wie die angeführten, dienen dem praktischen Zweck, die Auswüchse des Parteiwesens zu geiseln, keineswegs dem historischen, uns über die wahren Ziele der Parteien aufzuklären. Daß große Laster unter den Parteien Judäas im Schwang gingen, ist wol keine Frage, aber darum darf man dennoch nicht die Pharisäer — wie wol geschieht — einfach als Heuchler behandeln, als ob sich je eine Partei zum Heucheln zusammengefunden hätte, wie sich etwa eine Räuberbande zum Stehlen zusammenthut.

Bei diesen höchst dürftigen Daten, aus denen man zeither Pharisäer und Sadducäer sich construirte, kam man freilich über eine solche Betrachtungsweise nicht hinaus. Die Evangelien hatten gewisse Typen überliefert; die Spätern führten die Andeutungen in grellern Farben und bezeichnendern Contouren aus, und, indem sich diese Typen immer origineller ausgestalteten, verloren sie auch immer mehr an historischer Richtigkeit. Dennoch haben sie auch in den Werken bedeutender Forscher, wie Ewald, Döllinger, Gfrörer und Schneckenburger, überhaupt in der ganzen neuen und alten Kirchengeschichte Bürgerrecht erhalten. Die Pharisäer sind bei Ewald z. B. die klugen Leute, „die nach dem religiösen Aufschwung der Makkabäerzeit die Früchte des Sieges für sich ausbeuten wollen", indem sie dem Zug des Volkes nachgehen und als die vorzugsweise Frommen sich darstellen. Dem Bild der frommen Heuchelei associirt sich sofort die Vorstellung einer Priesterschaft, und natürlich einer vornehmen. „Sie sind die Vornehmen und Gebildeten." „Die Aristokratie des jüdischen Geblüts" (Döllinger). Somit sind sie selbstverständlich auch „conservativ", politische Reactionäre, „eine Partei der vornehmen Frömmigkeit", und so führt die Ideenassociation der von sichern Daten losgelösten Geschichtschreibung immer mehr in moderne Gleise, sodaß man am besten gleich würde gesagt haben: Die Pharisäer sind die Kreuzzeitungsleute von Jerusalem. Im Gegensatz zu diesem Typus entwickelt sich denn nach anderer Richtung hin der der Sadducäer. Sind die Pharisäer conservativ, so werden die Sadducäer destructiv gewesen sein. Sind jene Pe-

banten des Gesetzes, so waren wol diese Libertiner, Epikuräer, Wüstlinge. „Sie sind die Schule der Freiheit des Lebens, Denkens und Strebens, aber einer solchen Freiheit, wie sie aus dieser sittlich so tief sinkenden griech. Zeit entsprang und ihr wiederum entsprach und wohlgefiel" (Ewald). Die Sadducäer wären somit „die jüd. Epikuräer, die nur dem Genuß leben, damit auch wenig politische Bedeutung haben". Dieser letztere Umstand soll daraus erhellen, daß sie in den Evangelien nur selten genannt werden, und daß Josephus („Alterthümer", XVIII, 1, 4) erzählt, sie nähmen nur wider ihren Willen und ungern Aemter an. Die eine Thatsache erklärt sich aber einfach daraus, daß Jesus mit sadducäischen Kreisen nicht in Berührung kam, während die Stelle des Josephus sich auf eine Zeit bezieht, in welcher der Terrorismus der pharisäischen Partei und ihrer Zelotenbanden allerdings den Sadducäern die öffentliche Thätigkeit mag verleidet haben, eine Resignation, die man ihnen jetzt als Trägheit und Libertinage anrechnet. So steht denn als herkömmlicher Typus fest, daß die Pharisäer ein vornehmes Pfaffenthum, die Sadducäer eine gesinnungslose Aufklärungs- und Freiheitspartei repräsentirten.

Es bedarf nur weniger Blicke in die Werke Josephus', um zu ersehen, daß im Gegentheil die Pharisäer als demokratische, die Sadducäer als aristokratische Partei operiren — was allein schon jene Auffassungen in sich auflöst. Es ist das Verdienst der jüd. Geschichtschreibung, ihrerseits über die Tendenz und Stellung beider Parteien im einzelnen einer bessern Einsicht Bahn gebrochen zu haben (vgl. Geiger, „Sadducäer und Pharisäer" [Breslau 1863]).

Den Ursprung der sadducäischen Partei erzählen die Pirke Aboth (I, 3) in einer Geschichte, die erst in der Herodäischen Zeit entstanden sein kann, als der Neuadel der Boethusen Einfluß gewonnen hatte und die politische Bedeutung der Sadducäer schon sehr zurückgetreten war. Nach dieser Relation soll Antigonus von Socho die Sadducäer gestiftet haben. Im Gegensatz gegen den alten Vergeltungsstandpunkt der altteft. Theologie sprach Antigonus die Lebensregel aus: „Seid nicht wie Knechte, die dem Herrn dienen, um Lohn zu empfangen, sondern seid wie die Knechte, die dem Herrn nicht um des Lohnes willen dienen." Diesen religiösen Grundsatz sollen einige Schüler, namentlich Zadok und Boethus, so aufgefaßt haben, als wäre überhaupt daran zu zweifeln, ob auch wirklich das Gute belohnt, das Böse bestraft würde, ob überhaupt Vergeltung stattfinde? Mit dem Glauben an die Vergeltung sei nun aber auch der Glaube an das kommende Reich hinfällig geworden, und es habe sich die Schule der Sadducäer gebildet, welche die gegenwärtige Welt zum Maß und Ziel der Sittlichkeit machten.

Obwol in dieser Erzählung der Gegensatz zwischen Pharisäern und Sadducäern nicht unrichtig gekennzeichnet ist, so irrt sie doch darin, daß sie Sadducäer und Boethusen zu einer theologischen Schule macht. Die Boethusen waren eine Familie, die Herodes I. unter die Priestergeschlechter einführte, indem er seinen Schwiegervater Simon, Sohn des Boethos, zum Hohenpriester erhob (Josephus, „Alterthümer", XV, 9, 3). Es ist mithin ein Irrthum, von einer Lehre der Boethusen zu reden, selbst, wenn der Vater der schönen Gattin des Herodes ein berühmter Rabbi gewesen sein sollte. Nicht anders verhält es sich mit den Sadducäern, die nicht eine Schule, sondern ein Complex vornehmer Familien sind. Sie gehören nach dem Ausdruck des Josephus zu „den ersten an Würde", d. h. zu den Priesterklassen, denen die Anwartschaft auf die höchsten Tempelämter zugefallen ist („Alterthümer", XVIII, 3, 4; „Leben", Kap. 1; Apg. 4, 1—3; 5, 17). Den Namen mag ihnen die altberühmte Familie der Zadokssöhne gegeben haben, die nach Ez. 40, 46 „allein unter den Kindern Levi's vor den Herrn treten sollten, ihm zu dienen". Auch Josua ben Jozadak, der Genosse Serubabel's, war ein Zadokite gewesen, sodaß dieses Geschlecht nach der Restauration, wie zuvor, als die bevorzugte Familie unter den Priesterfamilien betrachtet ward (Ez. 43, 19; 44, 15; 48, 11; 1 Chron. 12, 28; 27, 17; 2 Chron. 13, 16; vgl. Geiger, „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel" [Breslau 1857], S. 101 fg.; Esra 2, 2; 3, 2). Jedenfalls sind die Sadducäer zur Zeit des Josephus („Alterthümer", XVIII, 3, 4) und der Apostelgeschichte (Kap. 4, 1—3; 5, 17) die Inhaber der höchsten Tempelämter und repräsentiren das reinste jüd. Blut. „Da erhoben sich", heißt es Apg. 5, 17, „der Hohepriester und alle, die mit ihm waren, welches ist die Sekte der Sadducäer." Wie sonst, so waren freilich auch hier die obersten Priesterklassen nicht diejenigen, die gerade den brennendsten Eifer für das Heiligthum besaßen, mit dem sie umgingen. Dieser Tempeladel zählte unter seinen Ahnen nicht blos Hohepriester wie Josua und Simon, sondern

auch Apostaten und Landesverräther wie Manasse und Onia. Schon zu Esra's und Nehemia's Zeiten hatte er zu der Klage Veranlassung gegeben, daß im Bruch der theokratischen Bestimmungen die Hand der Obersten die erste gewesen sei (Esra 9, 2), und hatte allezeit eine Neigung gezeigt, sich im Heiligthum selbst häuslich niederzulassen (Neh. 15, 7). Wie die Geschlechter als Zadokiten um die Gunst der Ptolemäer und Seleuciden gebuhlt, wie sie als Hellenisten sich im Krieg mit den Syrern zweideutig gezeigt, so hatten sie auch als Sadducäer das Interesse ihrer Stellung, sich mit dem heidnischen Procurator oder mit dem halbheidnischen König zu vertragen, damit ihre Privilegien nicht der Macht der Lehnsherren zum Opfer würden. So hatten sie die Sippe des Herodes unter ihre priesterlichen Geschlechter aufgenommen (Josephus, „Alterthümer", XV, 9, 3) und standen nicht an, der Treue gegen Rom das Wort zu reden. Aus der Hauptstadt holten sie ihre Mandate, und ihr Hinschauen nach dem Adler so gut wie ihr politischer Ueberblick über die allgemeine Weltlage erschien den Strenggesinnten als unjüdisch und gesinnungslos (Josephus, „Leben", Kap. 5; „Jüdischer Krieg", II, 17, 3). Wie aufmerksam man aber in diesen obern Kreisen von Jerusalem die Weltereignisse auch des Westens, Gallien und Spanien nicht ausgenommen, verfolgte, darüber vgl. 1 Makk. 8, 1—17.

Hatte sich so in den obersten Schichten der Nation ein bevorzugter Kreis ausgeschieden, so waren andererseits auf dem Boden des Volkslebens Bewegungen eingetreten, die auch dort eine Ausscheidung einer bestimmten Richtung beförderte.

In welcher Stimmung sich die Bevölkerung nach errungenem Sieg über die Syrer fand, darüber sind wir durch die zahlreichen makkabäischen Psalmen unterrichtet (vgl. Hitzig, „Die Psalmen" [Leipzig 1863—65], zu Ps. 2, 138, 139, 143 u. a.). In dankbarem Staunen schaute man zurück auf die Großthaten, die Jahve im heiligen Kriege gethan hatte, und suchte jetzt, nachdem der Tempel wieder gereinigt und die Theokratie wieder aufgerichtet war, auch ganz Ernst zu machen mit den Forderungen des Gesetzes. Waren doch während des Krieges die größten Heldenthaten vollbracht worden in der Observanz des Sabbats, waren doch die furchtbarsten Martyrien erduldet worden für die Geltung der Speisegebote; um so energischer wendete sich jetzt aller Eifer auf diese Aeußerlichkeiten, und es wurde jene Frömmigkeit ausgebildet, deren bedenkliche Tendenz zum Kleinlichen und Aeußerlichen wir in den Schulen bereits kennen lernten. Was im Kriege groß gewesen war, das war im täglichen Leben peinlich, denn im Kampf wehrt man sich auch um Aeußerlichkeiten mit Ehren, im Frieden aber wird eine gleiche Hochschätzung derselben zur Fratze. Ueberdies mußte sich auch das Maß der Forderungen, welche die Schule an das Volk stellte, als unerfüllbar für die Masse erweisen. Je mehr man begann, sich wieder für Handel und Erwerb einzurichten, um so deutlicher stellte es sich heraus, daß der ganze Umfang dieser Reinheits-, Sabbats- und Speisegebote in einem arbeitsvollen bürgerlichen Leben nicht vollständig eingehalten werden konnte, zumal bei einem Volk, das zwischen die Heiden eingekeilt an der Heerstraße der Völker lag. Der Kampf mit dem alten Stammfeind war freilich eine heiße Schule der Gesetzestreue gewesen, aber mit der Zeit verkühlte der glühende Eifer bei der Menge und nur eine Minderheit fuhr fort, dem Gesetz nach dem hohen Maßstab der letzten Jahre zu genügen. Diese Vortreter waren ohne Zweifel die Männer, deren fromme Begeisterung den Sieg errungen hatte und die jetzt, geschart um die Schulen, ihre Kenntniß des Gesetzes zur Praxis des Lebens zu machen strebten. Je ernster sie es damit nahmen, um so unvermeidlicher sahen sie sich gezwungen, sich von der befleckenden Berührung derer zurückzuziehen, die nach ihren Begriffen aus dem Zustand der Unreinheit nie heraustraten. So kam für diese Frommen strengerer Observanz der Name Peruschim auf, die Abgesonderten, Pharisäer. Wie sehr nun aber diese strengere Richtung sich in der Theokratie als das wahre Israel fühlen mochte, die thatsächliche Macht lag in andern Händen. Eben jene vornehmen Geschlechter, deren schielende Haltung während des Kampfes den Frommen ein Aergerniß gewesen, blieben auch nach dem Krieg, vermöge ihres priesterlichen Blutes, ihrer alten heiligen Namen, und vermöge der Gesetze eben der Theokratie, die sie mit Füßen getreten hatten, auch jetzt noch „die ersten an Würde". Der Zauber ihrer alten Namen verfehlte auch jetzt nicht seine Wirkung, und die Männer aus dem Volk, die den Sieg gewonnen hatten, sahen sich die Früchte desselben vor dem Mund hinweggenommen.

So standen sich die strenggesinnten, fanatischen Volksführer der Synagoge und der kühle, vornehme Tempeladel feindlich gegenüber. Was ursprünglich nur eine Verschieden-

heit des Temperaments gewesen war, ward jetzt Anlaß zur Parteibildung, da die Verwirklichung des pharisäischen Ideals nur von den Obersten der Theokratie, den Sadducäern, hätte ausgehen können. So entstand jene Spaltung zwischen den Häuptern des Tempels und den Sprechern der Schule, die als Gegensatz der Sadducäer und Pharisäer durch die letzten Jahrhunderte des jüd. Staats hindurchzieht.

Den sich häufenden Zumuthungen der pharisäischen Schriftgelehrten gegenüber zogen sich die Sadducäer auf das geschriebene Gesetz zurück, da sie keine Neigung in sich verspürten, von den Rabbinen der Dorfsynagoge sich lehren zu lassen, was theokratisch sei (Josephus, „Alterthümer", XIII, 10, 6; XVIII, 1, 4). Sie waren ja die Inhaber der obersten Tempelämter und ihre Namen reichten bis in die Zeiten des Salomonischen Tempels zurück; sie brauchten nicht erst zu lernen, was in Israel Rechtens sei, und fühlten keinen Beruf, sich den spitzfindigen Entdeckungen der Demokratie zu fügen. So lag es in ihrer Stellung, den Aufsätzen der Lehrer gegenüber das altbeglaubigte geschriebene Gesetz zu betonen.

Es war das nicht die unehrliche Manipulation eines sich auf ein Minimum zurückziehenden Rationalismus, sondern die conservative Richtung „der ersten an Würde", die den Uebertreibungen der Schule gegenüber den gesetzlichen Bestand betonten. Um so weniger darf man den Gegensatz zwischen Pharisäern und Sadducäern auf die abstracte Alternative von Glauben und Unglauben zurückführen. Auf seine Orthodoxie that man sich vielmehr von beiden Seiten viel zugute (Josephus, „Alterthümer", XVII, 2, 4; XVIII, 1, 4). Die Sadducäer konnten ja auch unmöglich die Absicht haben, an der Theokratie zu rütteln, auf die ihre Stellung, ihre Würden, ihre Existenz gegründet war. Daß sie dieser Meinung nicht waren, das zeigen zunächst die theologischen Controversen zwischen beiden Parteien, deren Trümmer die Mischna erhalten hat. In denselben vertreten die Sadducäer durchgängig den Buchstaben des Kanons, den Vortheil des Tempels, die Glorie des Priesterthums; die Pharisäer dagegen die Geltung der rabbinischen Traditionen, die Interessen des Volks, die Unabhängigkeit der heiligen Handlungen von der Person der Priester als ein Objectives, was dem Volk nicht erst durch die Geschlechter vermittelt werden braucht.

Conservativ erscheint der sadducäische Tempeladel gegenüber den Pharisäern zunächst in dem starren Festhalten an dem Buchstaben des Strafgesetzes, das die Pharisäer dem mildern Geist der Zeiten entsprechend zu interpretiren liebten.

Wenn beispielsweise die Pharisäer die Vorschrift 5 Mos. 22, 17 „Auge um Auge, Zahn um Zahn" bildlich deuteten und eine Geldentschädigung als Sühne zuließen, so bestanden die Sadducäer dagegen auf dem wirklichen Vollzug dieses Gesetzes (Geiger, „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel", S. 148; Graetz, „Geschichte der Juden" [2. Aufl., Leipzig 1863], III, 78, 459). In Betreff der Vorschrift 5 Mos. 25, 9 verlangten die Sadducäer, daß die Witwe dem Schwager, der ihr die Leviratsehe weigere, in der That vor den Aeltesten ins Angesicht speie, während es den Pharisäern mit dem Ausspeien vor ihm genug war (Geiger, „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel", S. 148). In Berücksichtigung der Bedürfnisse des bürgerlichen Lebens verstanden ferner die Pharisäer die Stelle 3 Mos. 7, 24 so, daß die Bestandtheile eines gefallenen Thieres wenigstens zum Verarbeiten dürften verwendet werden, die Sadducäer aber setzten die Strafe der Unreinheit auf eine so laxe Praxis (Geiger, „Sadducäer und Pharisäer", S. 15). Falsche Zeugen verurtheilen die priesterlich Gesinnten zum Tode, auch wenn ihr Zeugniß dem Angeklagten nicht geschadet hatte, nach dem uneingeschränkten Buchstaben des Gesetzes; da aber nach dem gleichen Buchstaben zur Ueberführung eines Angeklagten stets zwei Zeugen nöthig sind, so schraken manche selbst vor der rabbinischen Consequenz nicht zurück, daß falsche Zeugen stets nur paarweise dürften gehängt werden (Geiger, „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel", S. 140).

Dieses Bestehen auf dem Buchstaben hat den Sadducäern in der Tradition den Namen „Strafrichter" eingetragen, und Josephus bezeugt („Alterthümer", XX, 9, 1) ihnen, daß sie im Gericht liebloser seien als alle andern Juden (Geiger, „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel", S. 119). Die Pharisäer dagegen hatten den milden Grundsatz des Josua ben Perachja: „Richte jede That nach der Seite der Unschuld" (Pirke Aboth, I, 6; Josephus, „Alterthümer", XIII, 10, 6), oder die humane Maxime Hillel's: „Beurtheile deinen Nächsten nicht, ehe du an seiner Stelle stehst" (Pirke Aboth, II, 4).

So segnete sich der Angeklagte, der sich im Synedrium den breiten Säumen der Pharisäer und nicht den weißen Priestergewändern der Sadducäer gegenübersah. Man wird dabei dessen eingedenk sein dürfen, daß auch Jesus und Paulus es zwar mit einer von Pharisäern verhetzten Menge, aber mit sadducäischen Richtern zu thun hatten. Jakobus war sogar ausschließlich ihr Opfer. Der gemeine Mann fühlte wohl, daß diese strenge Rechtspraxis der priesterlichen Geschlechter, die sich nur des Beifalls der Reichen und Vornehmen erfreute (Josephus, „Alterthümer", XIII, 10, 6; XVIII, 1, 3), mit dem Standesinteresse des Tempeladels Hand in Hand ging, für welche das Bestehende die einzige Vernunft und das oberste Recht sei (Josephus, „Alterthümer", XX, 9, 1).

Auf ähnliche selbstische Motive führten sich denn auch in Betreff des Tempelwesens die Streitigkeiten zurück, in denen die Sadducäer eine so schroffe Parteistellung einnahmen, indem sie gemäß ihrer bevorzugten Stellung in erster Reihe den Vortheil des Heiligthums zu wahren suchten, während die Pharisäer das Volksinteresse verfochten. So weigerte sich der Tempeladel, das Tagesopfer aus dem Tempelfonds zu bestreiten, und wollte die einzelnen Tempelbesucher für dasselbe beiziehen; die Pharisäer dagegen behaupteten, daß dieses Tagesopfer, das für das ganze Volk dargebracht werde, als allgemeine Ausgabe eine Last des Tempelfonds sei. Diese Ansicht kam zum Nachtheil des Tempels, aber zur Erleichterung der Tempelbesucher, zur Geltung, wie denn die Pharisäer zum Aerger der Priester auch durchsetzten, daß das Speiseopfer, das den blutigen Opfern beigegeben wurde, mit denselben verbrannt werde, während die Sadducäer es den Priestern gegönnt hätten (Graetz, a. a. O., III, 460 fg.).

Auch in reinen Etikettefragen vertreten die Sadducäer die Ehre der Nation eifriger als die Pharisäer. Während diese vorgaben, die Steuer an den röm. Kaiser verunreinige das Land, das nur Jahve zehnten dürfe, wandten sie nichts dagegen ein, daß der Name des Regenten neben dem Namen Jahve's auf öffentlichen Urkunden und Scheidebriefen stehe, da in der Schrift ja auch Pharao neben Jahve genannt sei. Der stolze Adel dachte darin empfindlicher und kämpfte stets gegen diese Formulare an. Die rituellen Streitfragen beider Parteien verhalten sich nun insofern analog, als sich in denselben überall das Bestreben der Sadducäer erkennen läßt, das persönliche Element in den Vordergrund zu drängen, alles abhängig zu machen von der Reinheit der fungirenden Personen, um durch die priesterlichen Functionen sich selbst in einem glänzendern Licht darzustellen, während die Pharisäer, in sichtlichem Misvergnügen darüber, daß die Aristokratie diese Functionen in Händen habe, dieselbe von den Personen möglichst unabhängig zu machen suchten, weshalb sie die Heiligkeit derselben nicht aus der Reinheit der Priester, sondern aus derjenigen der Gefäße und der Correctheit der Handlungen herleiteten. So verlangten die Sadducäer, daß das Verbrennen der rothen Kuh, aus der die Sühnasche und dann das Sühnwasser bereitet ward, durch Priester geschehe, die sich zuvor von jeder möglichen Unreinheit vorschriftsmäßig gereinigt hätten (Mischna, Parah, III, 3; Joma, f. 40^b; bei Geiger, „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel", S. 135). Die Pharisäer dagegen sahen darin nur die aristokratische Wichtigthuerei der Familien, die auch bei diesem Act ihre Person in den Vordergrund drängen möchten, und suchten deshalb den Hohenpriester bei der Bereitung des Wassers durch ihre Berührung zu verunreinigen, ja, sie leugneten sogar die Wirksamkeit des Wassers, wenn ihnen das nicht gelang. Ein um so größeres Gewicht legten sie dafür auf die richtige Reihenfolge und die Correctheit der Handlung, und sie verfuhren dabei mit einer solchen Leidenschaft, daß sie sogar Tumulte im Tempel erregten, wenn am Hüttenfest die Sadducäer die Procession mit den Weidenzweigen wegließen oder der Hohepriester den Weihrauch am Versöhnungstag schon vor dem Eintritt ins Allerheiligste auf die Kohlen gelegt hatte (vgl. die Stellen bei Geiger, „Sadducäer und Pharisäer", S. 23). Selbst dem König Alexander Jannai geschah es, daß ihm das Volk am Hüttenfest die citronenartigen Früchte des Feststraußes ins Angesicht warf, als er in seiner Eigenschaft als Hoherpriester sich unterfing, das Wasser der Libation, anstatt auf den Altar, auf den Boden zu schütten (vgl. „Alterthümer", XIII, 13, 5 mit Talmud, Succa, f. 48^b; bei Graetz, a. a. O., III, 473, 112), um seine Geringschätzung gegen den von den Pharisäern eingeführten Brauch anzudeuten. Wie in der Correctheit der einzelnen Cultushandlungen, so sahen die Pharisäer in zweiter Reihe in der Reinheit der Gefäße das Objective des Gottesdienstes. Daher ihr bis ins Lächerliche gehendes Bemühen in dieser Richtung und „die ewigen Waschungen der Krüge, Becher und Bänke" (Mark. 7, 1). Als Aeußerstes erschien in

dieser Beziehung der Zeit ihre Forderung, daß auch die sämmtlichen Geräthschaften des Tempels nach dem Schluß jedes Festes einer Reinigung unterzogen werden möchten, weil ein Unreiner sie berührt haben könnte, sodaß die Sadducäer einem Priester, der selbst den goldenen Armleuchter nach dem Fest einer Lustration unterwarf, höhnend zuriefen: „Seht, die Pharisäer reinigen uns am Ende noch die Sonne" (Graetz, a. a. O., III, 461). Eine indirecte Bestätigung dieser rabbinischen Nachrichten, daß die Pharisäer vor allem in den Gefäßen, Leuchtern und Räucherbecken das Heiligthum sahen, statt im Tempel und in den Priestern, kann man in der Rede Jesu Matth. 23, 16 finden, wonach dieselben den Schwur „beim Gold des Tempels" für einen höhern hielten als den beim Tempel selbst: „Wehe euch, blinde Wegweiser, die ihr sagt: «Wer da schwört bei dem Tempel, das bedeutet nichts, wer aber schwört bei dem Gold des Tempels, der ist gebunden.» Ihr Narren und Blinden, was ist denn größer, das Gold oder der Tempel, der das Gold heiligt?" Ebenso wird die pharisäische Anschauung, daß die Gefäße rein sein müßten und nicht die Menschen, in jenen weitern Worten, die freilich ein Tieferes im Auge haben, gestreift: „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, daß ihr das Aeußere des Bechers und der Schüsseln reinigt, inwendig aber sind sie voll von Staub und Unmäßigkeit! Du blinder Pharisäer, reinige zum ersten das Inwendige, dann wird auch das Auswendige rein werden" (Matth. 23, 25).

Eine andere Uebertreibung der objectiven Reinheitsgesetze lag in der pharisäischen Forderung, daß die heiligen Schriften nur auf Pergament von reinen Thieren dürften geschrieben sein, weil es in der Schrift heißt: „Laß Gottes Lehre immerdar in deinem Munde sein", also auf solchem Stoff, der dem Munde erlaubt ist (Talmud, Schabbath, f. 108ª). Dennoch sollte nach pharisäischer Lehre die Berührung der heiligen Schriften verunreinigen. „Wir klagen über euch, Pharisäer", sagten die Sadducäer zu Jochanan ben Sakkhai, „weil ihr behauptet, die heiligen Schriften verunreinigen die Hände, und nicht also die Schriften Homer's." „Behauptet ihr nicht auch", so lautet Jochanan's Gegenfrage, „die Gebeine eines Esels seien rein, die Gebeine Hyrkan's aber, des großen Hohenpriesters, unrein?" „Ja", erwidern die Sadducäer, „damit nicht einer aus den Gebeinen Hyrkan's Löffel mache, mit den Gebeinen eines Esels thue aber jeder wie er wolle." „Nun", ist des Rabbi Antwort, „darum ist auch die Schrift verunreinigend, damit keiner sie unnütz berühre, mit den Büchern Homer's aber thue jeder nach Gefallen" (vgl. die Stellen bei Geiger, „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel", S. 146). Ein anderer Zankapfel der Parteien war die Feststellung des Neumondes, die früher zu den Privilegien des Synedriums, d. h. der Aristokratie, gehört hatte und die jetzt die Rabbinen usurpirten. Es war nur das Bestreben, deren Regierungsunfähigkeit darzuthun, wenn die Familien sich beeiferten, die Gelehrten durch falsche Zeugnisse irrezuführen (vgl. die Stellen bei Geiger, „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel", S. 137; „Das Buch der Jubiläen", Kap. 6).

Darum donnern auch die priesterlich gesinnten Jubiläen so sehr gegen die Leute, welche die Feste „nach ihrer Einsicht und nach ihren Irrthümern" festsetzen wollen. „Es wird Leute geben", sagt der Verfasser, „welche Beobachtungen des Mondes anstellen; dieser nämlich verdirbt die Zeiten und kommt jedes Jahr um zehn Tage voraus, und deswegen werden sie künftig die Jahre verderben und einen falschen Tag zum Tag des Zeugnisses und einen falschen Tag zum Festtag machen, und sie werden irren in den Monaten und Sabbaten und Festen und Jubeljahren."

So zieht sich durch alle diese Streitigkeiten jene Eifersucht, wie sie zwischen Männern der Schule und Männern des Amtes zu herrschen pflegt, aber es lag doch noch ein tieferer Gegensatz der Weltanschauung zu Grunde, der dem Kampf beider Richtungen erst wirklich eine große geschichtliche Bedeutung verlieh.

Die Arbeit der Pharisäer für den consequenten Ausbau der Theokratie hatte noch eine breitere und tiefere Grundlage und ein ideales Ziel, das ihre Verheißung war. In der Zeit der Noth, als zuerst die Treuen sich zusammenscharten, hatte das Buch des Daniel den Anhängern des Gesetzes die Zukunft des von den Propheten verheißenen Gottesreichs als den Preis vorgehalten, der den Standhaften zufallen müsse. „Zu selbiger Zeit", so las man Kap. 12, 2. 3, „wird das Volk Gottes errettet werden, alle, die aufgeschrieben sind im Buch des Lebens. Und viele von den im Erdenstaub Schlafenden werden erwachen, diese zum ewigen Leben und jene zur Schande, zum ewigen Abscheu. Aber die Verständigen werden glänzen wie der Glanz der Feste, und die, welche die vielen zur

Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne ewiglich und immerdar." Ja, noch genauer war die messianische Zeit Kap. 7, 13 geschildert: „Ich schaute, bis daß Stühle aufgestellt wurden und ein Betagter sich setzte, sein Gewand wie Schnee weiß und seines Hauptes Haar wie reine Wolle, sein Stuhl wie Feuerflammen und dessen Räder lodernd Feuer. Ein Feuerstrom floß und ging von ihm aus; tausendmal Tausende dienten ihm und myriadenmal Myriaden standen vor ihm; das Gericht setzte sich, und Bücher wurden geöffnet. Und wieder schaute ich in den nächtlichen Gesichten, und siehe, mit den Wolken des Himmels kam einer wie eines Menschen Sohn, und gelangte zu dem Betagten, und man brachte ihn vor denselben. Und ihm ward Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum gegeben, daß alle Völker und Nationen und Zungen ihm dienen." Diese Verheißungen, die Daniel in den Nachtgesichten geschaut oder die Engel ihm verkündeten, hatten einst den Chasidäern den Muth gegeben, den Kampf gegen Antiochus aufzunehmen, und waren als ein theueres Vermächtniß, als eine Anweisung auf ein noch ausstehendes Versprechen Jahve's, den Enkeln überkommen. Ebenso die Wahrhaftigkeit wie die Gerechtigkeit Jahve's erforderte nun, daß er sein Wort auslöse, wenn das Volk seinerseits seiner gesetzlichen Verbindlichkeit nachkam. Vergeltung war schon seit Hiob's Zeiten die Forderung des einzelnen wie des Volkes. Als Hillel einen Menschenschädel sah, den das Wasser schwemmte, rief er aus: „Weil du ersäuft hast, bis du ersäuft worden, und die dich ersäuft haben, werden zuletzt auch schwimmen" (Pirke Aboth, II, 6). Ganz so dachte er aber auch über die Vergeltung beim Jüngsten Gericht: „Wer sich das Gesetz erwirbt, erwirbt sich das Leben des künftigen Aeon" (Pirke Aboth, II, 7, 14; vgl. Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867—72], I, 260). Der ganze Gesetzeseifer der Pharisäer war daher ein Dienen um diesen Lohn, mit all der Unruhe, der Uebertreibung, dem Wetteifer und der sittlichen Unlauterkeit, die dem Lohndienst eigenthümlich ist. Beruhigt in ihrem Besitz und ohne sonderliches Verlangen nach Weltkatastrophen, die an Stelle eines ganz erträglichen Zustandes der Dinge ein unbekanntes Neues setzen sollten, standen die Sadducäer dieser Eschatologie gegenüber. Ihre Väter hatten jenen Verheißungen nicht getraut, und die Söhne trieben ihren Spott mit ihnen. Sie leugneten nicht nur die praktischen Consequenzen dieser Verheißungen, indem sie den übertriebenen pharisäischen Lebensforderungen das einfache Gesetz gegenüberstellten, sie leugneten auch die Hoffnung selbst, aus welcher der pharisäische Eifer entsprungen war. „Die Lehre der Sadducäer", sagt Josephus („Alterthümer", XVIII, 1, 4), „läßt die Seelen mit den Körpern sterben und erkennt keine andern Vorschriften an als die des Gesetzes." Um seiner selbst willen sollte das Gute gethan sein, nicht mit Rücksicht auf einen Lohn im messianischen Reich oder bei der Auferstehung der Todten; deshalb war der Spruch des Antigonus von Socho ihre Devise: „Seid nicht wie Diener, die um Lohn dienen, und nur die Furcht Gottes sei über euch" (Pirke Aboth, I, 3; vgl. Aboth Rabbi Nathan, Kap. 5, wo es von den Schülern des Antigonus heißt, sie hätten nicht so gesprochen, wenn sie geglaubt hätten, daß es noch eine Welt und eine Wiederbelebung der Todten gebe; vgl. Herzfeld, „Geschichte des Volkes Israel" [Nordhausen 1854—56], III, 382). Darum ergingen sie sich auch in dem Spott, die Pharisäer hätten selbst die Tradition, daß sie sich in dieser Welt quälten und in der andern doch nichts davon hätten (Graetz, a. a. O., III, 76). Ja, sie ersannen komische Beispiele der Verwickelungen, welche die Auferstehung der Todten (s. d.) mit sich führen müßte (Matth. 22, 23 fg.). Um so eifriger versenkten sich die Pharisäer in dieses Lieblingsdogma. Das kommende Gottesreich wurde ihnen zum Ziel des theokratischen Lebens überhaupt, und wie Daniel die Zukunft desselben durch Engel und Nachtgesichte erkundet hatte, so behaupteten auch sie, durch eigenen Verkehr mit Gott und seinen Heerscharen, jener Zukunft sicher zu sein (Josephus, „Alterthümer", X, 11, 7 fg.). „Vermöge ihres Umgangs mit Gott", sagt Josephus („Alterthümer", XVII, 2, 4), „glaubte man, sie seien mit dem Vorherwissen der Zukunft betraut"; sie rühmten sich der göttlichen Gunst wegen ihrer genauen Einhaltung des Gesetzes (οἷς χαίρειν τὸ θεῖον προσποιουμένων ὑπῆκτο τὸ γυναικωνῖτις) und stellten leichtgläubigen Thoren sogar Anweisungen auf demnächstige Wiedervergeltung im messianischen Reich aus (Josephus, „Alterthümer", XVII, 2, 4). Josephus selbst hat sich („Jüdischer Krieg", III, 8, 3; „Leben", Kap. 42) die Gabe zugeschrieben, „den geheimen Sinn der göttlichen Stimme in den Träumen zu erkennen und zu deuten" und Zukünftiges vorherzusehen, während der Umgang mit Engeln mehr das Privilegium solcher war, die durch strenge Askese sich würdig bereitet und ihr Inneres

ausgereinigt hatten (Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 8, 12). In diesem Sinne ohne Zweifel berichtet die Apostelgeschichte (Kap. 2, 3. 8; vgl. Josephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 3 fg.): „Die Sadducäer sagen, es gebe keine Auferstehung noch Engel, noch Geist, die Pharisäer aber bekennen beides." Beides gehörte zusammen, insofern die Auferstehung zum Gericht den Pharisäern, wie einst Daniel, gewährleistet war durch die Wahrsagergeister, die Engelserscheinungen und all die überschwenglichen Träume, in denen die Apokalypsen dieser Zeit Weltgericht und Auferstehung der Todten ausmalen. Die Sadducäer hinwiederum konnten sich dieser Schwarmgeisterei gegenüber um so mehr ablehnend verhalten, als der ältere Hebraismus von einer Auferstehung der Todten nichts wußte und der Glaube an einen permanenten Verkehr Gottes mit allen einzelnen Subjecten vom Standpunkt des jüd. Theismus aus mindestens von zweifelhafter Orthodoxie war. So standen sich jene heißblütige orientalische Mystik mit all den phantastischen Erwartungen, wie wir sie aus dem Buch Henoch und Esra kennen, und die Theologie des A. T. gegenüber, nach der das Los des Menschen auf dieser Welt sich erfüllt. „Wer weiß", so mochten die Sadducäer mit dem Prediger Salomo sprechen, „ob der Geist des Menschen nach oben, der Geist des Thieres nach unten steigt... Alles wohl erwogen, fürchte Gott und halte seine Gebote." Consequenterweise mußten dann aber die Sadducäer auch behaupten, daß die Erfüllung der prophetischen Verheißungen nicht weiter zu erwarten sei. Sie begründeten das mit der eigenthümlichen Wendung, daß die Freiheit des Menschen aufgehoben sein würde, wenn der Gang der Geschichte schon für die Zukunft feststände (Josephus, „Alterthümer", X, 11, 7).

So kam zwischen Pharisäern, Sadducäern und Essäern jene Frage nach der menschlichen Freiheit und ihrer Begrenzung durch Gottes Voraussicht zur Verhandlung, die Josephus („Alterthümer", XVIII, 1, 3, 4; XIII, 5, 9; „Jüdischer Krieg", II, 8, 14; vgl. über diese Stellen meinen Aufsatz in der „Protestantischen Kirchenzeitung", Jahrg. 1862, Nr. 44) freilich bis zum Unverständlichen ins Griechische färbt. Von Fatum und Schicksal (εἱμαρμένη, τὸ χρεών, ἡ τύχη), wie Josephus („Jüdischer Krieg", II, 8, 14) unterschiebt, kann auf jüd. Boden so wenig die Rede gewesen sein als von der Annahme einer Seelenwanderung, wofür er die Auferstehungslehre ausgibt. Am consequentesten haben die Essäer die menschliche Freiheit geleugnet und alles Geschehende auf Gottes Walten zurückgeführt. Aus der hellenischen Sprache des Josephus ins Hebräische zurückübersetzt, hat ihre Ansicht wol so gelautet, wie der genialste Schüler des Pharisäismus sie formulirte, daß Gott beides wirke, Wollen und Vollbringen, den einen bilde als Gefäß zur Ehre, den andern zur Unehre, und daß neben seiner Allmacht keine menschliche Willkür Raum habe. Die Pharisäer selbst freilich blieben auf halbem Wege stehen, indem sie einen Synergismus annahmen. „Die Sadducäer aber", sagt Josephus („Alterthümer", XIII, 5, 9), „bekämpfen die Lehre vom Verhängniß durchaus und behaupten, es gebe weder eins noch würde des Menschen Glück dadurch bestimmt, sondern alles beruhe auf uns selbst, sodaß wir ebenso wol die Ursache unsers eigenen Glücks seien als durch eigene Unentschlossenheit unser Unglück uns zuzögen." Von einem Verhängniß ist nun allerdings bei den Pharisäern und Essäern schwerlich die Rede gewesen. Es ist vielmehr lediglich die Frage der Prädestination, die innerhalb des jüd. Theismus einen Sinn hat. Ueber das Fatum haben die Rabbinen sicher nicht speculirt. Die menschliche Freiheit und ihre Begrenzung durch Gott war Vorwurf ihrer Betrachtungen, und der Römerbrief steht diesen Speculationen sicher näher als die stoischen Philosopheme, denen sie Josephus vergleicht.

Auch hier stellten sich die Sadducäer der mystischen Prädestinationslehre der neuen Schule gegenüber auf den Boden des A. T. Sie sprachen wol mit Jesus Sirach (Kap. 15, 14 fg.): „Gott hat von Anfang den Menschen geschaffen und ihn seiner Willkür überlassen. Willst du, so kannst du die Gebote halten und wohlgefällige Treue beweisen. Er hat dir Feuer und Wasser vorgelegt: wonach du willst, kannst du deine Hand ausstrecken. Der Mensch hat vor sich Leben und Tod, und was er will, wird ihm gegeben werden. Er hat niemand befohlen, gottlos zu sein, und niemand Erlaubniß gegeben, zu sündigen." Es war das ein Standpunkt, wie er praktischen Staatsmännern und dem klaren Verstand einer auf das Leben gerichteten Aristokratie wohl anstand, wiewol Pharisäer (Josephus, „Alterthümer", X, am Schluß) und Essäer (Hen. 98, 6; 100, 10; 104, 7) sich sehr dawider ereiferten. Namentlich Henoch hält donnernde Reden gegen die „Sünder", welche

eine Vorsehung, eine obere Welt der Engel und Geister, eine Auferstehung, eine Vergeltung nach dem Tode, ein letztes Gericht und ein messianisches Reich leugnen (Dillmann, „Das Buch Henoch" [Leipzig 1853], S. LIV). „O, daß meine Augen Wasserwolken wären, um über euch zu weinen", ruft Henoch über sie aus, „und meine Thränen wie eine Wasserwolke, daß ich Ruhe bekäme von dem Kummer meines Herzens!" Auch die Stimmung des Volkes war ganz allgemein ihnen abgeneigt (Josephus, „Alterthümer", XIII, 10, 6; XVIII, 1, 4; „Jüdischer Krieg", II, 8, 14). Freilich hatten sie das geschriebene Gesetz für sich und machten an das Volksleben geringere Ansprüche. Aber die Richtung der Zeit war gegen sie. Was die Makkabäer mit ihrem Blut vertheidigt hatten, von dem wollte der gemeine Mann nicht gesagt wissen, daß es unkanonisch sei. Er beugte sich lieber den zahllosen Vorschriften der Pharisäer, denn das Volk liebt eine Religion, die es ihm nicht zu leicht macht, wofern nur der in Aussicht gestellte Lohn so entsprechend ist, wie es hier der Fall war. Da nun die gerichtliche Praxis der Pharisäer eine milde war und ihr Verkehr mit dem Volk etwas von den einschmeichelnden Formen eines um die einzelnen Seelen besorgten Demagogenthums hatte, da sie selbst auf Schritt und Tritt den Complex aller Gesetzesvorschriften in jedem Moment darstellten und die Spuren harter Askese und vielfacher Enthaltung in trüben Mienen zur Schau trugen, so betrachtete der gemeine Mann den Pharisäer mit der Verehrung, die der Hindu dem „von Bußkraft leuchtenden" Brahmanen zollt, während die vornehmen, barschen und auf das gemein Gesetzliche dringende sadducäische Priesterschaft dem Volk verhaßt war (Josephus, „Alterthümer", XIII, 10, 9, 6; XVII, 2, 4; XVIII, 1, 3, 4; „Jüdischer Krieg", II, 8, 14). In der That hatte die Isolirung von dem Volksleben die Aristokratie nicht liebenswürdiger gemacht und der Talmud hat über die in unserer Periode herrschenden Sadducäerfamilien jenen siebenfachen Weheruf erhalten, dessen Berechtigung nach den Berichten des Josephus nicht zu bezweifeln ist. „Wehe mir", ruft ein Jerusalemit der letzten Tage, „um das Geschlecht des Boethos, wehe mir, ob ihres Spießes! Wehe mir, um das Geschlecht des Kantharos, wehe mir, ob ihrer Feder! Wehe mir, um das Geschlecht des Hannas, wehe mir, ob ihres Schlangengezisches! Wehe mir, um das Geschlecht des Ismael ben Phabi, wehe mir, ob ihrer Faust! Sie sind Hohepriester, ihre Söhne, ihre Eidame sind Tempelaufseher und ihre Knechte schlagen das Volk mit Stöcken." Einer solchen Aristokratie gegenüber konnte es der Demokratie nicht schwer werden, die Herzen des Volkes zu gewinnen. Ihre Losung war Hillel's schönes Wort: „Trenne dich nicht von der Gemeinde" (Pirke Aboth, II, 4; Josephus, „Alterthümer", XIII, 10, 6). „Dein Haus sei geöffnet gegen die Straße", sagte ein Schüler Hillel's in seinem Geist (Pirke Aboth, II, 11), „und die Armen seien die Kinder deines Hauses", und selbst der strenge Schammai ließ sich vernehmen: „Sprich wenig, thue viel und nimm alle Menschen auf mit freundlichen Geberden" (Pirke Aboth, I, 5, 15; II, 7). Dazu kam denn freilich, daß die Pharisäer den Nationalhaß und das religiöse Vorurtheil gegen die röm. Oberherrschaft theilten und förderten und den volksverhaßten Herodäern als geschworene Feinde gegenüberstanden, während die Sadducäer, dem jeweiligen Regiment devot ergeben, sich untereinander in Familienzwistigkeiten bekämpften, die dem gemeinen Mann unverständlich und darum verwerflich waren (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 4; XIII, 10, 6; „Jüdischer Krieg", II, 8, 14). Allerdings fehlte es auch an Widerspruch gegen die forcirte Frömmigkeit der Pharisäer nicht, wie ja nicht selten das Volk das verspottet, was es zugleich officiell verehrt (Matth. 6, 2. 5. 16; 9, 11. 14; 12, 2; 23, 5. 15. 23; Luk. 5, 30; 6, 2. 7; 11, 39; 18, 12; Joh. 9, 16; Pirke Aboth, I, 16; Josephus, „Alterthümer", XVII, 2, 4; XVIII, 1, 3). Den Frömmsten legte man lächerliche Uebernamen bei und theilte sie in Klassen, nach der Art ihrer Uebertreibungen, in „Schleppfüße", die so erschöpft sind von Fasten, daß sie nicht gehen können wie andere Leute, in „Blutrünstige", die sich die Stirn anrennen, weil sie stets mit niedergeschlagenen Augen einhergehen, in „Mörser-Pharisäer", die zusammengeklappt wie der Griff eines Mörsers einherwandeln, in „Buckelige", die den Kopf hängen, in „Allesmacher", die stets auf der Lauer sind, wie sie ein Gesetz erfüllen können, in „Gefärbte", denen man von weitem die fromme Manier ansieht (Mischna, Berachoth, IX, Ende; Sota, V, 7; im babylonischen Talmud Sota, XXII, 6; vgl. Epiphanius, Adv. haer., XI, 1). Aber trotz diesem scharfen Auge für die Auswüchse der Richtung war im Grunde das Volk selbst pharisäisch gesinnt und trug seine Lehrer auf den Händen.

So läßt sich denn die gegenseitige Stellung der beiden Parteien folgendermaßen zusammenfassen. Der Gegensatz zwischen beiden ist wesentlich der eines herrschenden Priester- und Richterkreises, gegenüber einer fromm aufgeregten und aufregenden demokratischen Partei. Je mehr die Pharisäer sich in Uebertreibungen der religiösen Vorschriften, in bizarren Verzerrungen des mosaischen Wesens gefielen, je mehr ihrer die Sabbatsgesetze ins Lächerliche utrirten, die Reinigkeitsangst zur Caricatur weiter bildeten, je überschwenglicher sie sich auf göttliche Eingebungen und unmittelbaren Verkehr mit höhern Geistern beriefen, je heißblütigere Erwartungen sie von dem eintretenden messianischen Reich hegten, zu dem David und die Propheten wiederkehren sollten, in je wahnsinnigerer Politik sie sich dem idum. Haus und der röm. Uebermacht zugleich entgegensetzten, am Volk hetzten, schoben, vorwärts drängten — um so kühler, hochmüthiger, vornehmer schloß sich der besitzende Stand, schloß sich die Aristokratie von allen diesen Bewegungen ab, um so zäher leistete sie allen diesen Neuerungen Widerstand, um so entschiedener zog sie sich auf das geschriebene Gesetz zurück, das von all den apokalyptischen Phantastereien nichts wisse und weder Engel noch Auferstehung lehre.

Der Verlauf dieses Kampfes zwischen Pharisäern und Sadducäern war endlich kein anderer als bei allen andern Nationen. Noch nirgends im Kampf zwischen Demokratie und Aristokratie hat zuletzt die Aristokratie das Schlachtfeld behauptet. So sehen wir auch im Verlauf der neutest. Zeit die Volkspartei immer weiter vordringen. Die Pharisäer herrschen im Volk, sie leiten das Synedrium, in den Kreis der Herodäischen Familie selbst reicht ihr Einfluß, und schließlich erleben sie den Triumph, daß alle thatenlustigen jüngern Glieder der Aristokratie zu ihnen übergehen (Josephus, „Leben", Kap. 2, 38 u. a.). Während sie zu Herodes' Zeit noch beiläufig 6000 Mitglieder zählten (Josephus, „Alterthümer", XVII, 2, 4), konnte man zu Ausgang der jüd. Geschichte schließlich alle Schriftgelehrten unter sie rechnen. „Die Pharisäer", so berichtet der Schriftsteller (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 1, 3, 4), der die letzten Kämpfe des jüd. Staatslebens mit durchgekämpft hat, „besitzen im Volk einen solchen Einfluß, daß sämmtliche gottesdienstlichen Verrichtungen, Opfer und Gebete nur mit ihrem Gutdünken dargebracht werden; ein so rühmliches Zeugniß geben ihnen die Gemeinden, weil man überzeugt war, daß sie in Wort und That nur das Edelste suchten. Die Sadducäer sind nur wenige Männer; diese gehören freilich zu den vornehmsten Ständen, sie richten aber nichts Bedeutendes aus. Wenn sie einmal gezwungen und den Umständen zu Liebe ein Amt annehmen, so schließen sie sich an die Pharisäer an, indem das Volk sie sonst nicht dulden würde." So waren die Männer des Amts den Führern der Partei zum Opfer gefallen. Die Beredsamkeit der Synagoge hatte den Sieg davongetragen über den Glanz des Tempels. Zu Josephus' Zeiten, d. h. in den letzten Jahren des Staats, hatten die Sadducäer zwar noch hohe und höchste Aemter inne, aber ihr Einfluß war durch die Volkspartei gebrochen, sodaß sie sich selbst von den öffentlichen Geschäften zurückziehen. Als vollends mit dem Untergang des Tempels dem Staat und damit ihren Prärogativen ein Ende gemacht war, verschwinden sie vom Schauplatz, während das Schriftthum der Gelehrten jetzt erst rechten und ausschließlichen Werth gewann. So kommt es, daß die spätere Tradition ihrer nur in feindlichem Sinne gedenkt. Ihre Feinde waren es, die sie gestaltet. Zäheres Leben bewies die pharisäische Partei. Ihr sittlicher Verfall machte zwar reißende Fortschritte. Schon in den Zeiten Christi finden wir bei ihr alle jene Auswüchse, die einer politisirenden Frömmigkeit anzukleben pflegen. Trotzdem ist über die Identität kein Zweifel. Noch thun sie sich alles darauf zugute, die Peruschim zu sein, die sich von den Unreinen zu allen Zeiten gesondert und Abraham zum Vater haben (Matth. 3, 7). Sie sind auf der Seite des Volkes gegen die Römer und erklären die Steuer für einen Misbrauch (Matth. 22), ganz im Sinn ihrer Vorfahren, die einst dem Herodes die Huldigung verweigert hatten. Aber gelegentlich warnen sie auch Jesus vor Herodes, dessen Familie sie sich noch immer nicht versöhnt haben (Luk. 13, 31). An der Spitze des Volkes theilen sie und schüren sie dessen Aberglauben und Wundersucht, bald Zeichen verlangend, bald dämonische Einflüsse argwöhnend. Es ist ganz dieselbe Partei, die einst Pheroras, den Bruder Herodes' I., als Messias begrüßt und durch seine Wunderkraft dem Eunuchen Bagoas Wiederherstellung von seinem Gebrechen verhieß. Sie sind blinde Blindenleiter, die selbst voll Fanatismus und Aberglauben stecken und doch beides bei den andern ausbeuten.

Dazu hatte die Concurrenz innerhalb der Partei, vermöge deren jeder den andern noch ausstechen wollte, in Betreff der Reinigkeit schon von Anfang an zu Uebertreibungen geführt, in der Zeit Christi vollends war dies Bestreben zur Caricatur geworden. Jesus konnte ihnen vorwerfen, daß sie die Zehntpflicht auf Kümmel und Minze ausdehnten und den Aeltern den letzten Bissen wegnähmen, um ihn in den Tempel zu tragen, des ewigen Händewaschens und der Waschungen von Krügen, Bechern und Schüsseln nicht zu gedenken (Mark. 7, 8).

Aber nicht blos legen sie sich selbst diese Quälereien auf, sie ziehen auch als Zionswächter im ganzen Land umher. Auf Schritt und Tritt begegnet ihnen Jesus, und bald finden sie es anstößig, daß seine Schüler die Hände nicht waschen, oder daß sie am Sabbat Aehren raufen, oder daß er selbst mit Unreinen verkehrt und Heilungen am Sabbat vornimmt. Sie streifen zu Land und Wasser umher, um Proselyten zu machen, und haben ganz Judäa mit ihren Netzen überzogen. Es ist überall ersichtlich, daß es ihnen nicht mehr um ihre gesetzliche Rechtfertigung, sondern um Reorganisation des ganzen Staatswesens zu thun ist.

In dem gleichen Maß aber, in dem sie mehr eine politische Macht werden, werden sie mehr und mehr unerträglich. Die Lasten, die sie dem Volk zumuthen, sind kaum zu tragen, und sie stehen im Verdacht, sich ihnen selbst zu entziehen (Matth. 23, 4). Mit argwöhnischem Auge sieht man sie an den Ecken ihre Lieblingsgebete sprechen, sieht man sie vorn sitzen in der Synagoge und obenan bei den Gelagen. Selbst die großen Quasten und breiten Denkzettel entgehen nicht der Kritik.

Es geht die Sage, daß sie den Aberglauben der Weiber benutzen, um sich Geld und Gut zu schaffen. Kurz, sie werden in den Evangelien stets geschildert als eine demoralisirte Partei. Dennoch haben sie noch vierzig Jahre nachher das Heft in der Hand und spielen beim Aufstand gegen die Römer die erste Rolle. Dann aber werden sie selbst von den Zeloten überflügelt, und es hat den Anschein, als ob sie in dem Brand zu Grunde gehen sollten, den sie selbst so lange geschürt. Indeß noch einmal gehen sie geläutert aus diesen Flammen hervor, und als nach dem so unglücklichen Ausgang des Krieges dem Judenthum die Gefahr nahe trat, zu verdumpfen oder in Sekten auseinanderzugehen, da besann sich der Pharisäismus wieder auf seine reinere Bestimmung, und es gelang in der That der äußerlich zersplitterten Nation, im Talmud ein gemeinsames Band zu schaffen. Einzelne Trümmer der Partei waren aber vorher schon in die christl. Gemeinde herübergetrieben worden und hatten dort schnell an Macht gewonnen. Ihr Messiasglaube und die Erwartung des demnächst eintretenden Gottesreichs hatte für sie den Uebergang vermittelt und sie die bittere Kritik Christi vergessen lassen. Daß sie dort dem Paulinismus gegenüber ein sollicitirendes Element der Entwickelung wurden, ist bekannt genug und erweist die zähe Energie ihrer Partei, der auf dem heimischen Boden stets neue Kräfte zuwuchsen und die erst zu überwinden war, als der Schwerpunkt des Christenthums sich nach griech. Gebieten hinüberzog.

Bezüglich der Literatur kommen vor allem die Schriften der jüd. Gelehrten in Betracht, welche die Streitfragen zwischen Pharisäern und Sadducäern nach den talmudischen Quellen darstellen. In erster Reihe vgl. die beiden oben angeführten Werke von Geiger, demnächst Jost, „Geschichte des Judenthums" (Leipzig 1857—59); Graetz, a. a. O., Bd. 4; Salvador, „Geschichte der Römerherrschaft in Judäa und der Zerstörung Jerusalems", deutsch von Eichler (Bremen 1847), Bd. 2; Herzfeld, a. a. O. Von christl. Theologen: Holtzmann, „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur" (Leipzig 1867), S. 132 fg. Hausrath.

Phaselis, griechisch Phasēlis, eine sehr ansehnliche, von den Doriern gegründete griech. Stadt mit eigenthümlicher Verfassung, an der Grenze zwischen Lycien und Pamphylien (Livius, XXXVIII, 23), von den meisten jedoch zu Lycien gerechnet, 1 Makk. 15, 23 in dem Schreiben, welches die Gesandten den Juden an mehrere Könige, viele Länder, Inseln und Städte von Rom brachten, worin der Abschluß des Bündnisses zwischen Rom und den Juden gemeldet wurde, mit aufgeführt, was auf ihre damalige Bedeutung schließen läßt. Sie war an der Meeresküste, auf einer hervorragenden Landspitze, an einem Ausläufer des Taurusgebirges, mit drei Seehäfen, für die Schiffahrt äußerst günstig gelegen, wie sie denn auch auf ihren Münzen das Bild eines Schiffs zeigt. Der

Landweg ist an der Küste so eng, daß die Soldaten Alexander's des Großen, der sein Heer hier vorbeiführte, bis an den Gürtel im Wasser waten mußten (Strabo, XIV, 4, 9). Ihre Verbindung mit den cilic. Seeräubern verwickelte sie in den röm. Seeräuberkrieg, infolge dessen sie von Paulus Servilius als ein Schlupfwinkel der Seeräuber eingenommen und zerstört wurde (im J. 80 n. Chr.; vgl. Cicero, In Verrem, II, 4, 10). Obwol später wieder aufgebaut, erholte sie sich doch niemals wieder, und Lucanus (Pharsalia, VIII, 251) bezeichnet sie als das „kleine" Phaselis. Später kommt sie noch unter dem Namen Portus Januensis vor, wurde aber in den Türkenkriegen abermals verwüstet. An der Stelle, wo sie gestanden, wurde dann ein Ort Namens Alaia erbaut, jetzt nur noch eine Ruinenstelle. Vgl. auch Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" [Nürnberg 1792—1825], VI, II, 131 fg. Schenkel.

Pheresiter, s. Peresiter.

Phibeseth, s. Bubastos.

Phikol, oberster Anführer des Philisterkönigs Abimelech (s. d.), der, zugleich Rathgeber und Vertrauter des Königs, als die erste Person neben ihm erscheint (1 Mos. 21, 22; 26, 26). Schenkel.

Philadelphia (Φιλαδελφεία) wird zweimal im N. T. erwähnt (Offb. 1, 11; 3, 7—13). In dieser Stadt ist eine der sieben Gemeinden, an welche der Verfasser der Offenbarung Johannis die einleitenden Sendbriefe gerichtet sein läßt. Die Gemeinde war klein (Offb. 3, 8), wird aber gerühmt wegen ihrer Treue im Bekenntniß gegenüber jüd. Verlockungen zum Abfall (Offb. 3, 9). Die geographische Lage der Offb. 1, 11 genannten sieben Städte nöthigt, Philadelphia in Lydien in Kleinasien zu erkennen. Diese Stadt lag am Flüßchen Cogamus, am Fuß des Tmolus, 28 Millien, d. i. ungefähr 13 Stunden, südöstlich von Sardes. Sie erhielt den Namen von ihrem Erbauer, dem König Attalus Philadelphus von Pergamus. Noch heute sind ansehnliche Trümmer derselben in der türk. Stadt Ala-Schar vorhanden. Von der ältern dortigen Christengemeinde besitzen wir außer den Stellen der Offenbarung Johannis kaum eine sichere Nachricht. Eusebius hat („Kirchengeschichte", V, 17) aus einer ältern Schrift den Namen einer christl. Prophetin Ammia zu Philadelphia bewahrt; nach den apostolischen Constitutionen (VII, 46) wäre der erste Bischof, Demetrius geheißen, von Petrus eingesetzt worden.

Manche Ausleger (vgl. Düsterdieck zu Offb. 3, 7) hatten als Empfänger des Offb. 3, 7—13 mitgetheilten Schreibens einen Bischof Quadratus zu Philadelphia angeführt. Dafür liegt kein Zeugniß vor. Die Angabe mag, wie Düsterdieck a. a. O. bemerkt, daraus entstanden sein, daß bei Eusebius („Kirchengeschichte", V, 17) neben der philadelphischen Prophetin Ammia ein Prophet Quadratus, aber ohne Angabe seiner Heimat, genannt wird. Doch hat die Gemeinde noch im 2. Jahrh. geblüht; in der, sieben Briefe enthaltenden, Recension der Ignatiusbriefe wird sie durch ein Schreiben ausgezeichnet; Volkmar („Commentar zur Offenbarung Johannes" [Zürich 1862], S. 66) vermuthet, weil sie eine Schicksalsgenossin der um das J. 166 durch eine Verfolgung heimgesuchten Gemeinde Smyrna gewesen sei. Manchot.

Philemon, ein Mitglied der Christengemeinde zu Kolossä (s. d.), wahrscheinlich auch Vorsteher derselben, da Paulus ihn (Phil. V. 1) als „Mitarbeiter" bezeichnet und da eine Hausgemeinde in seiner Wohnung sich zu versammeln pflegte (Phil. V. 2). Auch stand er unter den Christen seiner Zeit in großem Ansehen, und der Ruf seines Eifers für die Förderung der Sache des Christenthums war bis nach Cäsarea in das Gefängniß des Apostels gedrungen (Phil. V. 4 fg.). Die Annahme Wieseler's (De epistola Laodicena [Göttingen 1844], und „Chronologie des apostolischen Zeitalters bis zum Tode der Apostel Paulus und Petrus" [Göttingen 1848], S. 450 fg.), daß Philemon in Laodicea gewohnt habe, beruht auf der grundlosen Voraussetzung, daß der Brief an Philemon eins sei mit dem verloren gegangenen Laodicenerbrief (Kol. 4, 16). Paulus hatte den Philemon bekehrt, und betrachtete ihn deshalb nicht nur als seinen Schüler, sondern auch als seinen Schuldner (Phil. V. 19). Das Vertrauen, das er bei der Zurücksendung seines entlaufenen Sklaven Onesimus (s. d.) in seine Milde und Großmuth setzt, flößt eine hohe Meinung von seiner humanen Gesinnung ein, welche der Einfluß des Christenthums unstreitig noch veredelt hatte. In zwar zarter, aber doch bestimmter Weise deutet Paulus in seinem Sendschreiben (Phil. V. 16, 21) an, daß Philemon den zurückgekehrten reuigen Sklaven, trotz seiner Verfehlung, nachdem derselbe Christ geworden, nicht mehr als Sklaven, sondern als „ge-

liebten Bruder" (Phil. V. 16) behandeln, ja, daß er ihm seine Freiheit schenken möge (Phil. V. 21). Der Charakter des Philemon, wie das apostolische Sendschreiben ihn zeichnet, läßt vermuthen, daß er den Wink des Apostels mit Freuden befolgt habe. Wenn man (nach einer Angabe des Theodoret zu der Stelle) im 5. Jahrh. n. Chr. noch die Wohnung des Philemon in Kolossä aufzeigte, so ist dieser Ueberlieferung ebenso wenig Glauben zu schenken als der Nachricht, daß er Bischof von Kolossä oder Gaza gewesen sei und unter Nero den Märtyrertod erlitten habe (Const. Apost., VII, 46; vgl. Witsius, Miscellanea sacra [Leyden 1736], I, 193 fg.). Ob (wie einige annehmen) die Phil. V. 2 genannte Appia die Gattin und der dort erwähnte Archippus der Sohn des Philemon gewesen, läßt sich nicht ermitteln; zum Familienkreis desselben gehörten aller Wahrscheinlichkeit nach die beiden Personen. Schenkel.

Philemon (Brief an den). Die Veranlassung zu diesem kleinen Sendschreiben gab dem Apostel Paulus die in seiner Gefangenschaft zu Cäsarea gemachte Bekanntschaft des seinem Herrn Philemon (s. d.) entlaufenen kolossischen Sklaven Onesimus (s. d.), der von dort, nach seiner Bekehrung zum Christenthum, seinem Herrn nach Kolossä zurückgesandt wurde. Das Sendschreiben ist schon insofern von den übrigen Paulinischen Sendschreiben wesentlich verschieden, als es nicht an eine Gemeinde, sondern an eine Person gerichtet ist und nicht einen allgemeinen Lehr- und Ermahnungszweck hat, sondern einer persönlichen Angelegenheit seine Entstehung verdankt. Deshalb finden sich in demselben weder dogmatische Erörterungen noch sittliche Anweisungen vor, es bezieht sich lediglich auf das Verhältniß des Onesimus zu seinem Herrn. In der äußern Anlage hat es allerdings mit den übrigen Sendschreiben des Apostels eine gewisse Aehnlichkeit. Es beginnt mit Eingang und Segenswunsch, wobei Timotheus als Absender mit genannt ist, und, obwol sein Inhalt ausschließlich an den Philemon gerichtet ist, erstreckt sich der Segenswunsch doch auch auf dessen übrige Familienglieder und die in der Wohnung des Philemon regelmäßig sich versammelnde Hausgemeinde (V. 2 fg.). Die Schlußgrüße dagegen, von Personen aus der Umgebung des Apostels, gelten ausschließlich dem Philemon. Nach dem Eingang und Segenswunsch folgt, gleichfalls nach Analogie der übrigen Paulinischen Briefe, eine Danksagung gegen Gott für die im Christenthum geförderte Gesinnung des Adressaten, insbesondere für die reichen Liebesbeweise, mit welchen derselbe bis dahin die Christen in Kolossä erquickt hatte (V. 4 fg.). Mit bemerkenswerther Feinheit knüpft der Apostel die Empfehlung seines Schützlings, des Onesimus, an das Lob an, welches er der liebevollen Gesinnung seines Herrn gespendet hat (V. 8 fg.). Je bedenklicher es erscheinen konnte, einen Sklaven, der sich nicht nur einer gröblichen Pflichtverletzung, sondern offenkundiger Untreue gegen seinen Herrn schuldig gemacht hatte, diesem zu einer gnädigen, ja bevorzugten Aufnahme zu empfehlen, um so mehr mußte sich Paulus veranlaßt fühlen, neben der Berufung an die christl. Gesinnung des Philemon, auch noch das Gewicht seiner persönlichen Autorität zu Hülfe zu nehmen, was er damit thut, daß er sein höheres Alter der Jugend des Philemon und seine gedrückte Lage in der Gefangenschaft dessen verhältnißmäßig günstigen Lebensverhältnissen gegenüber zur Geltung bringt. Die zärtliche Fürsorge für den Schutzempfohlenen, welche sich in dem Brief durchweg ausspricht, ist wahrhaft rührend. Paulus nennt den Onesimus „sein Herz" (V. 12), hebt hervor, wie ungern er sich von ihm trenne (V. 13), bezeichnet ihn als „seinen Bruder" und wünscht ihn, den Sklaven, wie einen Bruder von Philemon aufgenommen und behandelt (V. 16 fg.), ja, er möchte ihn so aufgenommen wissen wie sich selbst, und er weiß, was ihm Philemon, als ein von ihm Bekehrter, schuldig ist, mit welcher Freude er ihn in seine Arme drücken würde. Das Sendschreiben schließt mit der Bitte um Bereithaltung einer Herberge in Kolossä für ihn nach seiner damals in nächster Zeit erwarteten Befreiung und mit Grüßen (V. 22 fg.).

Ohne Zweifel ist das Sendschreiben aus der Gefangenschaft des Apostels in Cäsarea (Apg. 24, 23 fg.) nach Kolossä geschrieben (das Nähere hierüber s. Epheser- und Kolosserbrief). Die Umgebung des Apostels erscheint denn auch, mit Ausnahme des Kol. 4, 11 genannten Jesus Justus, als dieselbe wie bei der Abfassung des Kolosserbriefs (vgl. Phil. V. 1 und 23 mit Kol. 1, 1; 4, 10. 12. 14). Ueberbringer war Tychikus, der in Begleitung des Onesimus die briefliche Empfehlung des Apostels bei Philemon noch persönlich unterstützen sollte (Kol. 4, 7; Eph. 6, 21). Die Annahme Wieseler's (nach einigen Aeltern), daß das Sendschreiben an die Laodicener gerichtet sei, weil angeblich Archippus (V. 2;

vgl. Kol. 4, 17) in Laodicea gewohnt habe, ist ohne Halt. Archippus wohnte, der angeführten Stelle zufolge, augenscheinlich in Kolossä, wie schon Theodoret richtig erkannte, und das Sendschreiben kann schon deshalb nicht eins sein mit dem an die Gemeinde zu Laodicea gerichteten, weil es an keine Gemeinde, sondern an die Person des Philemon geschrieben ist und lediglich mit diesem in einer ihn allein betreffenden Privatangelegenheit verhandelt.

Die Bekehrung des Onesimus scheint für den Apostel die erste Veranlassung gewesen zu sein, um die Frage nach der Stellung des Christenthums zur Sklaverei überhaupt näher ins Auge zu fassen (vgl. auch Kol. 3, 22 fg.; Eph. 6, 5 fg.). Im Sendschreiben an den Philemon drückt sich Paulus über diesen principiell so wichtigen Gegenstand am offensten aus. Er ist zwar nicht der Meinung, daß der Eintritt in die christl. Gemeinschaft das Verhältniß des Sklaven zum Herrn rechtlich löse; aber, wenn der christl. Sklave moralisch ein „geliebter Bruder" des christl. Herrn wird, und zwar nicht nur „im Herrn", sondern auch „im Fleisch" (V. 16), d. h. nach der natürlich-menschlichen Seite, dann läßt sich das bestehende Rechtsverhältniß, wonach dem Sklaven kein sittlicher Werth und keine persönliche Ehre zukam, schlechterdings nicht mehr aufrecht erhalten, und die Andeutung, daß Philemon noch mehr thun werde, als wozu der Apostel rathe, d. h. zu der Freilassung des Onesimus, ist eine nothwendige Consequenz des Paulinischen freien und weitherzigen Standpunktes.

Die Echtheit des Sendschreibens ist zwar von Baur („Paulus, der Apostel Jesu Christi" [1. Ausg., Stuttgart 1845], S. 475 fg.) bezweifelt worden, allein nicht aus gewichtigen äußern oder innern Gründen, sondern lediglich, weil dasselbe von den drei übrigen, dem Paulus zugeschriebenen Gefangenschaftsbriefen seiner Entstehung nach sich nicht trennen läßt; denn, daß es in seiner gefälligen Form freundlich ansprechend, vom edelsten christl. Sinn eingegeben erscheine und bisher von keinem Hauch des Verdachts angeweht worden sei, wird von Baur nicht bestritten. Die Argumentation aus der Gleichartigkeit des Ursprungs mit den Gefangenschaftsbriefen gegen den Brief an den Philemon kommt vielmehr jenen zugute; denn für die Annahme einer Fälschung des mit den kirchl. Parteikämpfen außer aller Berührung stehenden Sendschreibens läßt sich kein einigermaßen triftiger Grund angeben. Nach Baur (a. a. O., S. 478) soll dasselbe den Embryo einer „christl. Dichtung" in sich schließen, in welcher die Idee enthalten sei, daß „die durch das Christenthum miteinander Verbundenen in einer wahren Wesensgemeinschaft miteinander stehen". Allein diese abstracte Tendenz ist in das aus einem ganz realen Bedürfniß hervorgegangene Sendschreiben lediglich hineingetragen; dasselbe erklärt sich vollständig und leicht aus den concreten Verhältnissen, aus der liebevollen Fürsorge des Apostels für einen bekehrten Sklaven, der seine Zuflucht bei ihm genommen, und den er mit seinem, wegen seiner Pflichtvergessenheit auf ihn erzürnten Herrn zu versöhnen sucht. Die nähern Umstände, wie der Sklave mit dem Apostel im Gefängniß zu Cäsarea bekannt geworden — Baur sieht darin ein ganz eigenes Zusammentreffen zufälliger Umstände, wie sie sich höchst selten ereignen — kennen wir allerdings nicht; die Thatsache jedoch, daß Onesimus einen Christen zum Herrn hatte, läßt es schon an sich als leicht möglich erscheinen, daß er auf seiner Flucht von Kolossä nach Cäsarea sich dort an Mitglieder der Christengemeinde wandte, und von diesen, auf sein Unrecht hingewiesen, mit dem Apostel bekannt gemacht wurde, welcher ihn sodann bekehrte und in dem Sendschreiben, das er an seinen Herrn richtete, uns ein unvergängliches Denkmal seines edeln Herzens, eine wahre Perle, hinterließ.

Schenkel.

Philetus, s. Hymenäus und Pastoralbriefe.

Philippi, eine Stadt in Macedonien, unweit von der thraz. Grenze, berühmt durch ihre Schicksale, besonders merkwürdig als die erste Pflanzstätte des Christenthums in Europa. Ursprünglich war sie von den Thasiern, wegen der nahe gelegenen reichen Goldminen, gegründet und hatte infolge ihres Quellenreichthums den Namen Quellenstadt (Κρηνίδες) erhalten. Ihre günstige Lage bewog den ältern Philipp von Macedonien, sie zu erweitern und zu befestigen. Ihm verdankt sie Blüte und Namen. Sie bildete von jetzt an eine macedon. Schutzwehr gegen Norden und Süden, gegen die thraz. Völkerschaften und die Griechen. Hierzu war sie durch ihre hohe Lage und ihre schwer einnehmbaren Umgebungen sehr geeignet. Nach Westen hin war sie durch Moräste gedeckt, im Norden und Osten durch die Gebirgszüge des goldreichen Pangäos geschützt, nach Süden dehnten

sich Sümpfe bis gegen das Meer hin (Appianus, De bellis civil., IV, 105 fg.; Strabo, VII, 34, 4). Schiffahrt fehlte; denn der Strymon floß mehr als eine Tagereise entfernt im Westen, und nur ein kleines Flüßchen, der Ganges oder Gangites (Appianus, De bellis civil., IV, 106), in der Nähe vorbei. In die Umgebung von Philippi hat unter anderm die Sage den Raub der Persephone versetzt.

Historische Berühmtheit erhielt die Stadt erst, als im Spätherbst des J. 42 v. Chr. in ihrer Nähe die beiden Entscheidungsschlachten zwischen den letzten Anhängern der Republik und dem zweiten Triumvirat geschlagen wurden. Auf den umliegenden Anhöhen hatten die republikanischen Feldherren Cassius und Brutus Stellung genommen. Von der sumpfigen Ebene her, wo ein Angriff am wenigsten erwartet wurde, erfolgte durch Antonius der erste Stoß. Hier gaben sich Cassius und zwanzig Tage später auch Brutus selbst den Tod, an ihrem eigenen Stern und dem des alten Rom verzweifelnd. Schon früher war Philippi durch seine Goldgruben und die Nähe des Meeres ein nicht unwichtiger Stapelplatz für den Handel gewesen. Auch war die Niederlage der Republikaner für die weitere Entwickelung der Stadt günstig. Wol in Erinnerung an den entscheidenden Sieg der monarchischen Partei legte der Kaiser Augustus eine röm. Colonie in Philippi (Philippi colonia, Plinius, IV, 18) an, wohin er mit kluger Berechnung ehemalige Anhänger des Antonius, die er aus Italien zu entfernen wünschte, verpflanzte (Dio Cassius, LI, 4; vgl. auch Hölemann, Commentarius in epistolam divi Pauli ad Philippenses [Leipzig 1839], S. XVII, Anm. 7). Sie erhielten, wie in solchen Fällen gewöhnlich, das ital. Bürgerrecht. Auffallenderweise ist Philippi Apg. 16, 12 mit dem Prädicat „erste Stadt des betreffenden Theils von Macedonien" (πρώτη τῆς μερίδος τῆς Μακεδονίας πόλις) ausgezeichnet, obwol in dem betreffenden Bezirk der von Aemilius Paulus im J. 167 v. Chr. in vier Theile eingetheilten Provinz Macedonien nicht Philippi, sondern Amphipolis zur Hauptstadt erhoben worden war (Livius, XLV, 29 fg.). Die gewöhnlichen Auskunftsmittel, daß Philippi als die erste Stadt des betreffenden Bezirks Macedoniens betrachtet worden sei, weil es eine bevorrechtete Stadt gewesen oder weil es den Ehrennamen als „gute Stadt" besessen (vgl. Münzen, auf denen griech. Städte das Prädicat πρώτη hatten, bei Rettig, Quaestiones Philippenses [Gießen 1831], S. 5 fg.), oder weil es die erste Stadt jenes Theils von Macedonien gewesen, welche Paulus auf seiner Reise berührte, reichen nicht aus, da die röm. Coloniestädte in der Regel das jus italicum besaßen, da das Ehrenprädicat πρώτη nur von kleinasiat. Städten nachweislich ist, und da der zufällige Umstand, daß Philippi die erste von Paulus besuchte Stadt Macedoniens war, keineswegs jenes auszeichnende Prädicat für dieselbe rechtfertigt. Der Vorschlag (vgl. Meyer zu Apg. 16, 12), mit πόλις κολωνία zu verbinden, wonach an der betreffenden Stelle Philippi als „erste Coloniestadt" jenes Bezirks von Macedonien bezeichnet wäre, scheitert an der mangelnden Beziehung auf anderweitige Coloniestädte, auch ist die Verbindung von πόλις mit κολωνία (das sich unverkennbar als selbständiger Appositionsbegriff anschließt) sprachlich nicht wohl zu rechtfertigen. Daher ist die Bezeichnung am wahrscheinlichsten aus der subjectiven Auffassung des Berichterstatters herzuleiten, welcher der Stadt Philippi eine höhere politische Stellung und Bedeutung beilegte, als sie in Wirklichkeit einnahm. Die Stadt Philippi hatte auf dem Standpunkt eines apostolischen Christen mit Recht eine große Wichtigkeit. Der Apostel Paulus war auf seiner zweiten Missionsreise von Troas nach Macedonien übergesetzt (Apg. 16, 9 fg.), infolge eines Traumgesichtes, das ihn nach dem neuen europäischen Missionsfeld gerufen. In Philippi, wo sich eine kleine jüd. Ansiedelung befand (mit einer Betstätte, προσευχή, Apg. 16, 13), machte er in Begleitung von Silas zuerst einen Aufenthalt; eine am Sabbat gehaltene Ansprache brachte bei den jüd. Frauen einen großen Eindruck hervor, und eine Purpurhändlerin, Namens Lydia, bekehrte sich sofort mit ihrer Familie und gewährte dem Apostel Gastfreundschaft, der sich bildenden kleinen Christengemeinde einen Stützpunkt. Die Heilung einer hellseherischen Sklavin, welche durch Wahrsagerei ihrem Herrn Erwerb verschafft hatte, durch Paulus führte zu seiner Verhaftung und gerichtlichen Verurtheilung; die Berufung auf sein und des Silas röm. Bürgerrecht bewirkten zwar seine baldige Befreiung, aber in der Stadt konnte er einstweilen nicht länger bleiben (vgl. Apg. 16, 16—40, wo die Erzählung sagenhaft ausgeschmückt ist, mit 1 Theff. 1, 2). Doch blühte nach der Verfolgung die Gemeinde in Philippi nur noch erfreulicher empor. Auf seiner dritten großen Missionsreise nahm der Apostel einen längern Aufenthalt in dieser Stadt (Apg.

20, 1—6), und damals knüpften sich wol zwischen ihm und den Gemeindegliedern die innigen Bande, welche ihm die zärtliche Liebe und Fürsorge dieser Gemeinde bis an sein Lebensende sicherten und ihm erlaubten, ohne Beschämung von derselben Unterstützungen anzunehmen (2 Kor. 11, 9; Phil. 4, 10 fg.). Die letztere Thatsache ist zwar von Baur („Paulus, der Apostel Jesu Christi" [1. Ausg., Stuttgart 1845], S. 461 fg., und „Paulus" [2. Aufl., Leipzig 1866—67], II, 83 fg.) in Zweifel gezogen worden, weil Paulus, nach 1 Kor. 9, 15 fg., den Grundsatz unentgeltlicher Verkündigung des Evangeliums befolgt habe. Dieser Grundsatz ist jedoch vom Apostel niemals so allgemein und ausschließlich ausgesprochen worden, daß er nicht in der Noth oder Gefangenschaft Geldgeschenke hätte annehmen können. Mit der Zeit hatten sich dem ursprünglich jüd. Stamm der Gemeinde insbesondere Heiden angeschlossen und Heidenchristen bildeten jedenfalls ihre überwiegende Mehrheit, dagegen war sie nicht rein heidenchristlich (wie Hilgenfeld, „Der Brief an die Philipper nach Inhalt und Ursprung untersucht" in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1871, S. 312 annimmt).

Schenkel.

Philipper (Brief an die). Das Sendschreiben des Apostels Paulus an die Philipper unterscheidet sich von seinen übrigen Sendschreiben insbesondere dadurch, daß es zunächst keine allgemeinere, belehrende oder ermahnende Bestimmung hat, sondern aus einem persönlichen Bedürfniß hervorgegangen ist, infolge einer Geldunterstützung, welche die Philipper dem in Gefangenschaft befindlichen nothleidenden Stifter ihrer Gemeinde durch ihren Lehrer Epaphroditus (Phil. 4, 18) übersandt hatten. Das Schreiben ist ein, dem von einer schweren Krankheit kaum genesenen, nach Philippi zurückreisenden Epaphroditus mitgegebenes Dankschreiben für die dem Apostel von seiten der Philipper bewiesene herzliche Theilnahme und liebevolle Unterstützung in seiner Gefangenschaft (Phil. 2, 25 fg.). Der Ausdruck dieses Dankes (Phil. 1, 19; 2, 30; 4, 1. 10 fg.) bildet den wesentlichsten Inhalt des Schreibens; der Apostel benutzt jedoch gleichzeitig die gegebene Veranlassung, um die Gemeinde vor drohenden Gefahren zu warnen und eindringliche Ermahnungen an ihre Mitglieder zu richten. Die Annahme (noch von Eichhorn, Rheinwald, Matthies u. a.), daß die Gemeinde in Parteien zerfallen gewesen, und daß judaistische Irrlehrer in sie Eingang gefunden hätten, ist zuerst von Schinz („Die christliche Gemeinde zu Philippi" [Zürich 1833]) überzeugend widerlegt worden. Der Apostel hätte in diesem Fall sich über die Gemeindezustände nicht so erfreut äußern (Phil. 1, 9 fg.), und namentlich auch nicht annehmen können, daß seine Warnung den Philippern zur Sicherung dienen werde (Phil. 3, 1). Judaistische Irrlehrer müssen allerdings in der Nähe von Philippi sich aufgehalten haben und mit dem Plan umgegangen sein, in die Gemeinde einzudringen und unter ihren Mitgliedern Boden zu gewinnen. Wie aus Kap. 3, 1 fg. hervorgeht, so hatte der Apostel schon vor diesem Sendschreiben ein Warnungsschreiben gegen solche Judaisten an die Gemeinde erlassen, und die Abmahnungen Kap. 3, 2 fg. sind im ganzen nur eine Wiederholung früherer Ermahnungen in einem verloren gegangenen Warnungsschreiben. Der Apostel kannte die verderbliche Einwirkung dieser Gesetzeseiferer und Buchstabenknechte von den galat. Gemeinden her, denen sie, statt der evangelischen Freiheit, wieder das Joch der Beschneidung und des Ceremonialgesetzes gebracht hatten (Gal. 3, 2 fg.; 5, 1 fg.). Die heftige Polemik gegen dieselben in unserm Sendschreiben („Hunde", „schlechte Arbeiter" u. s. w., Ausdrücke, die Baur mit Unrecht wegen ihrer Unfeinheit als Unechtheitsmerkmale ansieht; vgl. ähnliche harte Bezeichnungen 2 Kor. 11, 13; Gal. 5, 12) erklärt sich aus den von ihrer Seite durch den Apostel bereits gemachten bittern Erfahrungen und aus dem Wunsch, den Philippern ähnliche zu ersparen. Seiner Schilderung zufolge (Phil. 3, 2 fg.) stellten die Irrlehrer an die Heidenchristen die unerbittliche Forderung, sich beschneiden zu lassen. Statt im lebendigen Glauben an Christum, suchten und verkündigten sie das Heil in den äußern jüd. Gesetzeswerken. Außerdem hatte die Gemeinde noch mit heftigen Gegnern („Widersachern", ἀντικείμενοι, Phil. 1, 28) in ihrer unmittelbaren Nähe zu kämpfen, die Paulus als „Ungläubige" von den Mitgliedern der Gemeinde unterscheidet, und die wir daher unter den jüdischen und heidnischen Bewohnern der Stadt zu suchen haben, von denen die Gemeinde gleich im Anfang ihres Aufblühens zu leiden gehabt hatte (Phil. 1, 27 fg.; Apg. 16, 19 fg.; 1 Theff. 2, 2). Gegen diese hielten die Mitglieder der Gemeinde einmüthig zusammen nach dem Vorbild des Apostels, weshalb der Apostel sie als seine „Freude und Krone" bezeichnet.

Endlich kommt der Apostel auch noch auf „Kreuzesfeinde“ und „Bauchmenschen“ (Phil. 3, 18 fg.) zu reden. Unmöglich kann er dabei Gemeindeglieder aus Philippi im Auge gehabt haben, denen er vielmehr ein so ehrenvolles Zeugniß ertheilt, ebenso wenig aber auch die Irrlehrer, von denen die Kap. 3, 18 fg. geschilderten unverkennbar verschieden sind. Es sind darunter wol Christen, die anderwärts, und zwar in der Nähe von Philippi, sich aufhielten, den Philippern bekannt waren und vor denen er schon früher gewarnt hatte, zu verstehen, Personen, die ein üppiges Leben führten und mit ihrem zu sinnlichen Ausschweifungen geneigten Wandel den sittlichen Geist des Christenthums verleugneten. Wo diese Unwürdigen wohnten, wissen wir nicht, doch ist eher an das näher liegende Thessalonich (vgl. 1 Thess. 4, 3 fg.), als mit Chrysostomus u. a. an das entfernte Korinth zu denken.

Wenn der Apostel, der in der Gemeinde herrschenden Eintracht ungeachtet, gleichwol seine Stimme ernstlich gegen das Parteiwesen erhebt, zur Einmüthigkeit und zu demüthiger Selbstverleugnung nach dem Vorbild Jesu Christi ermuntert und auch sonst noch eine Reihe eindringlicher Ermahnungen ertheilt, so läßt das in keiner Weise auf vorhandene Spaltungen und gestörte Gemeindezustände schließen, sondern der Apostel geht dabei prophylaktisch zu Werke. Er hat die Ueberzeugung, daß es für die philippinische Gemeinde keine bessere Schutzwehr gegen die arglistigen Plane der auf Einbruch sinnenden Judaisten gibt, als wenn ihre Mitglieder in demüthiger und selbstverleugnender Gesinnung im Angesicht der drohenden Gefahr zusammenhalten. Die Quelle des Parteitreibens ist in der Regel Selbstgefälligkeit und Eigenliebe (vgl. Phil. 2, 1 fg.). Einzelne Keime zu diesen Untugenden waren in der Gemeinde vorhanden, daher die Ermahnung zur Eintracht an Euodia und Syntyche, die, wenn auch nicht als Diakonissinnen, doch gewiß in einer angesehenen Stellung innerhalb der Gemeinde sich befanden (Phil. 4, 2).

Unzweifelhaft ist das Sendschreiben während der Gefangenschaft des Apostels zu Rom verfaßt. Für diese Gefangenschaft und gegen diejenige in Cäsarea spricht schon die Erwähnung der Kaserne der kaiserlichen Leibwache (πραιτώριον, Phil. 1, 13; castra praetoriana), welche zur Concentration der Militärmacht in der Nähe der Hauptstadt unweit von dem Viminalischen Thor unter dem Kaiser Tiberius von dessen Günstling Sejanus erbaut worden war (Tacitus, Annal., IV, 2; Sueton, Vita Tiber., Kap. 37; Vita Neron., Kap. 48), und die Grüße seitens der Christen des kaiserlichen Palastes (Phil. 4, 22: καίσαρος οἰκία), wobei unter οἰκία nicht etwa die kaiserliche Dienerschaft, sondern das palatium selbst zu verstehen ist. Wenn der Apostel von den Erfolgen seiner missionirenden Wirksamkeit unter den Prätorianern schreibt (Phil. 1, 12 fg.), so stimmt dies genau mit dem Bericht der Apostelgeschichte (Kap. 28, 16) überein, wonach er nach seiner Ankunft in Rom dem praefectus praetorio übergeben und fortan durch einen Soldaten der kaiserlichen Leibwache, mit welchem er ungehindert verkehren konnte, bewacht wurde. Durch diese in der Bewachung wechselnden Prätorianer wurde das Evangelium unter den Soldaten der Kaserne verbreitet und fand außerdem infolge von Besuchen beim Apostel (Apg. 28, 17 fg. 30 fg.) auch in nichtmilitärischen Kreisen Eingang (Phil. 1, 13). Zur Annahme einer Abfassung des Sendschreibens in der Gefangenschaft zu Cäsarea paßt die in demselben geschilderte Situation des Apostels ganz und gar nicht. Abgesehen davon, daß mit dem „Prätorium“ (Phil. 1, 13) kaum der Palast des in Cäsarea residirenden Procurators gemeint sein kann (Apg. 23, 35), weil in diesem die Phil. 1, 13 erwähnte ausgedehnte Verbreitung des Evangeliums nicht leicht vorstellbar wäre, so konnte der Apostel in Cäsarea unmöglich die endgültige Verurtheilung zum Tode erwarten (Phil. 2, 17), da ihm dort immer noch die Berufung an den Kaiser offen stand. Auch war der größere Zusammenfluß von christl. Lehrern, der die Lage des Apostels freilich eher (Phil. 1, 17) verschlimmerte als verbesserte, weit eher in der Weltstadt Rom als in der palästinens. Provinzialstadt Cäsarea möglich, in welcher überhaupt schwerlich eine irgend ansehnliche Christengemeinde vorhanden war. Die Reibungen unter den Lehrern verursachten dem Apostel zwar Schmerz und vermehrten die Leiden seines Kerkers, aber mit großartiger Erhebung des Geistes würdigte er gerade den Umstand, daß im Mittelpunkt der damaligen gebildeten Welt das Evangelium vom Kreuz eine Weltmacht geworden und bis in die nächsten Umgebungen des kaiserlichen Hofs vorgedrungen war (Phil. 4, 22), und die Thatsache, daß die Predigt von Christus in Rom erschallte, wenn auch in zum Theil nicht zu billigender Form, erfüllte seine Seele, im Angesicht der täglich wachsenden Todesgefahr und un-

geachtet seines Wunsches, sein Leben dem Dienst der Gemeinde noch länger zu erhalten, mit inniger Freude (Phil. 1, 18). Sonach ist das Sendschreiben wahrscheinlich kurz vor dem Ausbruch der Neronischen Verfolgung, etwa im Anfang des J. 64, in Rom verfaßt.

Bis auf Schrader's („Der Apostel Paulus" [Leipzig 1830—36], V, 233 fg.) leicht hingeworfenen Verdacht einer Interpolation des Briefs war die Echtheit und Integrität desselben unangefochten geblieben. Schrader's Vermuthung, daß der Abschnitt Kap. 3, 1—4, 9 ein unpaulinisches Einschiebsel sei, stützte sich jedoch nur auf die willkürliche Behauptung, daß nach Ausscheidung des erwähnten Bestandtheils der Brief mehr Rundung erhalte, „mehr ein echter Gelegenheitsbrief" würde. Mit gewohntem Scharfsinn und gründlichem Eingehen auf die Sache hat dagegen Baur („Paulus, der Apostel Jesu Christi" [1. Ausg., Stuttgart 1845], S. 458 fg., und „Paulus" [2. Aufl., Leipzig 1866—67], II, 84 fg.; man vgl. hierzu auch die scharfsinnigen Vermuthungen Hitzig's, „Zur Kritik Paulinischer Briefe" [Leipzig 1870], S. 4—21), im Gegensatz zu dem de Wette'schen Urtheil („Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments" [5. Aufl., Berlin 1848], S. 296), daß die Echtheit des Philipperbriefs über allen Zweifel erhaben sei, eine Reihe von Bedenken gegen dieselbe zusammengestellt. Der Brief soll sich demnach im Kreis gnostischer Ideen und Ausdrücke bewegen. Er soll einen bestimmter ausgesprochenen Zweck und Grundgedanken vermissen lassen bei vorherrschender Subjectivität des Gefühls. Die Phil. 1, 12 erwähnten großen Fortschritte des Evangeliums in Rom, „eine an sich nicht unmögliche Sache", sollen in Verbindung mit der Erwähnung des „kaiserlichen Hauses" (Phil. 4, 22) und eines Christen Namens Clemens (Phil. 4, 3) auf eine spätere Abfassung unsers Briefs zur Zeit der bereits in Umlauf gekommenen Clemens-Sage schließen lassen. Auch die Annahme einer Geldunterstützung des Paulus von seiten der Philipper erwecke Bedenken, da sie mit seiner bestimmten Erklärung 1 Kor. 9, 15, nach welcher er mit keiner Gemeinde in ein solches Verhältniß habe treten wollen, unverträglich sei. Als die eigentliche Tendenz des Briefs betrachtet Baur das Bestreben seines Verfassers, das Ansehen des Apostels durch das darin entworfene Bild, in welchem seine große Persönlichkeit vor uns steht, in ein helles Licht zu setzen.

Das gewichtigste, von Baur (vgl. auch Schwegler, „Das nachapostolische Zeitalter" [Tübingen 1845—46], II, 133 fg.) gegen die Echtheit des Sendschreibens erhobene, Bedenken beruht auf der Behauptung, daß es sich in einem gnostisch-valentinianischen Ideenkreise bewege. Dieses Bedenken verliert jedoch an seinem Gewicht schon wesentlich durch den Umstand, daß es sich eigentlich lediglich auf die Stelle Phil. 2, 5—11 stützt. Im übrigen ist, nach Baur's eigenem Geständniß, der Brief weit mehr subjectiv als speculativ gefärbt, ja, es soll ihm überhaupt an einem tiefer eingreifenden Zusammenhang mangeln. Die Ausführung, nach welcher Christus, obwol in göttlicher Gestalt befindlich, nicht die Gottgleichheit an sich zu reißen (zu rauben) gedachte, sondern sich selbst entäußerte, Knechtsgestalt an sich nahm u. s. w. (vgl. Phil. 2, 5—11), soll, nach Baur, nur aus dem Gegensatz zu der leidenschaftlichen, excentrischen, naturwidrigen Begierde des gnostischen Aeon Sophia, in das Wesen des Urvaters mit aller Macht einzudringen, zu erklären sein, wobei lediglich der Unterschied zwischen dem Philipperbrief und dem gnostisch-valentinianischen Vorstellungskreis stattfinde, daß in jenem, was bei den Gnostikern eine rein speculative Bedeutung habe, moralisch gewendet werde. Allein mit der letztern Einräumung ist das erhobene Bedenken schon so viel als beseitigt. Wenn die betreffende Stelle sich wirklich in einem gnostischen Ideenkreis bewegte, so würde Christus unter allen Umständen darin speculativ-doketisch, als ein Moment der Entwickelung des Absoluten, nicht aber historisch-ethisch, als ein nachahmungswürdiges persönliches Vorbild und überhaupt nicht als ein geschichtlich wirklicher Mensch gefaßt worden sein. Denn darauf, daß Christus „als ein Mensch erfunden wurde" und am Kreuz gehorsam litt und starb, liegt gerade der Schwerpunkt der Ausführung (Phil. 2, 7 fg.). Eine ähnliche Anschauung von Christus findet sich aber auch im Römerbrief (Kap. 8, 3. 33—34; vgl. auch Kap. 5, 12 fg.; 1 Kor. 15, 47 fg.). Christus hätte, nach Phil. 2, 6, vermöge seiner Gottessohnschaft (vgl. auch Röm. 1, 4; 1 Kor. 15, 23—28), nach gottgleicher Würde zu streben, einen gewissen Anspruch gehabt; aber das wäre, der Ueberzeugung des Briefstellers zufolge, ein sittlich nicht zu rechtfertigendes und auch erfolgloses Unternehmen gewesen; durch die von ihm bewiesene demüthige Selbstverleugnung hat er seine himmlische Würde erst erworben und infolge seiner erprobten

Tugend herrscht er nunmehr im Himmel (vgl. auch Röm. 8, 17). Unverkennbar ist bei dem „Rauben der Gottheit" weit eher mit Ernesti (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1848, S. 858 fg.; Jahrg. 1851, S. 595, und „Vom Ursprunge der Sünde" [Göttingen 1862], II, 296) und Hilgenfeld an das Essen der verbotenen Frucht (1 Mos. 3, 5) als an die Gelüste des Aeons Sophia zu denken.

Der Phil. 4, 3 erwähnte Clemens wird ohne Grund mit dem röm. Clemens in Verbindung gebracht, der in der Clemens-Sage des 2. Jahrh. eine hervorragende Rolle spielt (s. Clemens); das Sendschreiben bezeichnet ihn als einen Philipper und nicht (wie Baur u. a. annehmen) als einen aus dem Kaiserhaus zum Christenthum übergetretenen Römer; es stellt ihn auch gar nicht in den Vordergrund, sondern nennt ihn neben andern „Mitarbeitern" als einen der Christen, welche das Zerwürfniß zwischen Euodia (s. d.) und Syntyche in der Gemeinde zu Philippi schlichten sollten. Eine tendenziöse Versetzung des röm. Clemens nach Philippi in einer nicht einmal entschieden hervorragenden Stellung wäre doch eine gar zu grobe Ungeschicktheit des Briefstellers gewesen. Der röm. Clemens (Eusebius, „Kirchengeschichte", III, 18; Hermas, Vis., II, 4) stammt aus einer ganz andern Quelle; sein Urbild ist der Flavius Clemens des Sueton (Vita Domitian., Kap. 15) und des Dio Cassius (Hist. rom., Auszug des Xiphilinus, LXVII, 14), der mit seiner Gattin Flavia Domitilla wegen „Gottlosigkeit" (dem ἔγκλημα ἀθεότητος), d. h. vermuthlich wegen seiner Bekehrung zum Christenthum, von Domitian zum Tode verurtheilt worden war. Daß es unter Nero u. a. auch einen Christen mit Namen Clemens in Philippi gab, ist gewiß keineswegs auffallend, und die Erwähnung eines Clemens im Philipperbrief kann die Echtheit desselben nicht in Zweifel stellen. Ebenso wenig kann die Erwähnung der beiden Frauen, Euodia und Syntyche, die Echtheit des Briefs erschüttern; denn die Vermuthung, daß sie Parteien in der Gemeinde repräsentiren (vgl. Volkmar, „Die Religion Jesu und ihre erste Entwickelung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft" [Leipzig 1857], S. 404 fg.; Hitzig, a. a. O., S. 4 fg.), beruht auf keinen festen Thatsachen, und die Namen der Weiber sind nicht so ungewöhnlich, wie behauptet worden ist (vgl. Hilgenfeld, „Der Brief an die Philipper nach Inhalt und Ursprung untersucht" in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1871, S. 332 fg.). Ueberhaupt verlieren sämmtliche weitere gegen die Echtheit vorgebrachten Bedenken ihr Gewicht, sobald der gnostische Charakter des Sendschreibens nicht nachweislich ist. „Vorherrschende Subjectivität" kann niemals an sich als Merkmal der Unechtheit eines Briefs gelten, da subjective Färbung ja zur besondern Eigenthümlichkeit des Briefstils gehört. Nach 1 Kor. 9, 15 war der Apostel allerdings entschlossen, nicht von seinem Apostelberuf zu leben; damit steht aber nicht im Widerspruch, daß er in Nothfällen sich von einer (mit ihm innig verbundenen) Gemeinde unterstützen ließ; auch würde ein Nachahmer, gerade mit Rücksicht auf 1 Kor. 9, 15, es wahrscheinlich vermieden haben, den Apostel als einen solchen, der Geldunterstützungen annahm, darzustellen. Daß die Stimmung des Apostels zwischen den Wagschalen der Hoffnung und der Entsagung auf das Leben schwankte, ist bei seiner damaligen Lage und der Nähe der Entscheidung sehr erklärlich. Endlich vermögen die Bestreiter der Echtheit in keiner Weise einen einleuchtenden Zweck für die Abfassung des Briefs unter dem Namen des Paulus im 2. Jahrh. n. Chr. nachzuweisen. Wir begreifen, weshalb der Judasbrief, der zweite Petrusbrief, die Pastoralbriefe unter dem Siegel apostolischer Autoritäten geschrieben wurden. Ihre Verfasser hatten die in ihren Augen äußerst heilsame Absicht, auf diesem Wege der Kirche schädliche Richtungen weit erfolgreicher zu bekämpfen, als dies unter ihrem eigenen Namen möglich gewesen wäre. Wo es darauf ankam, Seelen und Gemeinden vor dem Gift häretischer Ansteckung zu bewahren oder zu retten, da erschien jedes entsprechende Mittel nicht nur als erlaubt, sondern auch als Pflicht. Aber lediglich aus der Tendenz, die „großartige Persönlichkeit des Apostels Paulus in ein helles Licht zu setzen", der eine solche nachträgliche Verherrlichung um so weniger nöthig hatte, als er in Thaten und Schriften die glorreichsten Denkmäler seiner Wirksamkeit zurückgelassen, ist eine solche Fälschung nicht zu erklären, zumal in dem Brief auch nicht einmal der Versuch gemacht ist, das vielen Anstößige im Leben und in der Lehre des Apostels zu entfernen oder zu entschuldigen. Das Sendschreiben trägt den Stempel seiner Echtheit vorzugsweise in sich selbst, in Stil und Ausdruck, Stimmung und Tonart, in der ungebrochenen Heiterkeit und Frische des Geistes, der Innigkeit und Zartheit des Gemüths,

welche der Verfasser in Kerkersnoth und Todesnähe sich wunderbar bewahrt hat und die sich ungekünstelt darin spiegeln. Wir lernen in diesem Brief den Apostel hauptsächlich von seiten seines Herzens kennen (man vgl. namentlich die Stelle über Epaphroditus Phil. 2, 25. 30).

Möglich, daß er (nach der Annahme Ewald's, „Die Sendschreiben des Apostels Paulus übersetzt und erklärt" [Göttingen 1857], S. 432) mit Kap. 2 hatte schließen wollen, und Kap. 3 ein Nachtrag ist, zu welchem spätere Nachrichten über die Umtriebe der judaistischen Partei gegen die Gemeinde zu Philippi ihn veranlaßten, wie denn Kap. 4, 2 fg. einen zweiten Nachtrag zu bilden scheint. Solche Nachträge zu dem Kern des Briefs erklären sich leicht durch eine Verzögerung der Abreise des Epaphroditus, die namentlich aus Gesundheitsrücksichten leicht möglich war. Es ist deshalb nicht nöthig, mit Heinrichs (im Novum Testamentum gr. perpet. annotationib. illustr., ed. Koppe, VII, 1) den Philipperbrief als eine Verschmelzung von ursprünglich zwei (oder mehrern) Briefen zu betrachten oder mit Dr. Paulus (De tempore scriptae prioris ad Tim. atque ad Philipp. epist. Paulinae [Jena 1799]) anzunehmen, daß Kap. 3, 1—4, 20 ein besonders vertrauliches Schreiben an die Bischöfe und Diakonen der Gemeinde gewesen sei. Soll doch gerade der Dank für die Geldunterstützung der ganzen Gemeinde gelten (Phil. 4, 10 fg.).

Auch durch äußere Zeugnisse ist die Echtheit des Sendschreibens mehr als ausreichend verbürgt. Schon Polykarp beruft sich in seinem Sendschreiben an die Philipper (Kap. 3), das auch im Fall der Unechtheit nicht viel unter die Mitte des 2. Jahrh. zu setzen ist, auf unsern Brief (auch dann, wenn die Worte ἐπιστολάς [Kap. 3], sich auf mehrere Paulinische Sendschreiben an die Philipper bezögen), da Kap. 2 und 9 unverkennbare Reminiscenzen aus dem Philipperbrief (vgl. Phil. 2, 10. 16 fg.) enthalten. Mit einleuchtenden Gründen hat in neuester Zeit namentlich Hilgenfeld (a. a. O.) die Echtheit des Briefs, als „des Schwanengesangs" des Apostels, vertheidigt. Schenkel.

Philippus, König von Macedonien, der Vater Alexander's des Großen, wird 1 Makk. 1, 1; 6, 2 genannt. Er ward im J. 382 v. Chr. als der dritte Sohn König Amyntas' II. und der Eurydice geboren, und bemächtigte sich nach dem Tode seines Bruders Perdikkas im J. 360 v. Chr. allmählich der Herrschaft. In eine wirre Zeit gestellt, vermochte er das Reich durch Kriege so zu vergrößern und durch neue Organisirung des Kriegswesens und durch tüchtige Verwaltung so zu kräftigen (s. „Bibel-Lexikon", IV, 79), daß Macedonien Großstaat wurde und sein Sohn zur Eroberung der Welt schreiten konnte. Mit Geschick und Glück griff er lange Jahre in die verworrenen griech. Angelegenheiten ein. Als er im J. 338 die Griechen bei Chäronea besiegt, eine Versammlung griech. Staaten einen Nationalkrieg gegen Persien beschlossen hatte und er eben zum Kampfe sich rüstete, ward er im August des J. 336 bei der Hochzeit seiner Tochter Kleopatra mit dem König Alexander von Epirus von einem Macedonier Pausanias ermordet (Plutarch, Vita Alexand., Kap. 10; Justin, IX, 6). Er hinterließ von der Olympias Alexander und Kleopatra, außerdem mehrere Bastarde. Fritzsche.

Philippus III. (oder auch V.), König von Macedonien, wird neben Perseus (s. d.) 1 Makk. 8, 5 erwähnt. Er war ein Sohn Demetrius' II. und bestieg 17 Jahre alt, im J. 221 v. Chr., den Thron. Furchtsam und schwach befleckte er sich durch manche Grausamkeit (Vergiftung des Aratus, vgl. Plutarch, Vita Arati, Kap. 52). Von Natur mäßig begabt war er der Zeitlage nicht gewachsen, denn von mehrern Seiten drohten dem Reich Gefahren. Während auf der einen Seite die Griechen wieder frei zu werden strebten, schreckte auf der andern der immer weiter greifende Arm der Römer. Mit diesen kam es denn auch nach Jahren bei der schwankenden und ungeschickten Haltung des Königs zum Krieg, der mit dem Sieg des Proconsuls Quinctius Flaminius bei Kynoskephalä, im J. 197 v. Chr., endete. Der König mußte einen demüthigenden Frieden schließen, der seine Kraft brach (Livius, XXXIII, 1—13). Sein Sohn Demetrius ging als Geisel nach Rom. Als es nachher den Römern gelungen war, den König von der Coalition der Aetolier, Antiochus des Großen und des Hannibal fern zu halten (Livius, XXXIX, 23), mußte er neue Demüthigungen von Rom erfahren (Livius, XXXIX, 23—29, 33—35, 46, 47; XL, 3, 4, 21, 22). Gebeugt durch den Tod seines Sohnes Demetrius (s. Perseus) starb er mit tiefem Groll gegen Rom unter Rüstungen (Livius, XXXIX, 24) im J. 179 v. Chr. Fritzsche.

Philippus, nach 2 Makk. 5, 22 ein Phrygier, war ein Günstling, nach 2 Makk. 9, 29 ein Jugendfreund (σύντροφος) des Königs Antiochus IV. Epiphanes von Syrien. Dieser bestellte ihn kurz vor seinem Tode in Persien zum Vormund seines Sohnes Antiochus Eupator und zum Reichsregenten (1 Makk. 6, 14. 15). Aus Persien zurückgekehrt, um sich der Herrschaft zu bemächtigen, kommt Philippus in den Besitz der Stadt Antiochia. Jetzt macht der junge in Judäa befindliche König auf des Lysias Rath Frieden mit den Juden, zieht gegen Philippus und nimmt Antiochia (1 Makk. 6, 55. 56. 63). Nach Josephus („Alterthümer", XII, 9, 7) kam Philippus in die Gewalt des Königs, der ihn tödtete. Aus früherer Zeit erzählt von ihm das 2. Buch der Makkabäer, daß er, vom König Antiochus Epiphanes bei seinem Weggang von Jerusalem im J. 169 v. Chr. dort als Präfect eingesetzt, um das Volk zu plagen, sehr gewaltthätig verfuhr (2 Makk. 5, 22; 6, 11). Als sich dagegen der Makkabäer Judas mit Glück erhob, bat Philippus den Befehlshaber von Cölesyrien und Phönizien, Ptolemäus, um Hülfe, worauf es zum Krieg mit den Juden kam (2 Makk. 8, 8). Wenn nun aber das gleiche Buch (Kap. 9, 29) weiter berichtet, daß Philippus den Leichnam des Antiochus Epiphanes geleitet (nicht wol begraben) habe (παρεκομίζετο), der auch aus Furcht vor dem Sohn des Antiochus zum König Ptolemäus Philometor nach Aegypten gegangen sei, und ferner Kap. 13, 23—26, daß Antiochus Eupator bestürzt ward, als er erfuhr, daß der als Reichsverweser zurückgelassene Philippus wahnsinnig geworden (ἀπονενοῆσθαι, wiefern er abfiel?), daß der König sich hierauf mit den Juden verständigt habe und nach Antiochia abgezogen sei — so stimmen diese beiden hingeworfenen und nicht recht klaren Notizen nicht zueinander. Richtig mag sein, daß Philippus nach seiner Beseitigung nicht getödtet wurde (Josephus), sondern nach Aegypten sich begab. Nach Livius (XXXVII, 41) führte ein Philippus in der Schlacht bei Magnesia im J. 190 v. Chr. als Commandant der Elefanten ein bedeutendes Commando. Mit dem unserigen wird dieser schwerlich identisch sein. Fritzsche.

Philippus, s. Herodes' Söhne und Enkel 1) und 2).

Philippus (der Apostel). In sämmtlichen Apostelkatalogen erscheint ein gewisser Philippus, und zwar einmal zwischen Andreas und Bartholomäus (Mark. 3, 18), sonst bald mit Thomas (Apg. 1, 13), bald mit Bartholomäus paarweise verbunden (Matth. 10, 3 = Luk. 6, 14). Während er aber sonst bei den Synoptikern ganz zurücktritt, spielt er eine eigenthümliche Rolle am Anfang, in der Mitte und am Schluß des vierten Evangeliums. Nicht blos berichtet dieses (Kap. 1, 45), er sei in Bethsaida zu Hause, also ein specieller Landsmann von Petrus und Andreas gewesen, sondern es wird diese natürliche Verbindung auch Ursache, daß Jesus, nachdem das genannte Brüderpaar in seine Schule getreten war, den nächsten Ruf zur Nachfolge an Philippus ergehen läßt (Kap. 1, 44), der nun seinerseits wieder den Nathanael zu Jesus führt (Joh. 1, 46. 47). In der Mitte (Kap. 6, 5. 6) ist es Philippus, an welchen Jesus vor der wunderbaren Speisung die versuchliche Frage richtet, woher für eine so große Menge Volkes Speise zu nehmen, und der dann (Kap. 6, 7) mit dem gewöhnlichen Misverstehen aller Personen, welche im vierten Evangelium mit Christus zu thun haben, antwortet, die 200 Denare, die gerade den damaligen Bestand der Reisekasse gebildet zu haben scheinen, seien noch nicht ausreichend für so viele. Am Schluß endlich (Kap. 12, 21) ist es Philippus, an welchen sich die Griechen wenden mit ihrem Begehren, dem Messias zugeführt zu werden, und der, vereint mit Andreas, dem andern Apostel mit griech. Namen, diese Bitte vor Jesus bringt (Kap. 12, 22). Offenbar hängt diese ganze Stellung des Philippus mit dem eigenthümlichen Charakter des vierten Evangeliums zusammen, welches in Nathanael (s. d.) den eigentlichen Normaljünger, und in der Aufnahme der Griechen in den Bund Gottes die weltgeschichtliche Mission des Christenthums erblickt. In beider Beziehung haben Philippus und Andreas Vermittelungsrollen übernommen. Im Vergleich mit dem Lieblingsjünger aber bleibt doch auch selbst Philippus, der Ausgezeichnetere von beiden, noch auf einer niedrigern Stufe stehen, da er, wiewol im Fall, das „so lange Zeit über" (Kap. 14, 9) zu genießen, wonach jene Griechen erst verlangen mußten, den Anblick des Messias, doch, wie aus seiner ungeschickten Bitte nach einer Gotteserscheinung erhellt (Joh. 14, 8), noch nicht eingesehen hat, daß man Gott in Christus sieht, insofern der Vater im Sohn und der Sohn im Vater ist (Joh. 14, 10).

Wenn nun aber der kleinasiat. Ursprung des vierten Evangeliums als feststehend betrachtet werden kann, so fällt ein solches Hervortreten des Philippus um so mehr auf, als

auch die Sage seine Wirksamkeit nach Kleinasien, vor allem nach Phrygien, verlegt. Johannes und Philippus gelten als Mittelglieder zwischen Christus und der kleinasiat. Christenheit. Zwar möchten wir darauf kein Gewicht legen, daß ihn Papias in dem bekannten Fragment nach Andreas und Petrus nennt; denn, richtig aufgefaßt, setzt die ganze Stelle von keinem der sieben genannten Apostel eine nähere Beziehung zu Kleinasien voraus (s. Johannes der Presbyter). Der Philippus aber, bei welchem, oder wol seiner Familie, Papias selbst nach dem Bericht des Eusebius („Kirchengeschichte", III, 39: Κατὰ τοὺς αὐτοὺς γενόμενος) sich aufgehalten und dem er auf den Bericht einer seiner Töchter hin eine Todtenerweckung zugeschrieben haben soll, ist trotz Eusebius' Angabe nicht der Apostel, sondern der im nächsten Artikel besprochene Evangelist Philippus. Mit diesem hat ihn schon um das J. 190 Polykrates von Ephesus verwechselt, indem er unter den großen Säulen der kleinasiat. Kirche wie den in Ephesus begrabenen Johannes, so auch seinen in Hierapolis ruhenden Amtsgenossen Philippus nennt (Eusebius, „Kirchengeschichte", V, 24). Auch die Presbyter des Irenäus haben den Johannes und andere Apostel gekannt. Diese letztern, die er nicht mit Namen nennt, reduciren sich ohne Zweifel auf den Einen Philippus, und dieser war, genau besehen, kein Apostel. Wie er aber schon zu den Zeiten des Polykrates ganz in den Apostel übergegangen war, so scheint auch bereits die mit dem Namen Philippus begabte Figur des vierten Evangeliums dieselbe Vereinerleiung zweier gleichnamiger Größen vorauszusetzen oder zu begünstigen, da der Philippus des vierten Berichts einerseits offenbar einer der Zwölfe ist, andererseits aber, als Vermittler des Uebergangs zu den Griechen, als Fortsetzung des Evangelisten der Apostelgeschichte erscheint, der den ersten Heiden tauft, sodaß sich auch auf diesem Punkt wieder der Anschluß des vierten Evangelisten an das dritte bewährt.

Holtzmann.

Philippus (der Evangelist). Innerhalb des N. T. gehört diese Persönlichkeit ganz der Apostelgeschichte an, welche seiner zuerst unter den Siebenmännern von Jerusalem Erwähnung thut, denen die Leitung der ökonomischen Verhältnisse der Urgemeinde oblag, und aus denen man später Diakone gemacht hat (Kap. 6, 5). Dieser sogenannte Diakon Philippus scheint nun aber, wie sein College Stephanus, sofort auch als Prediger aufgetreten zu sein und wird im weitern Fortgang der Erzählung geradezu zum Evangelisten. Denn der Kap. 8, 5 erwähnte Reiseprediger in Samaria, welcher dort Zeichen that (Kap. 8, 6. 7), Männer und Weiber (Kap. 8, 12) und zuletzt sogar den Zauberer Simon taufte (Kap. 8, 13), wird sowol durch vorangehende (Kap. 8, 1), als nachfolgende (Kap. 8, 14) Bemerkungen von dem Apostel Philippus unterschieden. Wir finden ihn sofort wieder auf dem Wüstenweg zwischen Jerusalem und Gaza (Apg. 8, 26), wo er in dem äthiop. Eunuchen den ersten Heiden, einen Proselyten des Thores, bekehrt und tauft (Apg. 8, 27—38). Sofort nachdem dies geschehen, läßt ihn die Apostelgeschichte wunderbar entrückt (Kap. 8, 39) und nach Asdod versetzt werden, von wo er missionirend die Ebene Saron entlang zieht, bis er endlich in Cäsarea sich niederläßt (Kap. 8, 40). Dahin scheint er allerdings erst nach einem gewissen Zeitraum gekommen zu sein, da er bei dem Kap. 10 erwähnten Vorfall in Cäsarea noch nicht anwesend erscheint. Dafür trifft ihn Paulus daselbst auf seiner letzten Reise nach Jerusalem. Wir kamen, erzählt der glaubwürdige Augenzeuge der letzten Kapitel der Apostelgeschichte, gegen Cäsarea „und gingen in das Haus des Evangelisten Philippus, der einer von den Sieben war, und blieben bei ihm" (Kap. 21, 8). Während nun aber solchergestalt die Differenz dieses Evangelisten vom Apostel Philippus vollkommen sichergestellt ist, hat dennoch bezüglich seiner irgendeine Verwechselung stattgefunden, wie aus der zunächst anschließenden Notiz sich ergibt: „Dieser aber hatte vier Töchter, Jungfrauen, welche weissagten" (Kap. 21, 9). Wenn es zwar allzu kühn ist, den Evangelisten Philippus selbst mit Ewald zum Schriftsteller zu machen, so darf doch die Vermuthung gewagt werden, daß auf diese, der Askese und frommen Begeisterung lebenden Jungfrauen manche der Nachrichten zurückgeführt werden dürfen, welche Lukas gesammelt und dem ältern Geschichtsstoff hinzugefügt hat (vgl. meine Schrift „Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter" [Leipzig 1863], S. 166, 375). Aber auch sonst spielen diese weissagenden Töchter, die um ihrer Gabe willen von Miltiades (Eusebius, „Kirchengeschichte", V, 17) und Eusebius („Kirchengeschichte", III, 37) mit dem Propheten Quadratus und andern begeisterten Personen zusammengestellt werden, eine Rolle. Ihrer erwähnt zunächst Polykrates in dem bekannten

Brief an Victor (Eusebius, „Kirchengeschichte", V, 24), aber mit der doppelten Abweichung, daß er den Vater zum Zwölfapostel macht und nur drei Töchter zu kennen scheint, von denen zwei, die als alte Jungfrauen gestorben sind, mit dem Vater in Hierapolis begraben liegen, während eine dritte, nachdem sie im Heiligen Geist gewandelt (ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη), in Ephesus ruht (ἀναπαύεται). Wieder etwas abweichend ist der Bericht des Proklus im Dialog mit Cajus, welcher vier Prophetinnen kennt, deren Grab sammt demjenigen ihres Vaters sich in Hierapolis befinde. Nach dieser Angabe des Proklus scheint es sonach bereits, als habe Polykrates das Grab einer der Töchter für seinen Bischofssitz annectirt. Es ist aber ebenso möglich, daß der ephesinische Bischof das Richtige gibt, wie Steitz (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1868, S. 511 fg.) und Krenkel („Der Apostel Johannes" [Berlin 1871], S. 162) ihm zutrauen, sodaß erst der einige Jahre später in Rom auftretende Proklus alle zusammen in Hierapolis ruhen ließe. Jedenfalls aber combinirt Eusebius („Kirchengeschichte", III, 31) mit vollem Recht beide Stellen mit Apg. 21, 8. 9, aber ohne daß ihm die Verwechselung des Evangelisten mit dem Apostel aufgefallen zu sein scheint. Was aber die Zahl der Töchter betrifft, so scheinen in der That von den vier, die Lukas in Cäsarea als Jungfrauen traf, zwei geheirathet zu haben. Der alexandrinische Clemens wenigstens sagt in einer, auch von Eusebius („Kirchengeschichte", III, 30) angeführten Stelle (Strom., III, 6, 52), der Apostel Philippus habe sowol selbst Kinder erzeugt als auch Töchter verheirathet. Eine derselben war die „im Heiligen Geist Wandelnde", deren Grab Polykrates in Ephesus kennt. Wir werden daher das Entweder-Oder, welches sich hier aufthut, nicht so zu beantworten haben, daß wir die Notiz der Apostelgeschichte mit Steitz (a. a. O., Jahrg. 1868, S. 510) und Krenkel (a. a. O., S. 161) auf einem Irrthum oder mit Gieseler (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1829, S. 139 fg.) und Renan (Les apôtres [Paris 1866], S. 151) auf einer Interpolation beruhen lassen und der kleinasiat. Ueberlieferung recht geben, sondern es liegt, wie Lange, Zahn, Wittichen, Zeller („Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht" [Stuttgart 1854], S. 155), de Wette-Overbeck („Kurze Erklärung der Apostelgeschichte" [4. Aufl., Leipzig 1870], S. 358) und Scholten (De Apostel Johannes in Klein-Azië [Leyden 1871], S. 51, 56) u. a. annehmen, eine sehr frühe, wahrscheinlich auch durch das vierte Evangelium beförderte Verwechselung des Evangelisten mit dem Apostel vor. Eine Nachwirkung der ursprünglichen Verschiedenheit ist es, wenn eine Tradition den Evangelisten als Bischof in Tralles sterben läßt, während der Apostel in Ephesus ruhe. Wollten wir aber diese Ueberlieferung als baare Münze nehmen, so würde sich sofort dieselbe Doppelgängerei ergeben, wie sie zwischen dem Apostel und dem Presbyter Johannes besteht. Einerseits nämlich hätten wir einen Presbyter Johannes und einen Evangelisten Johannes, von welchen der letztere zugleich Apostel ist; andererseits einen Apostel Philippus und einen Evangelisten Philippus, von welchen der erstere bei Papias nach der gewöhnlichen Auslegung seiner Worte zugleich zu den Presbytern zählen würde. Und wie die beiden Johannes uralt geworden sein müßten, wenn der Presbyter wirklich auch ein Jünger sein soll, so auch die beiden Philippe, wenn sie noch zu den Gewährsmännern der kleinasiat. Lehrer im 2. Jahrh. gehörten. Die Thatsache, daß im trüben Spiegel der kleinasiat. Tradition dieselben Personen von je zwei mit ihnen leicht verwechselten Schattenbildern begleitet erscheinen, erklärt sich nur durch die Voraussetzung, daß man, wie in Antiochia, Korinth und Rom, so auch in Ephesus sich begierig nach dem Besitz von apostolischen Größen für die Urzeit der Gemeinde umthat, in denen man Träger der reinen Ueberlieferung gegen die Gnosis verehren konnte. Von diesem Bestreben wurden namentlich die beiden historischen Gestalten des Presbyter Johannes und des Evangelisten Philippus afficirt, die schließlich beide zu Aposteln und als solche zu Losungsnamen der kath. Kirche in Kleinasien werden. Holtzmann.

Philistäer (hebräisch: pelištîm, nach den LXX: Φυλιστιείμ), Luther: Philister. So hießen die Bewohner Philistäas (2 Mos. 15, 14), der südwestlichen Küste Kanaans von Gaza, in weiterer Ausdehnung von Ekron oder vielmehr schon von Akko an bis an den „Bach Aegyptens" (s. Gerar) und weiter westlich bis an Pelusium hin. Wahrscheinlich hat sich das Volk diesen Namen selbst beigelegt (1 Sam. 17, 8; 4, 9; 6, 4; vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" [Leipzig 1845] §. 20). Rührt derselbe aber nicht von den semitischen Hebräern her, dann läßt er sich auch nicht (trotz der An-

spielung hitpallāšti = „wälze dich", auf den Landesnamen pelēšet, Mich. 1, 10) aus dem Hebräischen, überhaupt nicht aus einem semitischen Dialekt ableiten, und es fallen alle darauf bezüglichen Erklärungen dahin (vgl. auch Hitzig, a. a. O., §. 36 fg.). Die gewöhnliche Deutung aus dem Aethiopischen (falasa = „aus- und einwandern"), „Aus- oder Einwanderer" (vgl. die Bezeichnung „Proselyten"), ist zu allgemein und widerspricht den Sprachgesetzen; denn der Volksname Pelišti, Pelištim kann nicht von dem weiblichen Landesnamen Pelēšet (vgl. 2 Mos. 15, 14) gebildet sein, vielmehr scheint dieser seltene und poetische Landesname erst aus jenem bekannten Volksnamen sich entwickelt zu haben, kann also nicht „Wanderung, Wanderschaft" bedeuten, noch viel weniger, wie Redslob und Arnold wollten, als eine bloße Uebersetzung aus šephela (s. Sephela) angesehen und „Niederland" gedeutet werden (vgl. Ersch und Gruber, „Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste", 3. Sect., XXIII, 321 fg.; „Allgemeine Literaturzeitung", Jahrg. 1846, Intelligenzblatt Nr. 5, und dagegen Hitzig, ebendaselbst, Jahrg. 1845, Intelligenzblatt Nr. 84, und Jahrg. 1846, Intelligenzblatt Nr. 15, und a. a. O., §. 21).

Auch die vier Wurzelconsonanten des Wortes Pelištim (P, L, S, T) weisen vom semitischen Idiom weg auf ein anderes, eben das einheimisch philistäische, d. h. aber das indogermanische, speciell pelasgische Sprachgebiet, und es scheinen die „Pelischtim" kraft ihres Namens mit den „Penesten", einem alten unterdrückten Pelasgerstamm Thessaliens, in Zusammenhang gestanden zu haben, sei es, daß nach Hitzig's früherer Anschauung (a. a. O., §. 22 fg.) ihr Name mit dem der Pelasger in Verbindung zu bringen ist, oder daß, wie derselbe neuerdings („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 38) darthut, Pelišti direct aus dem Volksnamen der Penestai sich abgewandelt hat. Jedenfalls haben wir die Philistäer für Abkömmlinge der alten Pelasger anzusehen und zu dem „weißen" Stamm der Indogermanen (Πελασγοί = sanskritisch: valakscha, balakscha, d. i. „die Weißen") zu rechnen — wie auch die Albanesen (albus = weiß) unserer Tage noch von den Pelasgern ihren Ursprung herleiten — im Gegensatz zu den Phöniziern (s. d.), dem rothen Stamm (s. Sem) und zu den schwarzen Aethiopen (s. Aethiopien, Ham, Geographie). Weitere Nachweise dafür siehe im Folgenden.

Als fremde Einwanderer „andern Stammes" tragen die Philistäer auch bei den LXX vom Buch der Richter (Kap. 3, 31) an den Namen Ἀλλόφυλοι (vgl. Stark, „Gaza und die philistäische Küste" [Jena 1852], S. 67 fg.) heißen aber auch bei Josephus („Alterthümer", I, 6, 2; V, 1, 18; XII, 5, 10) noch Palästiner (Παλαιστινοί) und ihr Küstenland Palästina, eine Bezeichnung, die bei den Griechen auch Judäa mit umfaßt (Dio Cassius, XXXVII, 16, 15; Ptolemäus V, 16; Josephus, „Alterthümer", VIII, 4) und zuletzt auf das ganze zwischen dem Libanon und Aegypten gelegene Land ausgedehnt worden ist (vgl. auch Herodot, III, 5; vgl. VII, 89; I, 105; II, 104; s. Palästina).

I. Land der Philistäer. Die Meeresküste Syriens von Tripolis bis südlich herab zur ägypt. Grenze läßt sich in drei Hauptabschnitte theilen. Der nördliche Theil erstreckt sich von Tripolis an westlich vom hohen Libanon als schmaler Landstrich in südlicher Richtung bis Akko hin mit scharf eingeschnittenen Buchten, ist von kurzen, vom Hochgebirge genährten Küstenflüssen bewässert und bildet das Küstenland Phönizien (s. d. und Palästina).

Erst von Akko an beginnt das Land der Philistäer und zieht sich als ein Küstenstrich vom Karmel, westlich von dem Gebirge Ephraim und Juda, bis zur Grenze Aegyptens süd- und westwärts hinab. Die Kalkhochebene, welche den zweiten Abschnitt des syrischen Küstenlandes bezeichnet und südlich vom Karmel ihren ganz schmalen Anfang nimmt, entfernt sich südwärts immer weiter vom Meer und bildet, im Gegensatz zu dem mauerähnlichen Abfall zum Jordanthal, in einer Gebirgsterrasse westwärts zur Küstenebene sich herabsenkend, eine Hügelregion und Niederung, welche Josua 10, 40 (vgl. Kap. 11, 16) als „Abhänge und Niederung" (Luther undeutlich: „Bäche und Gründe") bezeichnet wird. Zwischen dem Meer, das aller natürlichen Hafenbildungen außer der bei Joppe entbehrt, und der Hochebene Samarias und Judäas breitet sich ein fruchtbares wellenförmiges Gelände aus, das, bei Cäsarea (Kaisarijeh) kaum 1—1½ Meilen breit, bei Joppe schon 6—8 Stunden und am südlichen Ende bei Gaza fast um das Sechsfache — bis zu 12 Stunden — sich erweitert hat. Unmittelbar am Meer ziehen sich öde, weißglänzende Sanddünen hin, theils mit einzelnen Baumgruppen bewachsen, theils von felsigen

Abhängen unterbrochen, die besonders bei Dora unter dem Abhang des Karmel, dann bei Joppe, endlich bei Askalon unmittelbar ans Meer treten. Dahinter dehnt sich die Ebene aus, von Hügelreihen, die mit der Küste parallel laufen, nach Osten zu getheilt und wellenförmig werdend. Einzelne einen großen Theil des Jahres wasserarme Wadis durchschneiden sie quer nach dem Meer zu. So der Tamur (Chorseus), der in der Nähe von Tantura (Dora) vorbeifließt, der Nahr Zerka (Krokodilenfluß) nördlich von Cäsarea, der Nahr El-Akhdar und Nahr Abu Zabura südlich von Cäsarea, der Nahr Kana (Rohrbach), welcher die Grenze zwischen Ephraim und Westmanasse bildet (Jos. 16, 8; 17, 9) und bei den Trümmern Apollonias mündet, der bedeutendere Nahr el-Audscheh etwas nördlich von Joppe, der Nahr Rubîn (Ruben-Bach; s. Sorek), in der Nähe vom Jamnia und Ekron; der Wadi Esdûd, der nordwärts von Asdod (Esdûd) zum Meer geht, der Wadi Simsim (Simsons-Bach) oder Wadi Askalân, der bei Askalon ausmündet und den Wadi el-Hasy von Südosten her aufnimmt, und endlich südlich von Gaza der Wadi Scheriah (s. Besor) und Wadi es-Sumy. Die Fruchtbarkeit dieser Küstengegend, welche bereits nördlich von Joppe als Ebene Saron (s. d.) bekannt ist und vielfach gepriesen wird, nimmt südwärts, in der Ebene Sephela (s. d.), immer mehr zu und erreicht ihren Höhepunkt bei Gaza, wo viele Süßwasserquellen dem sandigen Boden entspringen und die Landschaft, der es auch nicht an Teichen fehlt, überaus schön und lustig machen. Nach Norden und Osten und kurze Strecken auch nach Süden von Gaza dehnen sich reiche Gersten- und Weizenfelder aus, nördlich schließt sich an sie der größte Olivenhain Palästinas, während Dattelpalmen truppweise zerstreut stehen und die köstlichsten Früchte von Aprikosen, Feigen, Granatäpfeln und Weintrauben in größter Menge und Güte in den mit Cactusgebüsch und ind. Feigenbäumen eingehegten Gärten reifen, Taback- und Lupinenfelder mit Obstgärten wechseln, und eine reiche Flora die übrige Ebene deckt. Dieser Reichthum der Vegetation macht es begreiflich, wie zu einer Zeit, wo eine Reihe bedeutender Städte, nur wenige Stunden voneinander entfernt, blühte, eine merkwürdige Steigerung der Bodencultur, der regste Verkehr, theils nach dem Binnenlande, theils der Küste entlang, sich bilden mußte, ja, wie man auch der See durch künstliche Bauten sichere Häfen, genannt Majumas, d. h. Schiffslandungsplatz — es sind deren von Ekdippa (Achsib, nördlich von Akko) bis Gaza im ganzen gerade acht (Herodot, III, 5; vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 78): Achsib, Akko, Dor, Japho (Joppe), Jabne (Jamnia), Asdod, Askalon und Gaza (s. d.) — abzugewinnen suchte, welche die Natur versagt hatte.

Gaza lag, nach den Angaben der Alten (z. B. Arrian, Anab., II, 26), am Anfang der südlichen Wüste. Der kaum 1 Meile südlich von Gaza zum Meer laufende Wadi Scheriah, welcher in seinem obern Lauf mit dem Wadi es-Seba (Bach von Beerseba; s. d.) sowie mit dem Wadi el Khulîl (s. Hebron) zusammenhängt, scheidet das fruchtbare, reiche Vorland des Gebirges Juda gegen die öden Abdachungen des „furchtbaren" (5 Mos. 1, 19), hellblendenden Wüstenplateau et-Tîh ab, welches sich vom Süden her in mehrern Stufen allmählich bis zum flachen Küstengrund von Rhinokorura und Gaza absenkt. Zwar schließt sich zunächst an den Wadi Scheriah noch ein schmaler Küstenrand mit einzelnen Brunnen für Weideplätze und nicht ungeeignet für Tabackpflanzungen an, aber der nächste Stationspunkt, Khân Yûnas („Herberge des Jonas"), 3 deutsche Meilen südwestwärts von Gaza entfernt, liegt schon hart am Wüstenrand, der sich bis zum Meer erstreckt, und bietet nur noch einzelne verdeckte Cisternen mit Trümmerüberresten dar. Nicht ganz 6½ deutsche Meilen südwestlich von da mündet der vom Wasser oft stark durchströmte Wadi el-Arîsch, der biblische „Bach Aegyptens" (s. d.), bei Rhinokorura, dem altphilistäischen Gerar (s. d.), ins Mittelmeer. Südwestwärts, nicht fern von Kulat El-Arîsch, etwa an der Stelle des spätern Barrâdeh, ungefähr drei Tagereisen (10 deutsche Meilen) vom „Berg Kasius", war Jenysus (Jalysos) gelegen, der letzte und, wie es scheint, größte Handelsplatz der Araber, welche in späterer Zeit, von Süden her an die Küste des Mittelmeeres vorgedrungen, hier die Handelsplätze von Gaza an bis Jenysus in Besitz hatten (Herodot, III, 5, 91). Noch begegnet uns, zwei Tagereisen von El-Arîsch entfernt, am Meeresufer eine Stadt Formâ, vielleicht ursprünglich philist. Gründung, bis wir auf dem Wege vom Berge Kasios nach Pelusium, am westlichen Ende des Sirbonis-Sees, zu einer Stadt Gerrha — vielleicht ein zweites philist. Gerar (s. d.) — und hiermit zur äußersten Südwestgrenze des alten Philistäerlandes gelangen (vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 79, 85, 86).

II. Volksthum und Geschichte der Philistäer. 1) Vorgeschichte: Abstammung und Einwanderung. Vor der Einwanderung der Philistäer in das nach ihnen benannte Land hatten sich dort schon Kananiter (Phönizier; s. d.) von Sidon an südwärts bis Gaza (nicht bis Gerar) herab niedergelassen (1 Mos. 10, 19). Es waren dies ohne Zweifel die Avvim (s. Avviter), welche in Dörfern bis Gaza wohnten und von Kaphtorim vertilgt, beziehungsweise verdrängt wurden (5 Mos. 2, 23). Von diesen Kaphtorim wird berichtet, sie seien aus Kaphtor (s. d.), d. h. von der Insel Kreta her, eingewandert. Dagegen hat nach andern Angaben Jahve die Philistäer aus Kaphtor in ihr Land geführt sowie die Israeliten aus Aegypten und die Aramäer aus Kir in das ihrige (Am. 9, 7), und Jer. 47, 4 werden nach dem jetzigen hebr. Text die Philistäer „Ueberrest der Insel Kaphtor" genannt. Es sind also jene eingewanderten Kaphtorim und die Philistäer ein und dasselbe Volk. Dem entsprechend werden auch, abgesehen von der Formel Kreti und Pleti (s. d.), die Philistäer in drei Stellen des A. T. nach ihrer ehemaligen Heimat geradezu „Kreter" genannt (1 Sam. 30, 14; Ez. 25, 16; Zeph. 2, 5).

Im Widerspruch damit erscheint nun aber die älteste Nachricht, die wir über die Einwanderung der Philistäer in der Bibel haben. In der Völkertafel nämlich (1 Mos. 10, 14) werden die Philistäer bei den Hamiten (s. d.) erwähnt, und es wird von ihnen gesagt, sie seien nicht sowol vom Volk der Kasluchäer als eine Colonie derselben — wie Stark (a. a. O., S. 71 fg.) und früher Hitzig („Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 66) meint — sondern nur vom Lande derselben — wie Knobel („Die Völkertafel der Genesis" [Gießen 1850], S. 215 fg.), Ritter („Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], II, II, 180 fg.) und neuerdings auch Hitzig („Geschichte des Volkes Israel", S. 37) annimmt — d. i. vom Sumpfland Aegyptens am Mittelmeer (Kasluchim = sanskritisch: Katschhalôka, d. i. Küsten-, Marsch-, Sumpfland oder -Volk; doch s. auch Casluchim), ausgezogen, beziehungsweise nach längerm oder kürzerm Verweilen von da (hebräisch: miššâm) in ihre nachmaligen Sitze längs der Küste hin ost- und nordostwärts weiter gezogen. Vermuthlich war dies das älteste Ereigniß aus der Geschichte der Philistäer, welches der Verfasser der Völkertafel kannte.

Woher aber weiter sind die Philistäer gekommen, und welchem Volk gehören sie näher an, und wie löst sich der Widerspruch zwischen den beiderlei biblischen Nachrichten? Das ist jetzt die Frage.

Schon in den Tagen Abraham's und Isaak's (s. d.) treffen wir (vgl. 1 Mos. 20, 26) Philistäer an der Küste des Mittelmeeres südlich von Gaza (vgl. 1 Mos. 10, 19) und ein philistäisches Königreich mit der Hauptstadt Gerar (s. d.) an, und noch zur Zeit Herodot's (III, 5; vgl. II, 12, 104; VII, 89) befindet sich der ganze Küstenstrich von dem Sirbonis-See bis Gaza in den Händen der palästinens. Syrer, d. h. eben der Philistäer, und zwar ohne Zweifel jener alten Philistäer, welche einst von den Kasluchim ausgezogen waren.

Aber die Kreter? Nun, zu den Kasluchäern sind die Philistäer ursprünglich aus Kreta gekommen. Das bezeugt uns Tacitus (Hist., V, 2) in einem Bericht, worin er nur die Philistäer als Bewohner Palästinas mit den nachmaligen Bewohnern dieses Landes, den Juden, verwechselt und erzählt: „Judäer hätten, so wird überliefert, die Insel Kreta als Flüchtlinge verlassen und sich an der Ostküste Libyens (novissima Libyae) — d. i. in der Gegend der Nilmündungen, bei den Kasluchim — niedergelassen, zur Zeit als Saturnus, durch Jupiter vertrieben, seine Herrschaft (auf Kreta) verlor" (vgl. dazu Müller, „Kritische Untersuchungen der taciteischen Berichte über den Ursprung der Juden" in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1843, S. 893 fg.; Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 13 fg., und s. Kreta). Auf diese Weise bestätigen also Griechen und Römer die biblischen Angaben und dienen zugleich zu deren Erläuterung und Ergänzung. Wenn übrigens (5 Mos. 2, 23) Kaphtorim die nordwärts von Gaza wohnenden Avvim vertreiben, so hatten sich entweder die von Kreta her an Aegyptens Küstenland und weiter ostwärts eingewanderten Philistäer von Gerar aus nordwärts über Gaza hinaus an der Küste hin immer weiter ausgebreitet (Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel", S. 111) oder, was nach 5 Mos. 2, 23 wahrscheinlicher ist, es folgte der ersten kret. Einwanderung über Aegypten bald eine zweite Colonie unmittelbar zur See von Kreta her zum palästinens. Gestade und nahm die Küste von Gaza an nordwärts in Besitz, die

Avvim verdrängend und einen Fünfstädtebund stiftend (Richt. 3, 3; vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 102).

Mit der Herkunft aus Kreta und dem Namen der Philistäer hängt die Frage nach dem Volksthum derselben eng zusammen. Auf der Insel Kreta waren in der Urzeit Pelasger seßhaft, welche man als Etrokreter, d. h. echte Kreter — von später mit dem Dorierzuge eingewanderten pelasgischen Ansiedlern — Penesten aus Thessalien — unterscheidet (Homer, Odyssee, XIX, 177 fg.; s. Kreta; Kreti und Pleti). Von diesen beiden altgriech. Völkerschaften, den im südlichen, Aegypten zugekehrten Theil der Insel wohnenden „hochherzigen Etrokretern" und den aus Thessalien eingewanderten pelasgischen „Penesten" oder vielleicht auch nur von letztern allein sind die „Kreter und Philistäer" ausgegangen und haben sich entweder alle zumal — sei es gleichzeitig oder in zwei nacheinander folgenden Zügen — nach Aegypten gewendet und von hier allmählich ost- und nordostwärts längs der Küste des Mittelmeeres hinaufgezogen, oder es hat sich eine zweite Colonie direct von Kreta her an der palästinens. Küste nordwärts von Gaza angesiedelt. Auf ähnliche Weise unterscheidet auch Knobel (a. a. O.), für die Erinnerung und das Bewußtsein der Israeliten, im philistäischen Volk Philistäer und Kreter, von denen die letztern von den Kaphtorim hergekommen, während die erstern von den Kasluchim ausgegangen seien und als der bedeutendere und jedenfalls ältere, d. h. früher angesiedelte Stamm dem gesammten Volk und Land den Namen gegeben haben.

Wohin das Volksthum der Philistäer zu stellen und daß ihr Ursprung von den „edeln Pelasgern" abzuleiten sei, darüber verschaffen uns, abgesehen von vereinzelten Wörtern, wie arura = Flur (1 Mos. 3, 17), hierakôn = (Teich der) Habichte (Jos. 9, 46; s. Me-Hajarkon), welche ohne Zweifel dem philistäischen Sprachgut angehören, einige Eigennamen ausreichende Gewißheit (vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 35—60, 68 fg., 81 fg., 87 fg. u. a.; „Geschichte des Volkes Israel", S. 37 fg.). Zugleich bieten diese auch noch Anhaltspunkte, welche es uns ermöglichen, den Weg mit ziemlicher Sicherheit zu verfolgen, auf welchem die Philistäer (als Penesten) ursprünglich nach Thessalien gelangten. Der Name der Stadt Askalon (s. d.) bedeutet sanskritisch (von sqal = wanken): „die Unerschütterte, Nichtwankende" und ist identisch mit Askaland (seit Alexander dem Großen griechisch: Askalandussa), wie die Hauptstadt von Sindh hieß („Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Jahrg. 1848, S. 359). Das biblische Gerar trägt ebenfalls einen Sanskritnamen und dieser kehrt wieder in Gerrha an der äußersten Südwestgrenze des Philistäerlandes (s. Gerar und Gerrener); zugleich erinnert Larissa als der altpelasgische Name von Gerar an pelasgische Städte gleichen Namens auf Kreta, in Thessalien und Kleinasien (Homer, Ilias, II, 841; XVII, 301) und weist auch auf thessalische Pelasger zu Larissa am Tigris zurück (Xenophon, Anab., III, 4, 7; s. Assyrien). Auch die Stadt Marescha (s. d.) in der Ebene des Stammgebietes Juda ist ursprünglich eine philistäische (pelasgische) Larissa gewesen. An die Euphrat- und Tigrisgegend, nämlich an einen König Akises von Babylon läßt uns ebenso der König Achis (LXX: Ἀγχοῦς oder Ἀγχίς; s. Achis) von Gath denken, der den gleichen Namen mit Anchises hat, dessen pelasgische Landsleute die Dardaner und die Troër sind, wie denn auch andererseits zwischen Troas und Kreta Verbindung bestand und hier wie dort ein Berg Ida und noch andere gleiche Ortsnamen angetroffen werden (vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 59 fg.). Wenn aber Anchises hinwiederum nach Phrygien führt, so weist der Riese Goliath (Alyattes) aus derselben Philistäerstadt Gath nach Lydien (vgl. Herodot, I, 18 fg.). Auf gleiche Weise erinnert das philist. Joppe (= sanskritisch: vjapî, d. h. wasserreich, vâpî, d. h. See, Teich) an Jope Thessaliens sowie an Diope, eine Stadt Arkadiens, also zweier Provinzen, die alte Stammsitze der Pelasger waren. Und wie Joppe, so weist auch der Name der Stadt Jamnia auf indogermanisches Sprachgebiet hin (s. Jabne). Wenn Gaza auch den kret. Städtenamen Minoa führte (s. Kreta), so bildet Asdod (s. d.) oder Azot, d. h. die Freie (persisch: azâd), ein Seitenstück zur kret. (pelasgischen) Eleutherna (Freistadt) und erinnert an das pelasgische Azotos in Achaja und an das spätere Eleutheropolis in der Ebene des Stammes Juda an der Stelle der Philistäerstadt Gath, der „Heimat der Riesen" (Betogabris, Beit-Dschibrîn; vgl. die vier Riesen in 2 Sam. 21, 22 und Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 105; „Geschichte des Volkes Israel", S. 137). Jenysus

(Jalysos) endlich verräth den gleichen kret. Ursprung, weist jedoch weiter auf ein Jalysos der Insel Rhodus zurück, deren Bewohner frühzeitig mit Kreta in Verbindung standen und ohne Zweifel außer Hierapydna auch das kret. Jenysos gebaut haben. Aus dieser sprachlich-geographischen Uebersicht erhellt nun aber aufs klarste, woher und auf welchem Weg die Philistäer in ihre nachmaligen geschichtlichen Wohnsitze eingewandert sind: als pelasgische Penesten zogen sie vom Induslande (von der Hauptstadt Askaland) aus über (Larissa am) Tigris und Euphrat nach Kleinasien (Phrygien, Lydien, Troas), setzten von da nach Europa über gen Thessalien, von hier nach Kreta und weiter an die Ostküste Libyens, von wo sie endlich längs der palästinens. Küste hinauf sich ausdehnten.

Wenn übrigens drei Städte des Philistäerlandes ursprünglich semitische Namen tragen: Ekron (= arabisch: ʿâkir, d. i. Sandboden; vgl. Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 230 fg., 233), Gath (d. i. Kelter, vielleicht Oelkelter; s. Gethsemane und vgl. Robinson, a. a. O., II, 613) und Gaza (hebräisch: ʿazza, d. i. Ziege; doch vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 186), so sind eben diese von einem semitischen (phöniz.) Stamme, und zwar von den früher hier seßhaften Avvim gegründet worden (s. Avviter und Phönizier), beweisen jedoch gar nichts für den hebr. Gehalt auch anderer Philistäerstädte, also auch nichts für die semitische Abkunft der Philistäer; um so weniger dies, da die eingewanderten Philistäer solche Städte, die sie eroberten, nachgerade mit philistäischen (pelasgischen) Namen belegten, wie denn gerade das ursprünglich semitische Gaza später philistäisch „Kadytis" umgenannt wurde nach Çivadûti (Kadûti, d. h. Glücksbotin), dem sanskritischen Namen der Göttin Bhavânî (Diana), welche schon die Avvim unter dem arab. Namen ʿUzza — d. i. Gaza — vom Persischen Meerbusen her mit nach Gaza gebracht hatten. Freilich erscheinen auch philistäische Dinge in unsern hebr. Bibelurkunden hebräisch gefärbt und mit hebr. Namen, z. B. Dagon, Baal-Sebub; aber diese müssen als hebr. Uebersetzung ursprünglich philistäischer, beziehungsweise pelasgischer Namen angesehen werden (vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 36 fg., und in den „Heidelberger Jahrbüchern", Jahrg. 1870, S. 485 fg.).

Pelasgisches Volksthum der Philistäer beweisen, wie die Namen ihrer Städte und ihre Eigennamen, so auch ihre Religion und Mythologie, ihre Sitten und Gebräuche. „Auf den Denkmälern Aegyptens erscheinen die Pulista (Philistäer) unsemitisch und mit einer eigenthümlichen Kopfmütze, die ebenso bei der Göttin Anaqa (Ὄγκα) wie bei den Tekuri (Teukrern?) wiederkehrt" (augsburger „Allgemeine Zeitung", Jahrg. 1870, Nr. 186, S. 2978b). Zwischen den Teukrern (Troern) aber und den Philistäern beweist schon der Name Anchises (= Achis) Stammverwandtschaft; auch finden wir dort wie hier verheerende Pest durch die Landplage der Feldmäuse symbolisirt und die Maus als Symbol der Pestbeule (1 Sam. 5, 6; 6, 1 bei den LXX; 6, 18; vgl. auch Herodot, II, 141 mit Jes. 37, 36; 38, 1. 21, und dazu Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 58 fg., 128).

Aus alledem ergibt sich: die Philistäer sind keine Semiten, sondern pelasgischen Stammes. „Die Pelasger aber waren ein vorhellenisches, jedoch nur der Zeit und Entwickelung, nicht dem innern Wesen nach von den Hellenen verschiedenes Geschlecht, Stammväter der Hellenen" (Wachsmuth, „Hellenische Alterthumskunde" [1. Ausg., Halle 1826—30], I, 28). Aus dem pelasgischen Volksthum und dem Namen der Philistäer erhellt ferner, daß ihre Sprache zu den indogermanischen zu rechnen ist. Aus diesem Sprachgebiet also, und zwar vornehmlich aus dem Sanskrit, welches die ursprünglichen Sprachgebilde am treuesten bewahrt hat, nebenbei etwa auch aus dem Persischen sowie aus Sprachüberresten anderer verwandter Völker — Karer, Phrygier u. s. w. — haben wir die wenigen uns erhaltenen philistäischen Wörter zu deuten, und die Möglichkeit dieser Deutung dient wiederum, wenigstens mittelbar, zum Beweise für indogermanisches, pelasgisches Wesen der Philistäer. Dabei zeigt zugleich eine nähere Vergleichung des Philistäischen mit den andern indogermanischen Dialekten in Bezug auf Zeit und Stufe der Fortentwickelung der philist. Sprache, daß diese sich vom Sanskrit losgerissen und zu eigener selbständiger Rede fortgebildet hat, daß sie dessen jüngere Schwester und wiederum — als pelasgisches Idiom — Mutter z. B. des Hellenischen (Attischen) geworden ist.

Freilich die bis auf den heutigen Tag von den meisten Gelehrten gehegte und vertheidigte Meinung geht dahin, die Philistäer seien Semiten gewesen, und Stark (a. a. O., S. 116) glaubt, wie das von Röth („Geschichte unserer abendländischen Philosophie"

[Manheim 1846], I, 91 fg., und Noten S. 10) behauptete Philistäerthum der Pelasger, welche als ein kanaanit. Volk von Aegypten ausgegangen und von da Religion und Cultur mitgebracht haben sollen, so auch das von Hitzig mit siegreichen Gründen bewiesene Pelasgerthum der Philistäer genügend beseitigt zu haben. Und zwar sollen die Philistäer, zufolge einer sehr alten Erinnerung, deren Vorhandensein aus der Nachricht des Stephanus Byzantinus von der Gründung Asdods (richtiger Gazas) durch einen der vom Erythräischen Meer heraufgezogenen Flüchtlinge gefolgert wird, ursprünglich vom Persischen Meerbusen her als ein nomadisches, kriegerisches Wandervolk, im Gefolge der Hyksos, nach Aegypten eingedrungen sein und hier bei den unterägypt. Stämmen, insbesondere bei den Kasluchim, sich angesiedelt haben, wie denn auch Herodot (II, 128) von den Pyramiden des Hirten Philition — soll bedeuten Philistäer — erzählt, der zur Zeit des Cheops und seines Bruders Chephren auf den Feldern von Giseh seine Heerden geweidet habe. Von Unterägypten aus seien sie dann nach Palästina ausgewandert. Aber jene Nachricht des Stephanus von Byzanz bezieht sich nicht auf die Philistäer, sondern auf die Phönizier (s. d.) und Avviter (s. d.), und der Hirt Philition ordnet sich zu den Hyksos, d. i. zu den unsemitischen Emoritern (s. d. und vgl. Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel", S. 35 fg.), und damit fällt die „alte Erinnerung" in nichts zusammen. Auch die Ansicht Knobel's, welcher die Philistäer für Ludim (s. d.), d. h. Uraraber, also für Semiten erklärt und zu den Hyksos rechnet, ist damit als nichtig dargethan (vgl. auch Movers, „Die Phönizier" [Bonn und Berlin 1841—50], I, 34 fg.). Ebenso erweist sich die Meinung Stark's (a. a. O.), wonach die Philistäer zu den ägypt. Stämmen in ihrer weitern Bedeutung (s. Kusch) gerechnet werden und theils von dort, aus dem Gebiet der Kasluchim ausgezogen, theils (wegen 1 Mos. 10, 13. 14) als Ueberrest eines größern, des ebenfalls unterägypt. (?) Stammes der Kaphtorim erscheinen, als unbegründet, schon aus dem allgemeinen Grunde, weil die Philistäer „Unbeschnittene" waren, während bei Aethiopen, Aegyptern, Kolchern und Phöniziern nach Herodot (II, 104) die Beschneidung als uralter heiliger Gebrauch eingeführt war (s. Beschneidung), und insbesondere deshalb, weil die Kaphtorim wie die Kasluchim nicht einmal zu den eigentlichen Aegyptern gezählt werden dürfen (vgl. Stark, a. a. O., S. 79 fg.). Wenn endlich Movers (a. a. O., I, 19) die Philistäer oder Chreten nach altteft. Nachrichten als ein von Palästina zuerst auf die Inseln des Mittelmeeres ausgewandertes und später wieder dorthin zurückgekehrtes Volk kennen will, so redet die betreffende biblische Stelle (Am. 9, 7) wol von einem an die philistäische Küste vom Mittelmeer her „Hinaufführen", nicht aber von einem „Zurückführen" der Philistäer durch Jahve zu ihrer angeblich frühern Heimat.

Bereits in den Tagen Abraham's und Isaak's treffen wir ein philistäisches Königthum zu Gerar an (vgl. Stark, a. a. O., S. 131), und zur Zeit Mose's erscheinen die Philistäer schon als ein sehr kriegerisches Volk, weshalb die aus Aegypten ausziehenden Israeliten den so bequemen, kurzen und am schnellsten zum Ziele führenden Weg durch ihr Land, die große Heerstraße, vermieden (2 Mos. 13, 17; vgl. Kap. 15, 14; 1 Sam. 6, 6). Wenn nun aber schon Movers (a. a. O., II, 1, 316) und nach ihm auch Ewald („Geschichte des Volkes Israel" [1. Ausg., Göttingen 1843—52], I, 289 fg.) die Glaubwürdigkeit der Angaben des A. T. von einer vormosaischen Niederlassung der Philistäer an der kanaanit. Küste bezweifelt hat und die Philistäer erst gegen die Mitte der Richterperiode als „glückliche Eroberer und völlige Besieger der Ureinwohner" blos von Kreta her einwandern ließ, und auch Knobel (a. a. O., S. 218, 223) die philistäische Einwanderung von den Kasluchim her in die Zeit nach den hebr. Patriarchen, d. h. zwischen diesen und Mose ansetzte, so hat im Gegensatz hierzu Hitzig („Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 101 fg.) den geschichtlichen Ueberlieferungen volle Gerechtigkeit widerfahren lassen und an der Hand der ägypt. Geschichte neuerdings für den Auszug, d. h. näher: für die Vertreibung des „unreinen" (= andersgläubige Fremdlinge) Hirtenvolks (1 Mos. 26, 20) der Philistäer aus Aegypten durch Amenophis (genannt Aktisanes), den dritten König der 18. Dynastie, das Jahr 1867 v. Chr. durch Rechnung festgestellt (vgl. Manetho's Bericht bei Josephus, Contra Apion., I, 26, 27; Diodor, I, 60, und dazu Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel", S. 14 fg., 19 fg., 36), sodaß dieselben also 38 Jahre nach den Hyksos (diese im J. 1905 v. Chr.), immerhin aber noch 355 Jahre vor den Hebräern (diese im J. 1512 v. Chr.) Aegypten geräumt haben.

Uebrigens konnten die einst nach Eratosthenes' Angabe so häufigen großen Zerrüttungen und Ueberschwemmungen der Kassiotis am Sirbonischen See (vgl. Ptolemäus, IV, 5, 103) die mitwirkenden Ursachen solcher Auswanderungen aus Unterägypten gewesen sein. Bis die Israeliten in ihre nachmalige Heimat Kanaan eindrangen, waren die bereits vom Süden her an der Küste ansässigen Philistäer zu einem kriegerischen Volk immer mehr erstarkt und hatten einen Fünfstädtebund (Pentapolis) gebildet, mit Gaza, Asdod, Askalon, Gath und Ekron (Jos. 13, 3; Richt. 3, 3), von denen jede als Hauptstadt ihr Gebiet und eine Reihe Landstädte („Töchter") unter sich hatte (vgl. Ez. 16, 27. 57; Richt. 1, 18; Jos. 15, 47; 1 Sam. 5, 6; 2 Sam. 1, 20; 1 Sam. 27, 5; 1 Chron. 18 [19], 1; Jos. 15, 45). Die Israeliten vermochten deshalb auch die Philistäer nicht zu verdrängen, im Gegentheil, das Volk der Philistäer, wesentlich auf Seefahrt und Handel angewiesen, drängte das Hebräervolk vom Meere weg und strebte den Ueberschuß seiner Bevölkerung, die sich schnell vermehrte, im Binnenlande abzulagern. Aber nicht nur der Widerstreit der beiderseitigen Interessen trieb Hebräer und Philistäer gegeneinander in den Kampf, in beiden Völkern stießen vielmehr, wie Hitzig treffend hervorhebt, zwei unversöhnliche Gegensätze zusammen: Sem und Japhet, scharf ausgesprochener Charakter Asiens mit europäischem Wesen ältester Gestaltung, Verschiedenheit des Volksthums und der Sprache, der Religion und Sitte mußte beide Geschlechter voneinander abstoßen und von vornherein zwischen ihnen tödliche und ewige Feindschaft pflanzen (vgl. Ez. 25, 15; Sir. 50, 25. 26 [50, 27. 28]). Ebendadurch aber ist das Volk der Philistäer auch wieder von dem größten Einfluß auf die Entwickelung des israelitischen Volks und Staats selbst geworden. Denn ohne diese Kämpfe und den Widerstand, den sie den vordringenden Israeliten entgegenstellten, würde Israel kein solches Heldenalter wie die Zeit der Richter durchlebt, keinen Heldenkönig wie David erzeugt und zu keiner so glänzenden Monarchie wie das Davidisch-Salomonische Reich sich emporgeschwungen haben, das alle Folgezeit der israelitischen und jüd. Geschichte mit seinem Ruhm weit überstrahlt (vgl. Richt. 3, 1—4; über andere geistige Einflüsse s. Judien und vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 178 fg.).

2) Politische Geschichte. Die mehr als tausendjährige Geschichte der Philistäer läßt sich mit Stark in zwei oder auch in drei Abschnitte theilen: die Zeit des Kampfes um die Herrschaft mit den benachbarten Israeliten, Phöniziern, Ismaeliten und die Ausbreitung der philistäischen Macht (bis zum 8. Jahrh. v. Chr.); die Zeit des Kampfes um die eigene Selbständigkeit mit Aegypten und den asiat. Weltmächten Assyrien, Babylonien, Persien und die Schwächung der Philistäermacht (bis zum 4. Jahrh.); und die Zeit der Auflösung des philistäischen Staats und der Hellenisirung des philistäischen Wesens seit Alexander dem Großen.

Die südlichsten Philistäer (südlich von Gaza) kommen, abgesehen von den beiden Stellen in 2 Mos. 13, 17 und 2 Chron. 14, 13 (14, 14), mit dem israelitischen Volke in keine Berührung und werden deshalb, außerhalb der Sagengeschichte des 1. Buchs Mose, nirgends im A. T. erwähnt. Zum ersten mal kam Israel, wie es scheint, mit den Philistäern in feindliche Berührung zur Zeit des Richters Samgar (s. d.), der kurz vor den Tagen der Debora (Richt. 5, 6. 7) lebte und (vgl. Richt. 3, 31) gleichsam als Vorläufer des Helden Simson, mit einem Ochsenstachel 600 Philistäer erschlug (vgl. Josephus, Contra Apion., V, 4, 3 und 1 Sam. 12, 9). Die Worte in Richt. 10, 7, „in die Hand der Philistäer", erweisen sich als ungeschichtlichen Zusatz (vgl. V. 8 fg.). Erst seit Simson bis auf David wissen die Geschichtsurkunden des A. T. viel von den Erbfeinden Israels zu erzählen: von Richt. 14, 4 an gebieten diese über Israel und behaupten ihre Hegemonie noch in den Tagen Eli's und Samuel's (1 Sam. 4, 9; 7, 3. 7; 10, 5) und Saul's (1 Sam. 13, 3. 4. 19) bis auf David.

Wenn nun aber die Philistäer in der zweiten Hälfte der Richterperiode, ungefähr in der Mitte des 12. Jahrh. v. Chr., mit Macht auftreten, so scheinen sie neuen Zuzug und Verstärkung erhalten zu haben; und wenn zur Zeit Eli's (1 Sam. 4, 1; vgl. Kap. 29, 1) das Heer der Philistäer zu Aphek (s. d.) in der Nähe Israels, weit oben im Norden lagerte, so konnten sie von Ekron aus, der nördlichsten Stadt des bereits genannten Fünfstädtebundes, nicht dahin gelangen, um Eroberungen zu machen auf der ganzen Linie „von Askalon an bis Aksib" — so ist nämlich in 1 Sam. 7, 14 mit den LXX zu lesen statt „von Ekron bis Gath" (Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 105) — sondern sie mußten sich schon vorher von Askalon an nordwärts an der Küste

ausgebreitet und festgesetzt, und zwar in dieser Gegend zunächst Ortschaften, die dem Stamme Dan zugetheilt waren (vgl. Jos. 19, 46; Richt. 5, 17), an sich gerissen haben. In der That sind auch die Daniten, welche seither östlich von Jamnia und bis an das Meer gewohnt haben, ungefähr um dieselbe Zeit aus ihrer bisherigen Heimat vertrieben worden und suchen neue Wohnsitze im Norden Palästinas (Richt. 13, 25; Richt. 18; s. Dan), oder sie werden — angeblich von Emoritern, in Wahrheit von Philistäern — auf das Gebirge gedrängt (Richt. 1, 34).

Aber diese philistäischen Niederlassungen von der Nordgrenze der alten Pentapolis, d. i. von Ekron, an reichten noch bedeutend weiter an der Küste hinauf bis über Akko hinaus, und die fünf Seestädte: Jabne (Jamnia), Japho (Joppe), Dor, Akko, Achsib, scheinen eine zweite Pentapolis gebildet zu haben.

Und zwar reicht die Gründung dieser relativ jüngern Städte wegen Endors (vgl. 1 Sam. 28, 7 fg.), welches von Dor aus gegründet zu sein scheint (s. d.), und wegen Beth-Scheans (s. d.), welches in 1 Sam. 31, 10 auch als philistäische Stadt betrachtet wird (beide waren schon zu Saul's Zeit vorhanden) auch schon über die Periode Saul's hinauf und also wieder in die Richterzeit hinein (vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 103 fg.). Seit den Tagen des Mose bis dahin hatten die Avvim, die in der Urzeit von Sidon an der Küste hinab bis gen Gaza wohnten, aber schon vor der Einwanderung der Israeliten von Philistäern der erstern Pentapolis nordwärts zurückgedrängt waren, von Joppe bis über Akko hinaus sich ohne Zweifel noch behauptet (vgl. Jos. 13, 3). Jetzt jedoch nehmen die neuen philistäischen Ankömmlinge den ganzen Küstenstrich bis Achsib für sich in Beschlag, mußten also vorher die Ueberreste jenes Phöniziervölkchens ausgerottet oder vertrieben haben. Für letzteres haben wir ein Zeugniß von Justin (XVIII, 3), welcher berichtet, daß Phönizier viele Jahre nach der Gründung Sidons von einem König Askalons, welcher zu Schiff angekommen war (lies navibus appulso statt appulsi), aus ihren Sitzen aufgescheucht worden seien und ein Jahr vor Trojas Fall — also 1155 v. Chr. — (Insel-) Tyrus gebaut haben (Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel", S. 118 fg.). Etwa zwei Jahre früher, 1157 v. Chr. — wie Hitzig („Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 112 fg., 122 fg.) durch doppelte Rechnung gefunden hat — scheint die neue Colonie bei Askalon vom Meer her ans Land gestiegen zu sein und sich von da aus nordwärts über die nachmalige zweite Pentapolis ausgebreitet, theilweise auch im Binnenland festgesetzt zu haben (doch vgl. auch Stark, a. a. O., S. 155 fg.).

Daß diese zweite, beziehungsweise dritte Einwanderung ihrem Ursprung nach nicht eigentliche Philistäer, sondern dorischen Stammes waren, geht aus mehrern Ortsnamen hervor. Dor vor allem zeigt Dorier an, welche wie hier am einzigen Meerbusen der kanaanit. Küste Akko, d. i. Ankôn (= Bucht) so auch in Italien an einem Busen des Adriatischen Meeres ein Ancona bauten, und zwar beide zugleich an einem Vorgebirge Cumerium, d. i. Karmel (Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 174; s. Akko und Karmel). Ebenso deutet die Ebene Saron (s. d.) auf den Peloponnes, wo wir einem Ort Saron, einem Saronischen Meerbusen und einer Saronischen Artemis begegnen. Diese alte Wanderung der Dorier vom Westen her — ob über Kreta? steht dahin — mag, wie dies die Zeitbestimmung bei Justin nahe legt, mit den Bewegungen infolge des trojanischen Kriegs in Zusammenhang gestanden haben.

Infolge dieses plötzlichen Zuwachses der Bevölkerung griffen die Philistäer weiter um sich, fielen Israel mit Uebermacht an und errangen die Oberherrschaft über das Volk auf die Dauer von 40 Jahren (vom J. 1155—1115 v. Chr.; Richt. 13, 1 fg.; 1 Sam. 4—7; vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 106 fg.). Doch Simson (s. d.), welcher zu gleicher Zeit auftrat, rächte Israel und schädigte die Philistäer, wo er nur konnte, 20 Jahre lang (Richt. 15, 20). Als sich jedoch nach zwanzigjährigem Drucke das Volk selbst erhob gegen seine Feinde (1 Sam. 4), erlitt es zuerst eine Niederlage, und ein zweites mal verlor es sogar die Bundeslade, die es von Silo mit ins Lager genommen hatte, und die Philistäer stellten diese kostbare Beute — den vermeintlichen Gott der Hebräer (vgl. 1 Sam. 4, 7. 8; Ps. 78, 61) — im Tempel zu Asdod neben die Bildsäule Dagon's. Nun brach aber, vermuthlich als Folge vom Leben im Feldlager, in Philistäa eine mörderische Seuche aus. Zugleich soll (1 Sam. 5, 6 [6, 1]; vgl. V. 5) eine Menge Mäuse das Land verwüstet haben. Die von der Pest heimgesuchten Philistäer

glaubten, der Gott der Hebräer, an dem man sich vergangen, habe sie mit dieser Strafe belegt (vgl. Ps. 78, 66; 2 Chron. 26, 19 fg. und auch Herodot, I, 19, 105, 138); es wurden zur Sühne des Frevels goldene Abbildungen der Pestbeule (Luther übersetzt: „goldene Aerse") dem Gott Jahve gewidmet und die Lade zurückgegeben (1 Sam. 4—7). Zu 1 Sam. 5, 6 vgl. Thenius, „Die Bücher Samuel's" (2. Aufl., Leipzig 1864); aber auch Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel", S. 124 fg. Bald sammelte Samuel (s. d.) den israelitischen Heerbann zu Mizpa wider die Philistäer und siegte. Aber der Sieg blieb ohne dauernde Folgen. Zwar erhielten die Israeliten nach getroffener Uebereinkunft einige Gebietstheile zurück (1 Sam. 7, 14), aber die Philistäer behaupteten nach wie vor eine gewisse Hegemonie. Und um die Unterwerfung Israels recht planmäßig zu betreiben, errichteten sie auf dem Gebiet des Stammes Benjamin bei Michmas, nordwärts von Jebus, und bei Gibea Elohim (d. i. Râm Allâh) verschanzte Lager (1 Sam. 10, 5; 13, 3; 14, 5). Die Mannschaften des bereits unterworfenen Gebiets mußten gegen ihre Landsleute mit ins Feld ziehen (1 Sam. 14, 21); und um jede Wiedererhebung unmöglich zu machen, mußten die Israeliten alle vorhandenen Waffen abliefern, ja die Philistäer führten sogar die Schmiede aus dem Lande fort, damit niemand den Hebräern wieder Schwert und Spieß fertigen könne (1 Sam. 13, 19—21; Josephus, „Alterthümer", VI, 6, 1).

Kaum war Saul zum König über Israel ernannt, „um an den Philistäern sich zu rächen und von ihnen Strafe zu nehmen für die frühern Ungerechtigkeiten" (Josephus, „Alterthümer", VI, 3, 3; doch vgl. 1 Sam. 8, 19. 20; 12, 12), so zogen die Philistäer mit einem gewaltigen Heere von allen Waffengattungen heran, lagerten sich bei Michmas und sandten von hier, unter Zurücklassung einer Besatzung, unter welcher sich die Israeliten von Juda und Benjamin befanden, drei Heeresabtheilungen nach verschiedenen Richtungen aus, um die ganze Umgegend zu durchstreifen, zu verheeren und die Sammlung der israelitischen Streiter zu hindern. Die Israeliten geriethen hierüber so in Furcht, daß sie sich in „Höhlen, Dornbüschen, Felsklüften, Thürmen und Gruben" versteckten und ein großer Theil von ihnen über den Jordan floh. Saul und Jonathan zogen mit einer kleinen Schar von Gilgal her den Philistäern entgegen und lagerten sich gegenüber bei Gibea. Durch eine Heldenthat Jonathan's, der allein mit seinem Waffenträger einen Ueberfall im philistäischen Lager machte und 20 Mann tödtete, wurden Saul's Leute ermuthigt; sie benutzten die entstandene Verwirrung und den Schrecken zum Angriff, und dadurch, daß die im Heer der Philistäer dienenden Hebräer zu ihnen übergingen und auch die Versteckten aus ihren Schlupfwinkeln hervorkamen und sich dazugesellten, gewannen sie einen vollständigen Sieg über die Philistäer und verfolgten sie bis Ajalon, von wo diese sich in ihre Heimat zurückzogen (1 Sam. 13—14, 46). Doch bald kamen die Philistäer wieder von Gath her in nordöstlicher Richtung bis Socho (Schuweikeh). Da erschlug der junge David im Zweikampf den feindlichen Recken Goliath (s. d.) und entschied damit das Schicksal des Kriegs wieder gegen die Philistäer, welche nun einige Zeit dem König Israels unterworfen blieben (1 Sam. 17, 18; vgl. Kap. 28, 3. 9).

In einem dritten Feldzug, während des Königthums Saul's, suchten die Philistäer, wol im Interesse des Handels, die fruchtbare Ebene Jisreel zu gewinnen, unbelästigte Verbindung zwischen Dor und Endor (s. d.), vielleicht auch mit Damaskus herzustellen und sich am Jordan festzusetzen. Es kam zwischen ihnen und Saul, der bei einer (philistäischen) Todtenbeschwörerin zu Endor seinen entsunkenen Muth vergeblich wiederherzustellen gehofft hatte, zur Schlacht. Die feste Stellung des israelitischen Heeres über der steilen Felsmauer des Gebirges Gilboa (s. d.) wurde gesprengt und Israel gänzlich geschlagen. Saul's drei Söhne fielen; der König selbst stürzte sich in sein Schwert. Die Philistäer zogen ihm die Rüstung aus und sandten sie rings durch ihr ganzes Land; danach wurde sie im Tempel der Astarte aufgehängt. Das Haupt des königlichen Leichnams hieben die Philistäer ab und hängten es auf im Tempel ihres Gottes Dagon, den Rumpf hingen sie vor dem Thore Beth-Scheans ans Kreuz, von wo denselben Bürger von Jabes heimlich wegnahmen und begruben (1 Sam. 28, 29, 1 fg. 11; 31; 1 Chron. 10 [11]; s. Saul). Wiederum waren die Philistäer, wie in den traurigen Zeiten vor Saul, Herren diesseit des Jordans, und das Land wurde von ihnen besetzt, wenigstens längs der Handelsstraße von Dor nach Endor und Beth-Schean an den Jordan (1 Sam. 31, 7. 10).

David, welcher der Nachstellungen Saul's wegen einige Zeit in dem Staat Gath eine Freistätte suchte (1 Sam. 21, 10 fg.) und später auch im Dienst des dortigen Königs

Achis fand, befehdete schon, bevor er König ward, wie die Philistäer selbst (1 Sam. 17, 18, 27. 30; 19, 8; 23, 5) so auch deren Freunde (1 Sam. 27). Die Philistäer trauten ihm auch von jeher nichts Gutes zu und schickten ihn darum klugerweise vor der Schlacht am Gilboa zurück; er selbst auch hielt es nicht lange bei den Feinden seines Volks aus. Als König von Juda zwar mußte er froh sein, mit den Philistäern in gutem Vernehmen zu bleiben, weil seine damalige Macht ihnen nicht überlegen war. Sobald er jedoch König über das ganze Israel geworden war und nun das allgemeine israelitische Interesse gegen die Philistäer zu vertreten hatte, begannen diese neue Rüstungen und zogen gegen ihn zu Felde aufs Gebirge Juda. Von der Burg Zion aus überfiel der König dieselben und schlug sie zweimal in der Thalebene Rephaim (s. d.) in die Flucht, das zweite mal bis Geser und reinigte das Gebirge Juda von ihnen (2 Sam. 5, 17 fg.; 1 Chron. 14 [15], 8 fg.). Dann zum Angriffskrieg übergehend, erreichte es David nach harten Kämpfen (2 Sam. 21, 15—22; 1 Chron. 20 [21], 4—8), „der Hand der Philistäer die Zügel der Oberherrschaft (Hegemonie) zu entreißen" (2 Sam. 8, 1; 1 Chron. 18 [19], 1) und „ihr Horn zu zertrümmern" (Sir. 47, 7. 8), sodaß sie von weitern Angriffen auf lange Zeit abstanden, nachdem sie den Kampf gegen Israel wol seit 70 Jahren fast ohne Unterbrechung unterhalten hatten (s. David und Kreti und Pleti).

In einem mehr oder weniger abhängigen Verhältniß erscheint das Land der Philistäer unter Salomo (1 Kön. 5, 1 [4, 21]; 2 Chron. 9, 26); doch hatte Gath, wenigstens noch zu Anfang von dessen Regierung, seinen eigenen König (1 Kön. 2, 39. 40; die Bemerkung über Gath 1 Chron. 18 [19], 1 ist aus falscher Auffassung der Stelle 2 Sam. 8, 1 geflossen), und noch in der ersten Zeit der getrennten Reiche behaupteten Philistäer gegen die israelitischen Könige Nadab und Omri das im Stammgebiet Dan gelegene Gibbethon (s. d.), von wo aus dieselben leichten Eingang in das israelitische Gebiet gehabt zu haben scheinen (1 Kön. 15, 27; 16, 15—17). Als die Edomiter sich von Joram, dem König Judas, unabhängig machten, weigerten sich auch die Philistäer und Araber, weitere Abgaben an Juda zu entrichten, wie dies seit Josaphat's Regierung und seit dessen militärischer Organisation des judäischen Königreichs geschehen war (2 Chron. 17, 11; Josephus, „Alterthümer", VIII, 15, 2), und beide Völker, die Araber wahrscheinlich im Solde der Philistäer, fielen zuletzt sogar in Juda ein, plünderten Jerusalem und führten zahlreiche Gefangene mit sich hinweg (2 Chron. 21, 16 fg.; 22, 1; Josephus, „Alterthümer", IX, 5, 3). Auch die Tempelschätze und -Geräthe, darunter vielleicht sogar die Bundeslade (s. d.), nahm der Feind mit sich fort und legte sie in seinen Götzentempeln nieder (vgl. Joel 4, 4 fg.). Für diese Brandschatzung Jerusalems blieben die Philistäer nicht ungestraft. Der König Usia entriß denselben Gath, welches schon von Rehabeam befestigt worden (2 Chron. 11, 8), aber unter Joas durch Hasael auf seinem Kriegszuge gegen Jerusalem an Syrien gekommen war (2 Kön. 12, 17. 18), sowie die Städte Jabne und Asdod (2 Chron. 26, 6. 7; vgl. Sach. 9, 5—9), verleibte sie dem jüd. Reich ein und machte ihre Bewohner zu Proselyten (vgl. Sach. 9, 7; Ps. 47, 10 und Apg. 15, 20. 29).

Infolge des syrisch-ephraimitischen Kriegs gegen Juda (im J. 741—739 v. Chr.) wagten es die Philistäer wieder, das judäische Joch abzuschütteln und einen bedeutenden Theil des westlichen Gebiets von Juda an sich zu reißen (2 Chron. 28, 18). „Sie wollten natürlich nicht als Unterthanen Judas, welches sich jetzt unter assyr. Hoheit begab, sich mit Juda auch noch einem zweiten Oberherrn beugen." Hiskia von Juda übrigens schlug in den ersten Jahren seiner Regierung die Philistäer auf der ganzen Linie bis Gaza (2 Kön. 18, 8; Josephus, „Alterthümer", IX, 13, 3; vgl. Ps. 47), „vielleicht auf Weisung des Assyrers". Denn bald zieht ein assyr. Heer unter Tartan heran, an Jerusalem vorbei, rückt vor Asdod und erobert diese wichtige Grenzfestung (Jes. 20, 1; vgl. Kap. 14, 28—32; 11, 14); deren Bewohner wurden vermuthlich hinweggeführt jenseit des Tigris, wo Plinius (VI, 31) eine Landschaft Palästine kennt (Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel", S. 216 fg.).

Die Städte Philistäas waren allerdings für Assyrien und seine Eroberungsgelüste höchst wichtige Punkte, da mit ihnen der Weg nach Aegypten offen stand (vgl. Sach. 9, 1 fg.); sie waren daher der Schauplatz und Kampfpreis zugleich der hartnäckigsten Kämpfe zwischen Assyrien und der jetzt in Aegypten sich erhebenden Saitischen Dynastie (Herodot, II, 157, 159). Aber mit diesem langen Ringen der asiat. Mächte einerseits und Aegyptens andererseits um Syriens und Palästinas Besitz beginnt zugleich seit Mitte des 8. Jahrh. der hart-

näckige Kampf Philistäas um seine nationale Selbständigkeit, und hierbei tritt in bewunderungswürdiger Weise jene Zähigkeit und Ausdauer des Philistäervolks hervor, der wir auch noch in den folgenden Jahrhunderten wiederholt begegnen.

Von jeher hatte die ägypt. Politik ihr Absehen darauf gerichtet, der assyr. Macht gegenüber Vormauern zu beschaffen und „die Schlüssel zum eigenen Hause entweder selbst in der Hand zu haben" oder, wie Salomo's Schwiegervater, der Eroberer der Festung Gazers, that, sie in Freundes Hand zu geben (vgl. 1 Kön. 3, 1 fg.; 9, 16; Josephus, „Alterthümer", VIII, 6, 1, und s. Geser und Salomo). Schon im 10. Jahrh. scheinen die Aegypter, vielleicht unter Sisak (s. d. und vgl. 2 Chron. 14, 12 fg.), alles Land vom Südwesten her bis zum Wadi el-Arisch — deshalb auch Bach Aegyptens genannt — sich angeeignet zu haben (Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel", S. 196). Und als Psammetich Alleinherrscher in Aegypten geworden (im J. 656 v. Chr.), kehrte er seine Waffen gleichfalls gegen die starke Festung Asdod, welche seit Sargon (Jes. 20, 1) wahrscheinlich noch unter assyr. Hoheit stand, und entriß diese „große Stadt Syriens" nach neunundzwanzigjähriger Belagerung den Assyrern (nicht vor den J. 625—624 v. Chr.; Herodot, II, 157; vgl. Jer. 25, 20), hielt auch die Scythen von Aegypten ab, welche ganz Vorderasien nebst Palästina durchzogen und den Astartetempel zu Askalon geplündert hatten (Herodot, I, 105; vgl. Jer. 4, 5 fg.; 5, 16; 6, 22 fg.; Hitzig, „Begriff der Kritik" [Heidelberg 1831], S. 177 fg., und „Die 12 kleinen Propheten" [3 Aufl., Leipzig 1863], S. 281 fg.]. Auf gleiche Weise bemächtigt sich Psammetich's Sohn und Nachfolger, Necho II., nachdem er, das Werk seines Vaters fortsetzend, einen anfangs siegreichen Kriegszug gegen Assyrien unternommen hatte, aber infolge der bei Karkemisch (Circesium) von Nebukadnezar erlittenen Niederlage (im J. 606 v. Chr.) alle seine Eroberungen wieder verlor, auf seinem Rückzug der Festung Gazas (Κάδυτις), des Schlüssels von Aegypten (Jer. 46, 2 fg.; 47, 1. 5; Herodot, II, 159). Nebukadnezar, im folgenden Jahre dem Necho nachrückend und an der Küste herunterziehend, unterwarf sich Phönizien und Palästina, angeblich bis zum Bache Aegyptens (2 Kön. 24, 7; Josephus, „Alterthümer", X, 6, 1); jedoch von Gaza, welches, wie es scheint, von einer ägypt. Besatzung vertheidigt wurde und deshalb belagert werden mußte (vgl. Polybius, XVI, 40) ist Nebukadnezar ohne Zweifel unverrichteter Sache wieder abgezogen (Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel", S. 248 fg.).

Wie die andern Erbfeinde der Juden, Edomiter, Ammoniter und Moabiter, so scheinen auch die Philistäer bei der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar (im J. 588 v. Chr.) nicht unthätige Zuschauer gewesen zu sein (Ez. 25, 15 fg.); aber nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil, zur Zeit Nehemia's, begegnen wir Mischehen zwischen jüd. Männern und philistäischen (asdodischen) Frauen, deren Kinder ein unreines Hebräisch gemischt mit asdodischem Philistäerdialekt sprachen (Neh. 13, 23 fg.). Später treten die Philistäer nicht mehr als Gesammtvolk auf, sondern es ist nur noch von ihren einzelnen Städten: Gaza, Asdod, Askalon und Ekron die Rede, und Gath wird bereits von Am. 1, 7. 8 als nicht mehr nennenswerth übergangen. Der alte Städtebund scheint daher in der Zeit der Chaldäerherrschaft, wenn nicht schon früher, sich ganz aufgelöst zu haben.

Seit der entscheidenden Weltschlacht bei Pelusium (im J. 525 v. Chr.), welche den Perser Kambyses zum Herrscher von Aegypten machte, erscheint auch Philistäa im Verbande der großen pers. Monarchie und gehört seit der Organisation des Reichs unter Darius Hystaspis zur fünften Satrapie (Josephus, „Alterthümer", XI, 2, 1; 4, 5, 6, 7; 5, 6 u. a.) und stellt für den Kriegsdienst seinen Beitrag zur pers. Flotte (Herodot, VII, 61 fg., 89).

Um die pers. Seemacht zu brechen, drang Alexander der Große nach der Schlacht bei Issus gegen Phönizien vor, eroberte Tyrus nach siebenmonatlicher Belagerung (Juli 332), zog dann die palästinens. Küste herab bis Gaza, der einzigen Stadt, die ihm Widerstand leistete und die er deshalb auch 2 (oder 5?) Monate belagern mußte, bis er sie einnehmen konnte. Dieselbe wurde nämlich vertheidigt durch ein „Auge des Großkönigs", den Eunuchen Batis (Babemeses), welcher arab. Söldner in die Stadt hereingenommen hatte (Josephus, „Alterthümer", XI, 8, 4; Diodor, XVII, 48).

Seit Alexander dem Großen ist die politische Bedeutung der Philistäer als eines Volks verschwunden. Zwar werden in jüd. Schriften noch zur Zeit der Makkabäer Land und Volk der Philistäer erwähnt (Ps. 83, 8; 1 Makk. 5, 15; 3, 24 fg.); jedoch nach dem

Verkommen von Gath, dem Sinken Asdods und nach Gazas Eroberung durch Alexander (vgl. Am. 6, 2; Jes. 20, 1; Jer. 25, 20; Arrian, De exp. Alex., II, 27; Curtius, IV, 6), und zum Theil schon vorher, scheint es mit dem politischen Verband der philistäischen Städte aus gewesen zu sein. Gewöhnlich werden jetzt nur noch einzelne Städte mit ihren Bevölkerungen genannt (Neh. 13, 24; 1 Makk. 4, 15; 5, 68; 10, 86. 77 u. s. w.; vgl. Strabo, XVI, 749) und können auch nur als Glieder in dem großen griechisch-oriental. Cultursystem geschichtlich verfolgt werden. Jetzt, da die alten Philistäerstädte bald unter Seleucidischer, bald unter Ptolemäischer, in beiden Fällen unter griech. Herrschaft erscheinen, war für dieselben, überhaupt für ganz Syrien und die phönizisch-palästinens. Küste die Bahn der Hellenisirung gebrochen und damit eines neuen glänzenden hellenistischen Culturlebens (vgl. Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 6, 3; Epiphanius, Opera, ed. Petarius [Paris 1622], II, 146). Von jetzt an sind die Geschicke der philistäischen Städte an die Geschichte Syriens und Aegyptens geknüpft, welche seitdem über ein Jahrhundert im Orient die herrschenden waren, bis die Römer endlich auch die philistäisch-phöniz. Küste in Besitz nahmen.

Auch für diese Zeit bleibt Gaza einer der bedeutendsten Punkte an der palästinensisch-phöniz. Küste. Durch Alexander schon wurden in die verödete Stadt Bruchtheile von den Landbewohnern, wahrscheinlich aus den kleinern Städten und Ortschaften ringsumher, aufgenommen und so wieder ein städtisches Gemeinwesen gebildet. Aber, abgesehen von griech. Familien und Kaufleuten, die schon länger vereinzelt hier wie in Tyrus wohnten, bildet jetzt eine macedon. Besatzung einen neuen hellenistischen Stock der Bevölkerung, und beide Städte werden von nun an zu Waffenplätzen und Aufbewahrungsstätten von Geld und Kriegsmaterial erhoben — Gaza nunmehr ein eigentlicher „Schatz" und Aufbewahrungsort in hellenistischem Sinne des Worts!

Seit dem J. 323 v. Chr. gehört ganz Philistäa zu Syrien. Bald darauf jedoch nahm Ptolemäus Lagi durch einen glücklichen Feldzug dem Laomedon Syrien und Phönizien weg (Diodor, XVIII, 43; Pausanias, I, 6, 4), legte in die „phöniz. Städte", wozu nach jetzigem griech. Sprachgebrauch auch die philistäischen Städte mit Gaza zu rechnen sind, ägyptische Truppen (Appian, Historia Syriaca, Kap. 52; Josephus, „Alterthümer", XII, 1; Contra Apion., I, 22), bis im J. 315, nach der Unterwerfung Phöniziens — Tyrus ausgenommen — auch Joppe und Gaza einem Sturmangriff des Antigonus erlagen (Pausanias, I, 6, 5; Diodor, XIX, 58 fg.), und damit ganz Philistäa in dessen Gewalt kam. Doch bereits im Frühjahr 312 rückte Ptolemäus von Pelusium her durch die Wüste vor Gaza und gewann durch die Schlacht bei dieser Stadt gegen Demetrius wiederum die philistäischen und phöniz. Gegenden (vgl. Stark, a. a. O., S. 351 fg.), räumte aber, bedroht durch Antigonus, bald wieder Syrien, schleifte die von ihm besetzt gewesenen Städte Akko, Joppe, Samaria und Gaza und zog sich nach Aegypten zurück (Diodor, XIX, 93). Antigonus, nochmals Herr von ganz Syrien und Phönizien und somit auch von der philistäischen Küste auf fast 10 Jahre geworden, ordnete einen übrigens unglücklichen Streifzug an nach Petra gegen die arab. Nabatäer, welche sich des Handels wegen bereits früher an der Küste zwischen Gaza und Jenysus festgesetzt hatten (Herodot, III, 5; Diodor, XIX, 94—96; vgl. Josephus, Contra Apion., I, 23). Jedoch infolge der Schlacht bei Ipsus in Phrygien (im J. 301) gewann Ptolemäus nochmals fast alle Städte in Cölesyrien, ohne Zweifel auch — wenigstens theilweise — in Phönizien und die philistäischen Städte. Ueber 100 Jahre lang ist seitdem mit höchst geringer Unterbrechung die syrisch-philistäische Küste unter ägypt. Herrschaft geblieben, bis zum J. 198 v. Chr. Zwar schon vorher (im J. 219 v. Chr.) hatte Antiochus (III.) der Große von Syrien nach der Eroberung von Seleucia vorübergehend die beiden Haupthafenplätze, Tyrus und Ptolemais (das alte Akko), besetzt (Polybius, V, 40, 58 fg.); nur die kleine feste Stadt Dora trotzte allen Angriffen des syr. Heeres (Polybius, V, 66; vgl. Koh. 9, 14), ja in der Entscheidungsschlacht bei Raphia (Frühjahr 217) waren auch Cölesyrien und alle philistäischen Städte wieder an Ptolemäus (IV.) Philopator von Aegypten verloren gegangen (Polybius, V, 79, 85 fg.; Justinus, XXX, 1, 6 fg.; vgl. 3 Makk. 1, 2. 3. 7 fg.; Dan. 11, 10 fg.). Erst nach dem Tode des Ptolemäus Philopator (im J. 204 v. Chr.) war es für Antiochus möglich, Cölesyrien, Phönizien und Palästina wieder in Beschlag zu nehmen (Justinus, XXXI, 1, 2; Appian, Historia Syriaca, Kap. 5); Gaza konnte nur nach tapferer Gegenwehr erobert werden (Polybius, XVI, 18, 40; Dan. 11, 15). Und erst die Schlacht bei Paneas im Sommer 198 sicherte den dauernden Besitz Cölesyriens und Phöniziens

den Seleuciden zu (Josephus, „Alterthümer", XII, 3, 3; Polybius XVI, 18, 39; XXVIII, 1, 17). Seitdem knüpft sich die Geschichte der palästinens. Städte und Staaten ganz an Syrien.

An dem Religionskrieg des Syrerkönigs Antiochus (IV.) Epiphanes (in den J. 176—164 v. Chr.) gegen die Juden hatten auch die philistäischen Städte thätigen und leidenden Antheil; besonders die Bürger von Ptolemais zeichneten sich durch ihre feindselige Gesinnung aus (2 Makk. 6, 8 lies: „der Ptolemäer"; 2 Makk. 13, 25; 1 Makk. 12, 48; 2 Makk. 12, 3 fg.; Ps. 83, 3—9 und Sir. 50, 27. 28 [25. 26]). Dieser Kampf des Judenthums unter den Makkabäern gegen die philistäisch-hellenistischen Küstenstädte gibt uns ein Gegenbild zu dem einstigen Verhältniß zwischen Philistäern und Israeliten; in demselben lebt nochmals der alte Nationalkampf beider Völker auf, diesmal aber mit vernichtendem Ausgang, beziehungsweise mit Judaisirung der philistäisch-hellenistischen Städte (vgl. Josephus, „Alterthümer", XIII, 15, 4; Näheres s. Makkabäer und Hasmonäer und vgl. Stark, a. a. O., S. 479 fg.). König Alexander Balas (in den J. 152—146 v. Chr.) trat Ekron mit seinem Gebiet an die Juden ab (1 Makk. 10, 89), und durch Alexander Jannäus (in den J. 106—77 v. Chr.) kamen Asdod und Gaza unter jüd. Herrschaft. Pompejus schlug Asdod, Jamnia und Gaza, jedoch als freie Städte, zu Syrien, welches jetzt (im J. 64 v. Chr.) röm. Provinz geworden war. Der Kaiser Augustus überließ jedoch Gaza und Jamnia dem König Herodes; nach dessen Tode (im J. 4 v. Chr.) zog er es wieder zu Syrien. Dagegen erhielt später Salome, die Schwester des Herodes, ein kleines Fürstenthum, bestehend aus Jamnia, Asdod und Askalon, mit der Residenz in letzterer Stadt (Josephus, „Alterthümer", XIII, 13, 3 [vgl. „Jüdischer Krieg", I, 4, 2]; 15, 4; XIV, 4, 4; XV, 7, 3; XVII, 8, 1; 11, 4, 5, 12).

So wurde, während das jüd. Volk zahlreicher und mächtiger denn je ward und seine Nationalität sich stets schärfer ausprägte, das Volksthum der Philistäer nach und nach ausgelöscht; sie verschwanden vom Boden Palästinas, und die Juden traten als ihre natürlichen Erben an ihre Stelle. Der Name ihres Landes war längst außer Gebrauch gekommen, oder vielmehr er wurde und blieb in der Form Palästina (s. d.) auf das ganze zwischen dem Libanon und Aegypten gelegene Land bis auf unsere Zeit ausgedehnt.

III. Religion und Cultur der Philistäer. 1) Religion und Mythologie. Kraft des pelasgischen Volksthums der Philistäer wird auch die philistäische Mythologie und Religion mit der der altind. Stämme nahe Verwandtschaft tragen, aber als diejenige nur eines Stammes — eben der Pelasger — der zudem frühzeitig sich von den andern Stämmen abtrennte und auswanderte, auch ihre eigenthümlichen Elemente haben, zu denen in der spätern Entwickelung neue Verschiedenheiten hinzugekommen sein mögen, davon abgesehen, daß dieselben schließlich auch fremdartigen Elementen von auswärtiger Götterverehrung den Zutritt gestatten konnten. Entsprechend der Sprache der Philistäer werden wir also auch den philistäischen Götterdienst von Indien her auf dem Weg zu jener Stufe der Entwickelung antreffen, welche er im Griechenthum erreicht hat, und als ein Mittelglied zwischen dem ind. Mythus und dem der Hellenen anzusehen haben. Leider gebricht es wie für die Geschichte so auch für die Mythologie und Religion, überhaupt für das ganze Culturleben der Philistäer gänzlich an einheimischen Quellen, und die Forschung sieht sich angewiesen auf die unzulänglichen Berichte des A. T. und einzelner Classiker.

Die Religion der Philistäer war Naturdienst. Von ihren Göttern machten sie sich Gebilde, ursprünglich wol aus Thon (hebräisch genannt: ʿazabbîm), später vielleicht auch aus Metall (1 Chron. 14 [15], 12). Solche Götterbilder nahmen die philistäischen Heere mit in den Krieg, um sich ihres besondern Schutzes zu versichern (1 Sam. 5, 21; 1 Chron. 14 [15], 12; 1 Makk. 5, 68 und vgl. 1 Sam. 4, 3 fg.), und dem entsprechend wurden auch in den Tempeln der Azabbim die Siegesnachrichten verkündigt (1 Sam. 31, 9; 1 Chron. 10, [11], 9), die Kriegsbeute niedergelegt und neben den Spolien auch Gold, Silber und Kostbarkeiten (Joel 4, 5 [3, 10]). Zu demselben Zweck, wie die Heere größere Götzenstatuen mit sich führten, wurden, wenigstens in späterer Zeit, auch kleine geweihte Nachbildungen derselben als Amulete von den einzelnen Philistäern getragen (2 Makk. 12, 39. 40).

Was die einzelnen Gottheiten betrifft, so müssen die specifisch hellenischen nebst ihren Culten, welche sich seit der Hellenisirung der palästinens. Küste neben die altphilistäischen Götter gestellt haben, von diesen unterschieden werden (vgl. Stark, a. a. O., S. 568 fg., wo

aber dieser Unterschied in einzelnen Fällen nicht richtig beobachtet ist). Uns beschäftigen hier nur die altphilistäischen Gottheiten.

Als männliche Hauptgottheit bei den Philistäern nennt das A. T. den Dagon in Gaza, und dessen Heiligthum daselbst erscheint als das Centralheiligthum des philistäischen Städtebundes (Richt. 16, 23. 24). Auch in Asdod befand sich eine Cultusstätte, ein „Haus Dagon's"; hier hatte der Götze seine eigenen Priester, hierher wurde die erbeutete Bundeslade gebracht (1 Sam. 5, 1—5), flüchteten die syr. Truppen vor dem Schwert des Judas Makkabäus (1 Makk. 10, 83). Noch andere Verehrungsstätten Dagon's sind in Ortsnamen, wie Beth-Dagon, Kaphar-Dagon (s. d.), enthalten. Wir dürfen wol, gestützt auf Hieronymus (im Commentar zu Jes. 46, 1), Dagonheiligthümer auch in Askalon und allen philistäischen Städten annehmen.

Dagon bezeichnet den „fischgestalteten" Götzen (1 Sam. 5, 4) und bildet das Seitenstück zur weiblichen Fischgottheit in Askalon (Diodor, II, 4; Herodot, I, 105). Der Name dieses Fischgottes ist die hebr. Uebersetzung des Sanskritwortes Mînavâ, des griech. Minôs, wie ein mythischer König von Kreta hieß, der kret. Zeus, der früheste den Griechen bekannte Meerbeherrscher, welcher von Ninive (Ninôs = Nînavâ = Mînavâ = Minôs) nach Kreta gekommen, wie denn auch das philistäische Gaza zugleich mit einer kret. Stadt von dem daselbst verehrten Minos den Namen Minoa führte (s. Dagon, Babylonien [„Bibel-Lexikon", I, 341], Kreta; vgl. auch Stark, a. a. O., S. 265 fg., 274 fg.).

Mit Dagon ist einerlei der Gott Marnas zu Gaza, welchen spätere heidnische und Kirchenschriftsteller vor allen andern Göttern Gazas auszeichnen, dessen Tempel in den Augen der Gazäer der glorreichste war auf Erden. Marnas kommt kraft seines Namens mit dem sanskrit. Varunas (= Οὐρανός) überein, dem indischen, gleichfalls fischgestalteten Gott des Oceans, und entspricht dem griech. Poseidon, der seinen Sitz in dem griech. Trimûrtis hat und an die Stelle des ind. Vischnu getreten ist. Wenn nun hinwiederum die Marnasverehrer selbst auch ihr Heiligthum dem kret. Zeus zueignen (Marcius, Vita Porphyr., Kap. 3, 9, 10; Stephanus Byzantinus u. d. W. Γάζα (Ethnica, ed. Meineke [Berlin 1849], I, 194), so geht daraus hervor: Dagon (-Marnas) ist mit den seefahrenden Pelasgern aus Indien über Babylon und Assyrien nach Kreta und von hier wieder nach Philistäa gekommen (s. Assyrien und die Abbildungen der Fischgötter, „Bibel-Lexikon", I, 269, 270). Wenn endlich Josephus („Alterthümer", XIII, 13, 3) aus den Tagen des Alexander Jannäus von einem Tempel Apollo's zu Gaza berichtet und auf Münzen aus Hadrian's und späterer Zeit Diana und Appollo mit der Legende ΜΑΡΝΑ ΓΑΖΑ (Eckhel, Doctrina numorum veterum [Wien, 1792—98], III, 450) stehen, so wird eben Marna den Gott Apollo und Gaza die Göttin Diana bezeichnen sollen, da ja (der dorisch-pelasgische) Apollo dem Wassergott Vischnu, also auch dem Varuna, der öfters an Vischnu's Stelle tritt, und damit wiederum dem Gott Minos (Dagon) selbst entspricht, und die altpelasgische Göttin Dione (= sanskritisch: Bhavânî) — d. i. Diana — in Gaza verehrt und selbst auch Gaza genannt wurde, wie umgekehrt die Stadt Gaza hinwiederum den Namen Ione (= Dione) trug (Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 185 fg.).

Neben Dagon, die männliche Fischgottheit, tritt die Göttin Derketo oder Atergatis, die Hauptgottheit von Askalon, welche hier, nicht weit von der Stadt, bei einem großen und tiefen, fischreichen Teich ihr Heiligthum hat (Diodor, II, 9) und von Lucian (De dea syria, §. 14; vgl. Ovid, Metamorph., IV, 44—46) in fast gleicher Weise wie die Gestalt des Dagon beschrieben wird: die obere Körperhälfte als Weib, die untere in einen Fischschwanz auslaufend. Aus dem Dienst dieser fischgestalteten Derketo als des „Wasserweibes" ging die Verehrung der Aphrodite Urania (der himmlischen Venus) als der Mondgöttin hervor, und jetzt legte diese den Fischleib ab und hinterließ ihn ihrer Mutter, d. h. der ältern (ursprünglichen) Gestaltung der Göttin, der Meergottheit Derketo, wie denn auch die Mondgöttin Askalons nicht mehr fischgestaltet dargestellt wird. Als solche entspricht aber die Urania Aphrodite der Gemahlin des ind. Gottes Çiva, Durgâ, ist von Indien her, kraft des Zeugnisses bei Pausanias (I, 14, 6), über Ninive Assyriens (als fischgestaltete Semiramis) zu den „Phöniziern Askalons" eingewandert, wo Herodot (I, 105) deren ältesten Tempel fand und von wo aus der Aphroditedienst später durch phöniz. Anbiter nach Paphos auf Cypern und nach Cythera bei Lakonika getragen wurde (Diodor, V, 55). Münzen von Askalon zeigen eine weibliche Figur mit dem Mond über ihrem Haupt (Eckhel, a. a. O., III, 445), auf der rechten Hand die ihr geheiligte Taube

tragend (Eusebius, Praep. evang., VIII, 5), mit den Füßen auf ein Weib tretend, das in einen Fischschwanz endigt, damit anzudeuten, daß der Cultus der Mondgöttin — etwa im 7. Jahrh. v. Chr., wenn nicht schon bedeutend früher (vgl. „die Königin des Himmels" bei Jer. 7, 18; 44, 17. 18. 25 und s. Mond) — sich über dem Fall der Fischgottheit — des Derketodienstes — erhob, daß sich aber die neue Weise der Gottesverehrung unmittelbar an die frühere anschloß. Wie übrigens die Urania Askalons in den abgeleiteten Culten Cyperns und Cytheras als bewaffnete Aphrodite erscheint, so wurde diese bereits in Philistäa selbst als Kriegsgöttin verehrt, wie denn auch schon auf Münzen Askalons die Semiramis in der einen Hand eine Lanze, das Zeichen kriegerischer Herrschaft, hält und 1 Sam. 31, 10 die Philistäer Saul's Rüstung im „Astarten"-Tempel aufhängen (s. Babylonien [„Bibel-Lexikon", I, 341] und vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 142 fg.).

In der Aphrodite Urania Askalons erkennen wir die „berggeborene" (Pârvatî) Göttin Indiens, Durgâ; diese aber ist untrennbar von ihrem Gemahl, dem Berggott Çiva. Ihr Bild steht nicht nur in seinen Tempeln, sondern auch sie selbst in seinem Schos, ja beide vereinigen sich sogar zu einem mannweiblichen Wesen (Ardhanârîçvara, ardhanârî, d. i. Halbweib, Mannweib), und Çiva wurde unter entsprechendem Namen (Ἀλδήμιος oder Ἄλδος) zu Gaza neben Marnas als der Dritte des Trimûrtis (der Dreieinigkeit) verehrt. Von dem Beinamen Çarva, Çarava — d. h. der „Pfeilgestaltete" — welchen Çiva als Berggott im Sanskrit häufig hat, trägt dessen Gemahlin die entsprechende weibliche Bezeichnung Çaravânî, welche mit dem Namen der Serbonis übereinkommt, wo also ohne Zweifel diese Göttin verehrt wurde, wie sie denn überhaupt als Aufseherin der Küsten und Häfen und als Schirmerin der Schiffahrt erscheint, am Seegestade, an Uferstrecken sowie auf Vorgebirgen ihre Tempel hat und darum auch der Gottheit der Idumäer, Koze — arabisch: ʒuzza = sanskritisch: Katschhâ, d. h. Küste — entspricht. Dazu kommt: hier, am Serbonischen See, zwischen Pelusium und Ostracine, am Berg Kasios (Herodot, II, 6; III, 5), befand sich in der That auch ein berühmtes Heiligthum des Zeus Kasios (Strabo, XVI, 760; Josephus, „Jüdischer Krieg", IV, 11, 5; vgl. Movers, a. a. O., I, 669), in welchem sich eben der Berggott Çiva wiedererkennen läßt. Und wenn sich nun auf der Halbinsel Sinai fast direct südlich von der Serbonis kegelförmig — „pfeilähnlich!" — der Berg Serbal erhebt und in alten Zeiten ein Wallfahrtsort gewesen zu sein scheint (Robinson, a. a. O., I, 112, 193 fg.), so wird auch hier der Berggott Çarva gewohnt haben und von Philistäern verehrt worden sein, welche auf ihren Handelszügen südwärts bis zu den Stapelplätzen des Rothen Meeres vordrangen und mithin dem Berg Serbal den (Gottes-) Namen recht wohl gegeben haben können, wie ja auch nach arischen und semitischen Lautgesetzen Serbal sehr leicht aus Çarva(s), Çarvar sich bilden konnte. In den Serbalcultus scheinen nachmals die Nabatäer (s. d.) eingetreten zu sein. (Vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 157 fg., 162 fg., und vgl. Ritter, „Zur Geschichte des Peträischen Arabien" in den „Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin", Jahrg. 1824, S. 208, und „Die Sinaihalbinsel, Palästina und Syrien" [Berlin 1848—55], I, 731 fg.).

Wenn Tacitus (Hist., II, 78) und Sueton (Vita Vespas., Kap. 5) zu dem Berg Karmel noch einen Deus Carmelus nennen, der daselbst gewohnt habe und weder Tempel noch Bildsäule, sondern nur einen Altar hatte, so ist dies eben wiederum der von den Philistäern bildlos verehrte Berg- und Feuergott gewesen, welcher dem ind. Kriegsgott Kumâra — d. i. Çiva — entspricht und in welchem die Israeliten ihren geistigen Gott Jahve, den „Herrn der Heerscharen", wiederfanden, „der einsam im Walde wohnet mitten auf Karmel" (Mich. 7, 14; s. Indien und Karmel, aber auch Kreta). Uebrigens wurde also dieser Gott auf Karmel schon zu des Propheten Micha Zeiten (im 8. Jahrh.), ja vermuthlich schon zwei Jahrhunderte früher, zur Zeit des Elia verehrt (1 Kön. 18, 19. 20. 30. 34 fg.).

Daß sich endlich bei den Philistäern sogar Elemente von dem litauisch-ind. Trimûrtis nachweisen lassen, darüber vgl. Näheres bei Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 179 fg., und s. besonders Pikoll (1 Mos. 21, 22. 32; 26, 26).

Wie alle bisher genannten Götter der Philistäer ihren pelasgischen, beziehungsweise ind. Ursprung nicht verleugnen, so läßt sich zuletzt auch in dem Fliegengott Baal-Sebub (s. Baal) von Ekron (2 Kön. 1, 2) „Apollo der Fliegenfänger" oder „Fliegenabwehrer" (Ἀπόλλων Μυίαγρος, Ζεὺς Ἀπόμυιος) nicht verkennen, welchem in Elis und auch in Arkadien — also wieder auf pelasgischem Boden — geopfert wurde. Wenn nun aber Apollo

vornehmlich als Gott der Weissagung auftritt, so genoß kraft der Stelle 1 Kön. 1, 2. 3 (vgl. Josephus, „Alterthümer", IX, 2, 1) auch Baal-Sebub eines besondern Rufes als Orakelgott. Das Orakel selbst lag jedenfalls in den Händen der Wahrsager (hebräisch: kosemîm), welche einen besondern (Propheten-) Stand gebildet zu haben scheinen und, wie die Priester des Gottes Dagon, bei einer allgemeinen Landesnoth befragt wurden (1 Sam. 6, 2). Neben der Wahrsagerei mochte übrigens, nach Jes. 2, 6, auch das Gewerbe der Zauberer (ʻonenîm) sehr in Blüte gestanden haben, und es dürfte demgemäß die Hexe von Endor, einer philistäischen Stadt, ein philistäisches Weib gewesen sein.

Die hellenischen Gottheiten, die in spätern Jahrhunderten seit der Hellenisirung der philistäischen Küste hier Verehrung genossen, mußten bald wieder weichen und der Hellenismus unterlag nach tapferm Kampf der Geistesmacht des Christenthums.

Bereits in den ersten Jahren nach Christi Tod wurde das Evangelium in den südlichen Städten Philistäas verkündigt. Philippus sehen wir die Straße nach Gaza ziehen und Asdod und alle Städte von da bis Cäsarea mit der Predigt des Evangeliums durchwandern (Apg. 8, 39). Petrus steigt nach Lydda hinab und durchzieht die Ebene Saron, findet in Joppe bereits Jünger und bleibt hier länger bei einem Gerber Simon, viele zum neuen Glauben bekehrend (Apg. 9, 42. 43). Die spätere Ueberlieferung berichtet von christl. Gemeindestiftungen in Askalon, Gaza und den südlichen Städten. Der Sage nach erscheint Philemon, an den Paulus ein Briefchen schrieb, als der erste Bischof von Gaza, und der Apostel Simon (Zelotes?) soll in Eleutheropolis und von Gaza bis Aegypten Christum verkündigt haben, unter Trajan gekreuzigt und in Ostracine begraben worden sein. (Andere Sagen vgl. Stark, a. a. O., S. 613 fg.) Auf dem Nicänischen Concil (im J. 325) erscheinen die Bischöfe von Gaza, Askalon, Eleutheropolis neben andern palästinens. Bischöfen. Seit dem J. 431 werden noch mehr Bischöfe von philistäischen Städten erwähnt. Deshalb dürfen wir jedoch noch nicht für die Zeit Konstantin's des Großen auf eine herrschende Stellung der Christen in diesen Städten schließen. Im Gegentheil erscheinen diese Christengemeinden klein, gedrückt, verachtet; in Gaza zumal concentrirt sich das alte Heidenthum, und der Parteiruf der Rennbahn wird: Christus und Marnas. Erst im J. 400 wurden auf ein kaiserliches Edict hin in Gaza die Statuen zu Boden gestürzt, die Göttertempel geplündert und angezündet. Zuletzt auch sank der Tempel des Marnas in Trümmer, und mit ihm war der Mittelpunkt des heidnischen Cultus für die ganze Küste zerstört und die Zukunft der heidnischen Erhebung abgeschnitten. Desto zahlreichere Uebertritte folgen diesem Umschwung und bald wird an der Stelle des Marneion eine christl. Kirche in Kreuzesform aufgerichtet, der in kurzem noch mehrere andere zur Seite treten.

2) Staatsverfassung und Kriegswesen. Wenn wir absehen von dem zweiten nördlichen Städtebund, welchen die später eingewanderte dor. Colonie, entsprechend jener libyschen Pentapolis der Dorier, gegründet hat, so finden wir jede der fünf Hauptstädte des südlichen Staatenbundes unter einem König stehen, welcher den Titel Sarn (seren), d. h. Schutzherr (vom sanskritischen çarana), trägt (1 Mos. 26, 1; Jos. 13, 3; 1 Sam. 6, 4. 17). Aus 1 Sam. 29, wo Achis, König von Gath, den David auf Andringen der übrigen Fürsten zurückschicken muß, geht hervor, daß alle fünf Fürsten gleiche Rechte hatten und bei gemeinsamen Beschlüssen wol die Stimmenmehrheit galt; von einem Principat des einen oder des andern zeigt sich keine Spur. Diese Pentapolis blieb lange der Schwerpunkt philistäisch r Macht und scheint sich wenigstens bis ins 8. Jahrh. auf ihrer frühern Höhe behauptet zu haben (vgl. 2 Chron. 21, 16; 26, 6; Am. 1, 6—8; Sach. 9, 5—7; Zeph. 2, 4).

Wie die fünf Sarnim natürlich aus bevorzugten Geschlechtern hervorgingen, so dürfte auch in jenen „Männern von Ekron und Asdod" (1 Sam. 5; vgl. Josephus, „Alterthümer", VI, 1, 2), welche die Sarnim zusammenrufen zu Berathungen und ihnen ihr Verlangen vortragen, eine Macht städtischer Geschlechter, repräsentirt in einer Art Gerusia (Senat) zu erkennen sein. Auf diesen, welche zugleich den waffenfähigen Adel bildeten, aus dem vor allem die Wagenkämpfer hervorgingen, sowie auf ihren Abtheilungen ruht mit die militärische Organisation.

Daß die Philistäer seit ältester Zeit ein kriegerisches Volk waren, beweist der Umstand, daß schon dem Philistäerkönig Abimelech zu Gerar in Abraham's Zeiten ein Feldherr zur Seite gestellt wird (1 Mos. 21, 22; 26, 26; s. Pikoll). Das philistäische Heer bestand

aus drei Hauptmassen, den Streitwagen, der Reiterei und dem Fußvolk (1 Sam. 13, 5; vgl. Richt. 1, 19). Zur Zeit Saul's, in der Blüte ihrer Macht besaßen sie nach 1 Sam. 13, 5 30000 Streitwagen, 6000 Reiter, und Fußvolk wie Sand am Meer. Es sind jedoch ohne Zweifel mit Thenius blos 1000 Streitwagen zu lesen. Ewald dagegen hält eine Umstellung der Zahlen für wahrscheinlich: 30000 zu Roß und 6000 zu Wagen, und Josephus („Alterthümer", VI, 6, 1) gibt gar 300000 Fußgänger, 30000 Wagen und 60000 Reiter an. Die Wagen wurden von den Helden, dem schwerbewaffneten Adel, bestiegen. Aus mehrern Beschreibungen, wie 1 Sam. 17, 4—8. 45; 21, 10 [9]; 22, 10, lernen wir die Ausrüstung dieser Hopliten kennen, welche leicht an die spartan. Hopliten erinnert, deren ganze Erscheinung darauf berechnet war, den Feinden Schrecken einzujagen (Hermann, „Lehrbuch der griechischen Staatsalterthümer" [4. Aufl., Heidelberg 1855], §. 30). Sie trugen einen runden Helm von Kupfer, den geschuppten Kettenpanzer, eherne Beinstiefel oder Schienen, den Wurfspieß von Kupfer auf den Schultern, dazu die Lanze mit der 600 Sekel schweren eisernen Spitze und dem weberbaumartigen Schaft, der bei Jischbobenob (2 Sam. 21, 16) 300 Sekel wog. Zu einem Hopliten gehörte immer ein Waffenträger, der, gleich dem homerischen Trabanten (θεράπων), den großen, den ganzen Körper bedeckenden Schild trug, und außerdem noch der Lenker des Streitwagens. Als Leichtbewaffnete erscheinen vor allem die Bogenschützen (1 Sam. 31, 3), als welche besonders die Kreter sich auszeichneten, wie denn auch der aramäische (chaldäische) Uebersetzer die bei der Leibwache David's auftretenden Kreti stets durch „Bogenschützen" (kaštî) wiedergibt. Diese kriegerische Ausbildung tritt auch in einer ausgebildeten Heeresverfassung der Philistäer hervor. Nach Hunderten und Tausenden ziehen die Sarnim auf (1 Sam. 29, 2). Die größten Heeresabtheilungen, wahrscheinlich die Gesammtmasse jedes einzelnen Fürsten begreifend, bildeten je ein Kriegslager (mahanē; 1 Sam. 17, 1; 29, 1). Wie eine geregelte Schlachtordnung, so kennen die Philistäer auch feste Lager, legen Besatzungen, Militärstationen (neṣibîm) in das feindliche Land und vertheilen ihre Heereshaufen durch dasselbe (1 Sam. 13, 3. 17 fg.). Ebenso sehr aber, als sie in Feindes Land feste Positionen zu fassen strebten, lag ihnen daran, ihre eigenen Städte mit hohen Mauern zu befestigen und uneinnehmbar zu machen (Am. 1, 6 fg.; 2 Kön. 18, 8; 1 Sam. 6, 18). Daß ein so ritterliches Volk, dem ein hoher kriegerischer Muth innewohnte (1 Sam. 4, 9), leicht und gern fremde Kriegsdienste annahm und kriegerische Würden und Ehre sich gefallen ließ, ist begreiflich, trifft auch bei Karern, Kretern und Hellenen zu, und so finden sich auch die Kreti und Pleti (s. d.) als Leibwache an David's Seite (1 Chron. 18 [19], 17; 2 Sam. 8, 18; 15, 18; 20, 7. 23; 1 Kön. 1, 38. 44).

3) Ackerbau, Gewerbe und Handel. Mit Ausnahme des südlichen Theils von Gaza an ist der philistäische Küstenstrich der fruchtbarste Theil der ganzen palästinens. Küste (vgl. 2 Kön. 8, 1; Richt. 6, 4). Neben dem Getreidebau gedieh, wie noch heute, besonders der Weinstock und Oelbaum (vgl. Richt. 15, 5). Den Flachs, zu dessen Anbau die philistäische Niederung auch vorzüglich geeignet war, scheinen die Hebräer, welche in älterer Zeit von Lein und Linnen nichts wußten, mit sammt dem Wort pištîm, welches den Flachs bezeichnet, erst von den Pelištîm kennen gelernt zu haben (vgl. Richt. 15, 14, und Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", S. 267). Neben der Sephela (s. d.), der Getreideebene, besaßen die Philistäer auch den Negeb, jenes südliche Weideland, das an die Wüste grenzt und wo die Schafzucht immer die Hauptthätigkeit bildete (vgl. 2 Chron. 17, 11). Auch die gewerbliche Thätigkeit der Philistäer muß bedeutend gewesen sein, denn die außerordentliche Zahl der Wagenkämpfer und Reiter und deren Bewaffnung setzt eine starke Fabrikation von Metallarbeiten zu Kettenpanzern, Helmen, Schilden u. dgl. voraus (vgl. auch 1 Sam. 13, 19 fg.; 1 Chron. 18 [19], 11). Für künstlerische Thätigkeit, besonders auf religiösem Gebiet, sprechen die bereits genannten Götterbilder (1 Chron. 14 [15], 12), Amulete (2 Makk. 12, 39. 40) und goldenen Mäuse (1 Sam. 6, 18). Die Baukunst der Philistäer tritt uns entgegen in gewaltigen Mauer- und Befestigungsbauten, in den festungsartigen Häusern und Palästen der ritterlichen Familien. Auch ein Gefängniß wird in Gaza genannt (Richt. 16, 21). Interessant aber vor allem ist die architektonische Anlage der Heiligthümer (vgl. Richt. 16, 25; Josephus, „Alterthümer", V, 8, 12, und Stark, a. a. O., S. 329 fg.).

Als Handelsleute treten die Philistäer weit weniger hervor als die ihnen benachbarten Phönizier (s. d.). Der Seehandel begünstigte zwar ihre Lage am Meer, die LXX (zu

Jes. 11, 14) reden auch von philistäischen Schiffen, und die künstlichen Hafenanlagen (Majumas) verstärken dieses Zeugniß; dennoch scheint derselbe auf bloßen Küstenverkehr mit ihren nördlichen Nachbarn sowie mit den Aegyptern beschränkt gewesen zu sein. Von weit größerer Bedeutung und Ausdehnung war der Transitohandel der Philistäer geworden auf der Karavanenstraße, welche vom Euphrat her durch Syrien und das palästinens. Binnenland längs der philistäischen Küste nach Aegypten hinab und in anderer Richtung in die sinaitische Halbinsel und zu den Stapelplätzen an den beiden Buchten des arabisch-ägypt. Meeres und nach Arabien selbst hineinführte (s. Palästina und Phönizien). Im Interesse des Handels mußten die Philistäer vor allem für Besetzung der Verkehrsstraße zwischen ihrer Küste und Damaskus sorgen, und daher erklärt es sich, daß gerade diese Straßen — durch den Engpaß bei Michmas quer über das Gebirge Ephraim, über die Kison-Ebene und durch das vom Gebirge Gilboa und vom Kleinen Hermon (s. d.) gebildete Thor (s. auch Endor) zur Jordanniederung bei Beth-Schean hinab — der Schauplatz heftiger Kämpfe zwischen Philistäern und Israeliten geworden sind. Einen Hauptartikel ihres Handels bildeten ägypt. Pferde und Wagen, welche nicht allein für die Philistäer selbst und für die jüd. Herrscher, besonders Salomo, sondern auch weiter für die nördlichern Könige der Hethiter und Syrer (s. Geschur) aus Aegypten gebracht wurden (1 Kön. 10, 28. 29; 2 Chron. 1, 16. 17). Andererseits befaßte sich der philistäische Handel, als dessen Hauptdepot Gaza anzusehen ist, mit Weihrauch, Myrrhen, Styrax, Ladanon, welche neben dem ind. Zimmt, der Cassia und dem Cardamom von Arabien her eingeführt wurden (Plutarch, Vita Alexand., Kap. 25; Herodot, III, 107—113; Heeren, „Ideen über Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt" [4. Aufl., Göttingen 1824—26], I, II, 109 fg., Zusätze S. 217 fg.). Denn daß die Philistäer einst nicht blos die Sitze der peträischen Halbinsel an deren Nord- und Nordwestküste, von Joppe bis Gerar und landeinwärts bis Bersaba (1 Mos. 20, 2; 21, 22; 26, 8 u. a.), einnahmen, sondern auch, ihre Ansiedelungen immer weiter ins Binnenland vorschiebend, als ein geübtes Schiffer- und Handelsvolk, um nach dem Vorgang der Phönizier, Israeliten und Syrer (2 Kön. 16, 6) am arabisch-ind. Handel theilzunehmen, den Arabischen Meerbusen besucht, hier Niederlassungen und Stapelplätze angelegt und also den dargebotenen Verbindungsweg zu den reichsten Ländern der Erde betreten haben: dies ist schon an sich höchst wahrscheinlich und wird durch die Sage (vgl. Movers, a. a. O., I, 36, 29 fg.; Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 157) und durch das biblische Zeugniß von einem Handelsverkehr mit den Javanim in Südarabien unmittelbar geschichtlich bestätigt (Joel 4, 8 [3, 8 fg.]; s. Javan).

4) Ueber bürgerliches Leben, Sitte und Sittlichkeit der Philistäer ist äußerst wenig zu sagen. Oeffentliche Dirnen in der Haupt- und Seestadt Gaza (Richt. 16, 1) dürfen nicht als eine außerordentliche Erscheinung betrachtet werden. Wenn der Bräutigam Simson seinen 30 philistäischen Genossen beim Hochzeitsmahl ein Räthsel (s. d.) aufgibt, so war das vielleicht pelasgische Sitte, denn auch die Dorier liebten besonders das Räthselspiel (Müller, „Die Dorier" [Breslau 1824], II, 392). Daß endlich die nichtsemitischen Philistäer die Beschneidung nicht hatten, wurde bereits erwähnt; wenn jedoch im A. T. allein die Philistäer verächtlich als die Unbeschnittenen bezeichnet werden (1 Sam. 14, 6; 17, 26; 31, 4 u. a.), so läßt dies zugleich weiter auf gymnastische Uebungen schließen, bei denen das Unbeschnittensein zur Anschauung kam (vgl. 1 Makk. 1, 14. 15). Gymnastik aber, etwas ganz Unsemitisches, soll wiederum zuerst bei den Kretern und dann in Lacedämon aufgekommen sein (Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 193).

Abgesehen von einzelnen kleinern Abhandlungen und von Vaihinger's Artikel über „Philistäa und Philister" (in Herzog's „Real-Encyklopädie", XI, 551—578), findet sich die ziemlich reiche Literatur über die Philistäerfrage bei Stark, a. a. O., S. 9 fg., 12 fg., 31 fg., 147 fg., 189, 244, 335 fg., 503 fg., 611 fg. angegeben. Kneucker.

Philister, s. Philistäer.

Philo, s. Alexandrinische Religionsphilosophie.

Philologus, ein Röm. 16, 15 vom Apostel Paulus gegrüßtes, sonst unbekanntes Mitglied der ephesinischen oder röm. Christengemeinde. Nach Epiphanius Monachus (Epiphanii monachi et presbyteri edita et inedita, ed. Dressel [Paris und Leipzig 1843], S. 68) soll ihn der Apostel Andreas zum Bischof von Sinope eingesetzt haben.

Schenkel.

Philometer, s. Ptolemäus.

Philopater, s. Ptolemäus.

Philosophie, s. Alexandrinische Religionsphilosophie.

Phinon, s. Punon.

Phison, s. Eden.

Phlegon, ein Röm. 16, 14 vom Apostel Paulus gegrüßtes, sonst unbekanntes Mitglied der ephesinischen oder röm. Christengemeinde. Schenkel.

Phöbe, nach Röm. 16, 1 fg. Diakonissin (s. Diakonissen) in der Hafenstadt Kenchreä (s. d.) bei Korinth und Ueberbringerin eines Empfehlungsschreibens von seiten des Apostels Paulus auf ihrer Reise nach Rom, worin sie, mit Rücksicht auf ihre Verdienste um die christl. Armen- und Krankenpflege und den Apostel insbesondere, der wohlwollenden Aufnahme und Fürsorge der Christengemeinden, nach welchen ihre Reise sie führte, dringend empfohlen wird (s. Römerbrief). Schenkel.

Phönice, s. Phönix.

Phönicien, s. Phönizien.

Phönix. 1) Im A. T. wird der mythische Vogel Phönix ein einziges mal erwähnt bei Hiob (Kap. 29, 18), wo zu übersetzen ist: „Ich dachte, mit meinem Nest werde ich verscheiden und wie der Phönix mehren meine Tage." Luther mit vielen andern will den Sinn finden: „wie Sand"; aber selbst die LXX wußten noch etwas vom Phönix, und der Dichter des Buchs Hiob, welcher den Phönixmythus in Aegypten, wo derselbe heimisch war, kennen lernte, will den Dulder sagen lassen: Einst hoffte ich, erst nach langem glücklichen Leben sterben zu dürfen zugleich mit meiner Familie, anstatt, wie es nun geschehen, meine Kinder und Habe, d. i. mein Nest, schon jetzt verloren sehen zu müssen. Das hebr. Wort hôl oder hûl (Phönix) ist entweder aus dem Arabischen (haul = Umkreis) zu erklären und auf den Kreislauf des Jahres (vgl. Ps. 19, 7; 2 Chron. 24, 23; 2 Mos. 34, 22; 1 Sam. 1, 20) zu beziehen, wie denn der Phönix Symbol für das „große Jahr" ist, oder es ist mit Koli, dem ägypt. Namen des Phönix, in Zusammenhang zu bringen. Uebrigens unterscheidet die ägypt. Mythe von dem sogenannten falschen Phönix, genannt Koli, den wahren Phönix, genannt Benno, welch letzterer sich auf Abbildungen durch lange, hinten am Kopf abstehende Federn auszeichnet und mit buntem Gefieder, etwa wie ein Flamingo oder eine Ibisart oder der Paradiesvogel oder der Kranich, gedacht wurde. Auf den Monumenten Aegyptens kommen folgende verschiedene Phönixbilder vor:

Fig. 1.

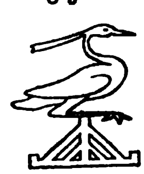


Fig. 2.



Fig. 3.

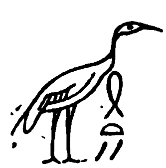


Fig. 4.



Fig. 5.

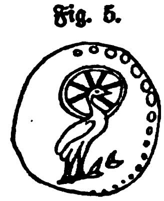


Fig. 1. Der Phönix auf einem Holzstoß sitzend.
Fig. 2. Der Phönix in schreitender Stellung.
Fig. 3. Der sogenannte falsche Phönix, daher ohne die Kopffedern.
Fig. 4. Der Planetengott Mercur als Götterbote mit seinem Wanderstab, in der Linken den wahren Phönix haltend, mit welchem er durch die Himmel eilt.
Fig. 5. Ein Golddenar des Trajan; der Phönix trägt zur Andeutung seines Nestes ein Reisig; sein Kopf steht mitten in der Sonnenscheibe.

Seyffarth hat in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Jahrg. 1849, S. 63 fg., seine epochemachenden Forschungen über den ägypt. Phönixmythus niedergelegt und als Resultate derselben Folgendes mitgetheilt. Gemäß den Angaben der Alten (Herodot, II, 73; Tacitus, Annal., VI, 26; vgl. auch Plinius, X, 2; Ovid, Metamorph., XV, 392) war der Phönix einzig in seiner Art, kein irdischer Vogel, ein Geschöpf, welches nach langen Zeiträumen — der wahre Phönix nach 652 (rund 600), der falsche nach 540 (rund 500) Jahren — von Osten (Arabien oder Indien) her, in Begleitung anderer Vögel, nach Heliopolis, d. h. zur Sonnenstadt (s. On und Heliopolis), flog, daselbst mit seinem Nest, nach der ursprünglichen Sage auf einem Scheiterhaufen (s. Fig. 1),

sich selbst verbrannte und aus seiner Asche einen jungen Phönix hervorgehen ließ. Er war das Symbol Mercur's, in dessen Hand er mit ihm durch die Himmel flog (s. Fig. 4); den Münzen nach starb er in der Sonnenscheibe (s. Fig. 5), und zwar, nach Plinius, der wahre Phönix kurze Zeit nach dem Frühlingsnachtgleichentage, der falsche Phönix im Herbst. Zum ersten mal ist, nach Tacitus und Suidas, der wahre Phönix unter Sesostris, d. i. nach Seyffahrt's Berechnung im J. 2555 v. Chr., zum zweiten mal nach 652 (654) Jahren unter Amosis, im J. 1904 v. Chr., erschienen, dann nach gleichen Zeiträumen zum fünften mal unter dem Kaiser Claudius, im J. 50 n. Chr., in welchem Jahre die Insel Thera entstand und eine totale Mondfinsterniß stattfand.

Nach den Aussagen des Plinius u. a. bedeutete das Leben des Phönix eine gewisse Zeitperiode, welche am Frühlingsnachtgleichentage mittags oder mit Sonnenuntergang endete und wieder begann. Sich stützend auf diese Angaben hält Seyffarth den Phönix für das Symbol des Planeten Mercur (ägyptisch Thoth genannt), dessen Flug in die Sonnenstadt (Heliopolis) und dortige Selbstverbrennung für Durchgänge des Planeten durch die Sonnenscheibe; der neue Phönix, der aus der Asche oder dem Mark des verstorbenen hervorgeht, versinnbildlicht den wieder erscheinenden Mercur nach seinem Durchgang durch die Sonnenscheibe. Die vielen andern Vögel, welche den überirdischen Vogel während seines Flugs von Osten her begleiten, bedeuten die Sterne, welche vor und neben und hinter dem Planeten den gleichen Flug mit ihm fliegen und von Ost nach West ziehen. Und zwar bezeichnet der wahre Phönix den Mercur, welcher von der Zeit des Amos bis Konstantin dem Großen wirklich mehreremal in besagten Jahren kurz nach dem Frühlingsnachtgleichentag (im April) durch die Sonne ging; der falsche Phönix dagegen den Mercur, welcher regelmäßig jedesmal nach 539 (540) Jahren im Herbst (October) durch die Sonne ging während eines andern Zeitraums, den man für Koli gefunden hatte. Die außerordentlichen Erscheinungen eines Phönix symbolisiren den Mercur, welcher von Zeit zu Zeit durch die Sonne geht, ohne daß (regelmäßige) Wiederholungen viele tausend Jahre hindurch stattfinden.

Nach rabbinischer Anschauung wurde der Vogel Phönix, welcher allein unter den Thieren der Eva nicht gehorchte und nicht vom Baum des Gewissens aß, nicht mit dem Tode bestraft (vgl. dagegen 1 Mos. 3, 6. 1), sondern er lebt 1000 Jahre und dann geht ein Feuer aus seinem Nest hervor und verzehrt ihn; aber es bleibt ein Ei zurück, aus welchem seine Glieder wieder erwachsen und gleichsam sich zu neuer Jugend beleben. Im Talmud heißt der Vogel Orsina; Noah betete für ihn zu Gott, daß er ihn nicht sterben lassen möge, und jener antwortet sodann mit dem Vers des Hiob (Kap. 29, 18). Ueber die Phönixliteratur vgl. Ersch und Gruber's „Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste", 3. Sect., XXIV, 310 fg.; Uhlemann, „Handbuch der gesammten ägyptischen Alterthumskunde" (Leipzig 1857—58), III, 39 fg., sowie Dillmann, „Hiob" (Leipzig 1869), zu Hiob 29, 18.

2) Im N. T. wird ein Hafen Phönix oder Phönikus an der Südküste der Insel Kreta erwähnt (Apg. 27, 12), mit der etwas südöstlich davon gelegenen Stadt gleichen Namens zum Gebiet der Stadt Lampa oder Lappa gehörig, vielleicht das heutige Lutro (Strabo, X, 475; Ptolemäus, III, 17, 3; vgl. Höck, „Kreta" [Göttingen 1823—29], I, 387 fg.; s. Kreta). Kneucker.

Phönizien und Phönizier. Phönizien erscheint in den Büchern der Makkabäer als eine Provinz des Syrischen Reichs, welche mit Cölesyrien (s. d.) Einen Statthalter hatte (2 Makk. 3, 5. 8; 4, 4; 8, 8; 10, 11; 3 Makk. 3, 15; vgl. Diodor, XVIII, 6), und wird in der Apostelgeschichte bald neben Cyprus (s. d.) und Syrien (s. Aram und Syrien), bald neben Samaria als Küstenland erwähnt (Apg. 11, 19; 15, 3; 21, 2; Homer, Odyssee, IV, 83). Es war damals römisch und gehörte zur Provinz Syrien (vgl. Apg. 21, 3; Pomponius Mela, De situ orbis, I, 12, 1). Phönizien (Phoenice) und Phönizier (Phoenices) ist der ursprünglich griechische, dann auch röm. Name des Landes und semitischen Volkes, welches an der syrisch-paläst inens. Küste von Akko an nordwärts sich ausdehnte, bezeichnet aber im weitern Sinn auch nichtsemitische, indogermanische Völker in Palästina und den benachbarten Ländern, Arabien und Aegypten. Das Wort Φοίνιξ bedeutet roth, dunkelroth, braunroth, und die Phönizier haben diesen Namen nach ihrer Hautfarbe erhalten, wie auch die Erythräer, zu deren Stamm sie von Dionysius gerechnet

werden. Sie erscheinen also stammverwandt den Israeliten, welche als Semiten sich ebenfalls zur rothen Rasse bekennen (s. Sem und Geographie). Andere Ableitungen ihres Namens sind unstatthaft, wie die von den Dattelpalmen ihres Landes oder von den Purpurstoffen als einem Hauptzweig ihrer Industrie und ihres Handels. Derselben Bedeutung wie das griech. Φοίνιξ ist auch das lateinische Poenus oder Punus, wie die nordafrikan. Phönizier genannt wurden. Der einheimische Name, welchen sich die Phönizier in ihrer eigenen Sprache ursprünglich selbst beilegten und den auch später noch in christl. Zeit die afrikan. Punier kannten, war Kenaaniter (Chanani), d. h. Niederländer, von Kenaan (Kenaʿan) = Niederung, Niederland, einer Weiterbildung der kürzern und ältern Form Kena (Χνᾶ), welche zugleich auch den mythischen Stammvater der Phönizier bezeichnete. Die Benennung Kenaan war hergenommen von der Beschaffenheit des Landes und bezog sich nach ihrem ursprünglichen Begriff auf den „niedern" Küstenstrich von „der großen Ebene Sidons" (Josephus, „Alterthümer", V, 3, 1) bis Gaza (1 Mos. 10, 19) und zur ägypt. Grenze hinab, wurde aber im biblischen Sprachgebrauch auch auf das ganze Binnenland bis zum Jordan ausgedehnt, wogegen Phönizien im engern Sinn, wie auch später wieder Kenaan (Jes. 23, 11), nur auf die nördliche Hälfte der Küstenebene eingeschränkt blieb (s. Kenaan). Nach dem Bericht der Hebräer (1 Mos. 10, 15) zeugte Kanaan den Sidon, seinen Erstgeborenen. Damit wird der Stamm der Sidonier als der älteste Kanaans bezeichnet. Die Stadt Sidon selbst wird auch in mehrern biblischen Stellen (Jos. 11, 8; 19, 28) durch den Beisatz „die Große" (rabbah) ausgezeichnet und schon bei Homer (Odyssee, XV, 425; vgl. Ilias, VI, 290; XXIII, 743) namentlich erwähnt; von ihr erhielt in der Bibel nun der ganze kenaanitische Stamm der Phönizier den Namen Sidonier (sidonîm), ihr Land die Benennung Sidon (1 Mos. 10, 15; Jos. 13, 6; Richt. 3, 3; 18, 7; die LXX zu Jes. 23, 2. 12 und zu 5 Mos. 3, 9), und darum konnte noch später, als bereits Tyrus Hauptstadt geworden war, der König von Tyrus auch König der Sidonier heißen (vgl. Menander bei Josephus, Contra Apion., I, 18; „Alterthümer", VIII, 13, 2 mit 1 Kön. 16, 31; 1 Kön. 5, 15 mit V. 20, 23). Uebrigens ist der Stadtname Sidon selbst nicht sowol von der fischreichen Küste (Justinus, XVIII, 3), sondern von dem daselbst verehrten „fischgestalteten" Götzen abzuleiten (s. Sidon, Philistäer und Ninive, und vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer" [Leipzig 1845], §. 140).

I. Das Land Phönizien. Phönizien im Sinne der Alten umfaßt, außer den beiden sidon. Staaten, Tyrus und Sidon, und andern kleinen Städten (s. Meara, Sarepta), auch das Gebiet der drei nördlichen Staaten Berytus, Byblus, Aradus (s. d. und Tripolis). Mit der Ausbreitung des phöniz. Stammes aber, und seit dem Andrängen der Philistäer (s. d.) und Israeliten von Süden her schoben sich die Grenzen immer höher hinauf, und schon in der Urzeit besetzten einzelne Abtheilungen des Volkes den über Aradus hinaus gelegenen Theil des Landes und gründeten hier die Staaten Marathus, Arke, Sin, Simyra, Hamath (Jos. 13, 5; 1 Mos. 10, 10—18). Indeß schwanken die Grenzen hier auch in späterer Zeit. Im pers. Zeitalter, und wol schon früher, nahm das phöniz. Gebiet bereits unterhalb der von argivischen Colonisten gegründeten Stadt Posidium seinen nördlichen Anfang (Herodot, III, 91), und umfaßte auch die Küstenstädte Gabala, Laodicea, Heraklea, Paltus, Platanus, Balanea, Karne, welche alle unterhalb Posidium bis zum Eleutherus liegen, der später gewöhnlich als der nördliche Grenzfluß Phöniziens bezeichnet wird (Ptolemäus, V, 15, 4; Strabo, XVI, 756 u. a.). Im Süden bildete der Karmel die ungefähre Grenze; doch lassen die classischen Schriftsteller Phönizien in der persischen und macedon. Zeit noch weiter südwärts bis in die Gegend von Cäsarea Stratonis reichen (Plinius, V, 13 fg.; Josephus, „Alterthümer", XV, 9, 6; XIII, 15, 4; „Leben", Kap. 8; Contra Apion., II, 9; Ptolemäus, V, 15, 20; Wilhelm von Tyrus, Hist., XIII, 2), und in der Urzeit wohnten Phönizier südlich bis Gaza hinab (1 Mos. 10, 19), wurden aber bald von den Philistäern nordwärts bis über Akko hinaus zurückgedrängt (s. Avviter und Philistäer), wie denn auch später in der Bibel das Philistäerland noch zu Kenaan (Zeph. 2, 5), und bei den Classikern das palästinens. Syrien (Philistäa) zu Phönizien gerechnet, ja, der Name Phönizien auf die ganze Küste bis an die ägypt. Grenze (Pelusium) ausgedehnt wird (Herodot, I, 105; Strabo, XVI, 749, 760 u. a.). Im Westen grenzt die phöniz. Niederung ans Meer, welches deshalb auch die Benennung Phönizisches Meer trug; gegen Osten wird dieselbe von den Höhenzügen und Gebirgen des Libanon begrenzt, welche in geringem Abstand vom Meer parallel mit der Küste sich

fortziehen; doch erstreckte sich das Gebiet der phöniz. Staaten zu Zeiten auch über einzelne Districte des libanesischen Hochlandes und seiner Thäler. Die Breite des Landes betrug an einzelnen Punkten kaum eine halbe Stunde, an andern 2—3 geographische Meilen. Die Länge berechnet sich von Posidium, beziehungsweise von Eleutherus bis Cäsarea oder Achsib auf etwa 50, beziehungsweise 40 oder 32 geographische Meilen.

Einstimmig rühmt das Alterthum die Fruchtbarkeit und landschaftliche Schönheit der phöniz. Küste. Wie ein schmaler Saum zieht sich die Niederung Phöniziens dem höher gelegenen Binnenland entlang; nur an wenigen Stellen, wo die Gebirgszüge sich vom Meeresgestade entfernen, breitet sich dieselbe zu einer größern Ebene aus und wird an andern Stellen wieder durch einige ins Meer auslaufende Höhenzüge unterbrochen. Ganz im Süden unterbricht die Ebene der steil ins Meer abfallende Karmel (s. d.), dessen nordöstliche Seite vom Kisonfluß (s. Kison) bespült wird, der an der südlichen Seite des Meerbusens von Akko ins Meer fällt. Weiter gegen Norden eilt der kleine, aber tiefe Belus (jetzt Nahr Naman), auf dessen an Kieselerde reichem Ufer das Glas erfunden worden sein soll, nach kurzem Lauf bei Akko dem Meerbusen zu (s. Sihor-Libnath). Unterhalb Akko zieht sich die Hügelreihe, welche vom Karmel her gegen Norden läuft, mehr landeinwärts und bildet bei dieser Stadt eine fruchtbare Ebene, bis die Höhenzüge, zwei Stunden oberhalb, wieder das Meer erreichen und hier drei Vorgebirge bilden, von denen das größte das Weiße Vorgebirge (Râs el-Abyad) genannt wird von dem weißen Kalkstein, aus welchem alle diese Gebirge bestehen. Ein schmaler Weg, an der einen Seite vom Meer, an der andern von den Steilwänden der Berge eingeschlossen, führt nach einer Meile in die etwas wellenförmige, sehr fruchtbare Ebene von Tyrus und Sidon (Josephus, „Alterthümer", V, 3, 1), welche sich 10—11 Stunden lang bis oberhalb Sidon erstreckt (Robinson, „Palästina" [Halle 1841—42], III, 688) und von drei Flüssen, dem Nahr el-Litâni (Leontes; Josephus, „Alterthümer", IX, 14, 2), welcher eine halbe Stunde nördlich von Tyrus, dem Nahr es-Zaherâni, welcher zwischen Sarepta und Sidon, und dem „anmuthigen Bostrenus" (jetzt Nahr el-Auli; Robinson, a. a. O., III, 710), welcher nördlich bei Sidon dem Meer zufließt, bewässert wird. Jenseit des sidon. Gebiets beginnt die eigentliche Region des Libanon, die Anhöhen werden bedeutender und dehnen sich wieder bis ans Meer aus. In der Mitte zwischen Sidon und Berytus ergießt sich der Fluß Tamyras (Damuras, jetzt Nahr ed-Dâmûr) ins Meer. Diesseit Berytus zieht sich ein mächtiger Vorsprung des Libanon ans Meer und bildet das Vorgebirge von Beirut, an dessen nördlicher Seite die Stadt selbst auf einem Hügel liegt (s. Berothai). Den nördlichen Theil der weit ins Land hineinreichenden und durch ihre Fruchtbarkeit ausgezeichneten Ebene von Beirut durchströmt der Nahr gleichen Namens (auch genannt Magoras). Von den zahlreichen reißenden Flüssen und Bächen, welche in dem Gebirgsland nordwärts von Berytus nach kurzem Lauf von den Abhängen des Libanon herab ins Meer stürzen, nennt das Alterthum den Lykus (d. h. Wolf, jetzt Nahr el-Kelb, d. i. Hundsfluß) und den Adonis (jetzt Nahr el-Ibrahîm; s. Hadad-Rimmon), eine Stunde südlich von Byblus. Nach dem rauhen steilen Vorgebirge „Gottesangesicht" (Θεοῦ πρόσωπον, jetzt Râs esch-Schukkah), welches südlich von Tripolis, in der Nähe von Botrys, ins Meer fällt, eröffnet sich wieder eine weite Ebene, welche, reichlich durch Bäche und kleine Flüsse bewässert, gegen Norden 5—6 Stunden bis nach Marathus reicht und im Alterthum Makra, jetzt Dschunia, heißt. Durch dieselbe fließt der Nahr Arka (wahrscheinlich der Sabbatfluß bei Josephus, „Jüdischer Krieg", VII, 5, 1), der Eleutherus (jetzt Nahr el-Kebîr, d. i. der große Fluß), welcher drei Meilen nördlich von Tripolis, in der Nähe von Aradus, sich ins Meer ergießt. Weiter nordwärts von Aradus, wo die Region des Libanon aufhört, nimmt eine der fruchtbarsten Gegenden des Landes ihren Anfang, welche an der Meeresküste zahlreiche Buchten mit einst blühenden Städten hatte und von einer Menge Flüsse bewässert wird, von denen bei den Alten der Thapsakus oberhalb Aradus, der Plotus bei Laodicea (jetzt Nahr Schobar?) und der Bandos (jetzt Nahr Sin oder Melech) in der Nähe von Paltos erwähnt werden.

Die Phönizier saßen auf einem überaus fruchtbaren Boden, welcher noch heute zu den ergiebigsten Gegenden Vorderasiens gehört. Das Klima (s. Palästina, Syrien, Libanon) und die Bodenbeschaffenheit begünstigen besonders den Wein- und den Obstbau, dessen Producte (besonders Olivenöl, Datteln und Styrax) zugleich einen Hauptgegenstand

des phöniz. Handels bilden. Auch der Ackerbau und die Viehzucht wurde in hoher Vollendung, wenn auch bei der kleinen Ausdehnung des Landes in geringem Umfang getrieben. Der Libanon lieferte Holz zum Schiffbau im Ueberfluß, war reich an Erz und Eisen, und schon die biblischen Bücher kennen hier Bergbau (5 Mos. 8, 9; 1 Kön. 5, 31 [5, 17]; 6, 7; 7, 9—12). Die Meeresküste, besonders in der Nähe des Karmel, bot den zur Glasfabrikation geeigneten und noch in späterer Zeit von levantischen Schiffern nach Venedig ausgeführten Sand (s. Glas), und das an Fischen und Purpurschnecken reiche „Phönizische Meer" mit wohlgeschützten Buchten wies den Phöniziern eine andere noch wichtigere Quelle des Erwerbs zu.

II. Einwanderung und Geschichte des Volkes. Woher sind die Phönizier, welche in der Geschichte des Alterthums als das bedeutendste Culturvolk auftreten, gekommen, wann sind sie nach Kenaan und an die phöniz. Küste eingewandert und was ist die Veranlassung zu solcher Wanderung gewesen?

Wie die Punier, wenn sie sich noch in späterer Zeit den Namen Chanani beilegen, damit auf Phönizien als ihre Heimat zurückweisen, so führt der einheimisch phöniz. Name (Kenaan = Kena = Χνᾶ) noch weiter zurück in die arab. Gegend am Persischen Meerbusen, allwo die Ursitze des kenaanitisch-phöniz. Volkes zu suchen wären. Damit in Uebereinstimmung stehen die bestimmtesten Nachrichten bei classischen Schriftstellern, daß die Phönizier nach ihrer eigenen einheimischen Ueberlieferung vom Erythräischen Meer, d. i. vom Persischen Meerbusen, hergekommen und in das Küstenland am Mittelmeer eingewandert seien. So Herodot (VII, 89; I, 1), der zugleich bemerkt, daß diese phöniz. Ueberlieferung von den Geschichtskundigen unter den Persern (oder Babyloniern?) bestätigt werde. Auch Eratosthenes (bei Strabo, XVI, 382; vgl. 462) versichert, daß die Bewohner der mit phöniz. Heiligthümern ausgestatteten Insel Tyros (Tylos) und Arados — der jetzigen Bahrein-Inseln — im Persischen Meerbusen die gleichnamigen Städte an der phöniz. Küste für Ansiedelungen ihrer Abkömmlinge erklärt hätten (vgl. auch Homer, Odyssee, IV, 83, 84; Ptolemäus, VI, 7, 10, 25, 26, 47; Plinius, VI, 32; XII, 30; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" [Nürnberg 1792—1825], VI, 1, 154; Strabo, „Erdbeschreibung", deutsch von Groskurd [Berlin 1831—34], III, 279 fg. und s. Tyrus und Arvaditer). Ebenso bezeichnet der Scholiast zu Dionysius die Erythräer, zu deren Geschlecht die Phönizier gerechnet werden, als Abkömmlinge der Araber, welche beim Erythräischen Meer wohnten (Dionysius Periegetes, Orbis descriptus, ed. Bernhardy [Leipzig 1828], S. 906).

Eine werthvolle Ergänzung zu diesen Traditionen liefert Trogus Pompejus bei Justinus (XVIII, 3), wonach ein Erdbeben — vielleicht ein politisches — die Phönizier aus ihren Sitzen aufgescheucht habe. Dieselben ließen sich, nach seinem Zeugniß, zuerst in einem assyr. Sumpfland (Assyrium stagnum) nieder, in welchem wir die Moräste des untern Euphrat, die Marschen der Nabatäer, zwischen Wâsit und Basra wiedererkennen, wie denn auch Eddana (Dadara; s. Dedan) am Euphrat dem Stephanus von Byzanz als Ansiedelung der Phönizier gilt, von wo aus eine Colonie im Lande Uz (s. d. und Sabäer) einfiel und daselbst wohnte, ähnlich wie von einer andern am Euphrat gelegenen Stadt, Rehoboth-Ir (s. d.), Moab und Edom Könige mit phöniz. Namen erhielten (4 Mos. 22, 5. 39; 1 Mos. 36, 37; 10, 11). Auf ihrer weitern Wanderung, welche jedenfalls auf der Ostseite des Euphrat durch Mesopotamien auf der gewöhnlichen Straße von Babylonien nach Syrien stattfand, mögen die Phönizier sodann Laisch, das nachmalige Dan (s. d.), gebaut haben, dessen Bewohner später (Richt. 18, 7. 28) als ein sidon. Volk sich kennzeichnen, dieselben, welche 4 Mos. 13, 29 als Kenaaniter im engern Sinn, d. h. als Sidonier, erwähnt werden und also hier zurückgeblieben waren, während ihre Brüder weiter zogen an die phöniz. Küste. Ueber die phöniz. Colonien Hamath und Nisibis s. Hamath und Thiphsach.

Wie Kenaan in der Völkertafel (1 Mos. 10, 15) den Stammvater und zugleich das Land der Phönizier bezeichnet, so erscheint auch der bei den Phöniziern übliche Landesname Chna von ihrem mythischen Stammvater Chna, dem Phönix der griech. Mythologie, erst abgeleitet, oder vielmehr beide fallen ursprünglich in eins zusammen und bezeichnen das phöniz. Stammland als eine „Niederung" am Meer (vgl. Stephanus von Byzanz; Sanchuniathon bei Eusebius, Praep. evang., I, 10; Buttmann, „Mythologus" [Berlin 1828—29], I, 233). Eine solche war in der That die ursprüngliche Heimat der Phönizier am Persischen Meerbusen, und wurde auch ausdrücklich so

bezeichnet durch den Namen Hena, welcher in dortiger Gegend vorkommt (Jes. 37, 13) und mit Kena, Kena'an gleicher Bedeutung ist (s. Hena), sodaß also die Bezeichnung Kenaan, Niederland, durch die Phönizier erst von ihrer ursprünglichen Heimat an der ost-arab. Küste auf ihre nachmaligen Sitze an der syrisch-palästinens. Küste übertragen erscheint. Wie wir dort, im Tieflande am Persischen Golf, die Avviter als Nachbarn der Phönizier antreffen (s. Avva), so finden sich dieselben auch nachgerade wieder an der Küstenniederung Palästinas neben den Phöniziern (Sidoniern), deren südliche Fortsetzung sie bildeten und in Ekron, Gath, Gaza und andern Städten und Dörfern mit semitischen Namen wohnten (vgl. 1 Mos. 10, 19 mit 5 Mos. 10, 23; s. Avviter und Philistäer). Wenn nun nach dem Zeugniß des Stephanus von Byzanz Gaza durch einen Flüchtling vom Erythräischen Meer her erbaut, und die Phönizier nach einer Andeutung bei Justinus gleichfalls gewaltsam aus ihren ursprünglichen Wohnsitzen verjagt worden sein sollen, so scheinen also die Phönizier mit ihren Stammverwandten, den Avvitern, gleichzeitig vom Persischen Meerbusen her eingewandert zu sein und hier, an der palästinens. Küste, vor dem Einbruch der Philistäer eine zusammenhängende Kette von Niederlassungen gebildet zu haben, wie denn zum Beweis dafür ein Sâręfat (Sarepta) nordwestlich von Lydda, ein zweites bei Dora und ein drittes zwischen Sidon und Tyrus sich findet.

Wenn nun aber Avva (2 Kön. 17, 24; 18, 34) nach Hitzig's Ansicht ursprünglich Oa Arrian's bezeichnet, jene 40 Stunden lange Insel Oa rakta, d. i. Eiland oder Rothes Land, woselbst Nearch von Karamanien her landete, so sind die Avviter ohne Zweifel von eben daher gekommen; dem Arrian zufolge war auf dieser Insel auch der Heros Erythras, d. i. der Rothe, begraben. Dann sind die Phönizier, d. i. die Rothen, überhaupt aus tieferm Süden ursprünglich heraufgezogen, und jene Inseln des Persischen Golfs, Tyrus und Aradus, bildeten eine Haltstelle für sie auf ihrem Zug. Auf den südlichen Erdgürtel weist auch die Völkertafel der Hebräer hin, wenn hier (1 Mos. 10, 6. 15) das phönizisch-kenaanitische Volk, obwol es eine semitische Sprache redete, zu den Hamiten gerechnet wird (s. Ham und Kenaan). Rothe Menschen waren übrigens kraft ihres Namens die Himjariten, ein arab. Volk, dessen Sprache der hebräischen und phönizischen besonders nahe steht, welches aber in Südarabien zurückblieb, während seine Stammesbrüder nordwärts auszogen und neue Wohnsitze suchten (s. Hebräer und Edom und vgl. dazu Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel“ [Leipzig 1869], S. 39). Zudem scheint auch, nach Hitzig's Vermuthung, das sidon. Laisch (Richt. 18, 7) noch auf Lees, den Namen eines himjaritischen Dorfs bei Ptolemäus zurückzuweisen.

Nicht lange vor diesen Südarabern — den Phöniziern und Avvitern — waren nördliche Araber in Palästina eingewandert, an deren Stelle sich jetzt die Südaraber, von der Küstenniederung des Mittelmeeres her, pflanzten. Später als diese Kenaaniter sind die Emoriter, als Hyksos, aus Aegypten, nach Hitzig's Berechnung (s. Philistäer) im J. 1905 v. Chr. in Syrien eingewandert, und erst nach den Hyksos räumten die Philistäer Aegypten, 355 Jahre vor dem Auszug der Hebräer im J. 1512. Dem entsprechend treffen wir auch die Kenaaniter und Phönizier schon zur Patriarchenzeit als ein städtebewohnendes Culturvolk (vgl. 1 Mos. 34). Wenn jedoch zur Zeit des Herodot (im 5. Jahrh. v. Chr.) Tyrus mit seinem Melkarthtempel bereits 2300 Jahre gestanden haben (Herodot, II, 44) und also schon im J. 2750 v. Chr. erbaut sein sollte, und hiernach die Erbauung des noch ältern Sidon um das J. 3000 angenommen werden mußte, so sind solche hohe Zahlen einfach auf die Ruhmredigkeit tyr. Priester zurückzuführen (vgl. dagegen Movers, „Die Phönizier“ [Bonn und Berlin 1841—50], II, 1, 134 fg.).

Aus dem Gesagten geht hervor: die Ueberlieferung der Phönizier selbst, die Aussagen der Geschichtskundigen unter den Persern (Babyloniern?) sowie der Bewohner der Inseln im Persischen Meerbusen, weitverbreiteter Glaube bei den Griechen zu Strabo's Zeit, alle bezeugen einstimmig das ursprüngliche Wohnen der Phönizier am Erythräischen Meer. Auch das A. T., in Verbindung mit anderweitigen mythischen Andeutungen und sprachlich-geographischen Gründen, widerspricht nicht nur nicht jenen Zeugnissen, sondern bestätigt dieselben mittelbar und unmittelbar. Und so wird denn auch von den meisten neuern Gelehrten, wie Michaelis, Winer, Tuch, Bertheau, Knobel, Ritter, Hitzig, Dillmann, Schröder, die Herkunft der Phönizier vom Persischen Meer als sichere geschichtliche Thatsache festgehalten. Nur Hengstenberg (De rebus Tyriorum [Berlin 1832], S. 93 fg.) und Movers (a. a. O., II, 23 fg., und in Ersch und Gruber's „Allgemeiner Encyklopädie

der Wissenschaften und Künste", 3. Sect., XXIV, 319 fg.) haben diese Annahme stark bezweifelt und die Berichte der Alten als unhistorisch nachzuweisen versucht (vgl. dagegen Bertheau, „Zur Geschichte der Israeliten" [Göttingen 1842], S. 163 fg.; Tuch's „Commentar über die Genesis", 2. Aufl., besorgt von Arnold und Merx [Halle 1871], S. 196, und Schröder, „Die phönizische Sprache" [Halle 1869], S. 5 fg.).

Was hat die Phönizier zu ihren Wanderungen an die Küste des Mittelmeeres veranlaßt? Daß die Phönizier, nachdem sie die Küste des Persischen Meerbusens verlassen hatten, sogleich wieder an einer andern Küste sich niederließen, scheint (vgl. Bertheau a. a. O.) darauf hinzuweisen, wie sie weder in der Absicht eines erobernden, noch eines Ackerbau oder Viehzucht treibenden Volks ihre alten Wohnsitze verlassen und neue gesucht haben. Allein im Interesse des Handels, um neue Wege und Centralpunkte für denselben sich zu schaffen, konnten sie sich veranlaßt sehen, die eine Küste mit der andern zu vertauschen. Die Phönizier wären also das handeltreibende Volk nicht erst geworden im Lande Palästina, sondern bereits als solches in das Land gekommen, zu dem Zweck, an der holz- und hafenreichen Küste des Mittelmeeres Niederlassungen für weitern Verkehr nach westlichen, europäischen und afrikan. Ländern zu gründen und so den Handel, welcher seit ältester Zeit Indien und Vorderasien — Arabien und die Euphrat- und Tigrislande (s. Ophir, Assyrien, Babylonien) — verband, über die Küsten und Länder des Mittelmeeres auszudehnen. Dergestalt aber blieben dieselben mit den Gegenden, von denen her sie eingewandert waren, in Verbindung; durch den bleibenden Verkehr wurde die Erinnerung an eine Verwandtschaft zwischen den Handelsstaaten am Persischen und Mittelländischen Meer lebendig erhalten und so konnten auch die griech. Schriftsteller davon Nachricht erhalten.

Dieser Anschauung steht freilich der Bericht bei Justinus (XVIII, 3) entgegen, kraft dessen die Phönizier als Flüchtlinge infolge eines Erdbebens (terrae motu vexati) ihre ursprüngliche Heimat verlassen hätten (vgl. Tacitus, Annal., IV, 55). Vielleicht ist aber unter dieser Erderschütterung ursprünglich Völkersturm, ein Kriegsgewitter verstanden gewesen (vgl. Jer. 10, 22; 25, 32), und dabei mit Hitzig („Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 135, 140) an ind. Ansiedelungen zu denken, durch welche die Phönizier aus ihren Ursitzen verdrängt worden wären. Beiderlei Auffassung sucht Schröder (a. a. O.) durch die Annahme zu vermitteln, daß, nachdem infolge der Fruchtbarkeit und mercantilen Vortheile, welche die syrisch-palästinens. Küste bot, schon sehr früh zahlreiche phöniz. Niederlassungen an derselben entstanden waren, größere mittelasiat. Völkerbewegungen nachgerade den Anstoß zu umfassendern Auswanderungen nach Kenaan gegeben haben mögen. Unbedingt Zuverlässiges dürfte schwerlich mehr auszumitteln sein.

Als den ältesten Sitz der kenaanitischen Geschlechter an der syr. Küste scheint der Verfasser der Völkertafel (1 Mos. 10), in Uebereinstimmung mit dem Bericht des Trogus bei Justinus, das Gebiet von Sidon und Tyrus angesehen zu haben (vgl. auch Curtius, IV, 1, 15; 4, 15), von wo aus sich dieselben erst allmählich nördlich und südlich ausgebreitet hätten; doch behauptete auch Byblus (s. d.) seinerseits, die älteste Stadt des phöniz. Landes und von dem Gotte El selbst erbaut zu sein (s. auch Aradus), und andererseits sind wahrscheinlich die Avviter gleichzeitig mit den Phöniziern in den südlichen Theil des Küstenlandes eingewandert.

Als die Philistäer in der Folge von Süden her die palästinens. Küste in Besitz nahmen, zogen sich die Avviter, von denselben zurückgedrängt, vermuthlich an der Küste allmählich nordwärts hinauf (s. Avviter) und von den in Kenaan eingedrungenen Hebräern wurde nachgehends ihre Kette wol hier und da durchbrochen, bis auch diese wieder mit den ältern Küstenbewohnern durch die Philistäer vertrieben wurden, welche ebenso den Phöniziern Achsib (s. d.) entrissen und von hier aus die Bewohner von Alttyrus aus ihrer kaum 5 Stunden entfernten Stadt vertrieben, sodaß diese vor denselben auf Schiffe flohen, sich auf der 30 Stadien nördlich von da gelegenen Insel niederließen und Insel-Tyrus gründeten, ein Jahr vor Trojas Fall, d. i. im J. 1155 v. Chr. (Justinus, XVIII, 3; s. Philistäer, Tyrus und Kenaan). Sollte nicht auch etwa in dieser Zeit Aradus (s. Arvaditer) im Norden von Byblus von flüchtigen Sidoniern, vielleicht aus Aradus südlich vom Karmel (Skylax, Periplus, §. 104), (neu-) gegründet worden sein? (Strabo, XVI, 2, 13.)

Soweit sich die Umrisse einer phöniz. Geschichte aus den dürftigen Nachrichten des A. T., aus einzelnen Colonialnachrichten und den Fragmenten tyrischer Annalen von Me-

nander und Dius (bei Josephus, „Alterthümer", VIII, 5, 3; 13, 2; IX, 14, 2; Contra Apion., I, 17, 18, 21) erkennen lassen, können im allgemeinen vier große Perioden der alten Geschichte Phöniziens unterschieden werden (s. übrigens Sidon, Tyrus, Aradus, Byblus).

Die erste, vorsidonische Periode umfaßt die Geschichte der Entstehung und allmählichen Entwickelung der ursprünglich selbständigen Einzelstaaten und Stämme von der Einwanderung des Volks bis zur Zeit, wo Sidon als der wichtigste Stamm des Landes erscheint, d. i. gegen das J. 1600 v. Chr. Als den Repräsentanten dieser Periode kann man den Stammgott El oder Belitan ansehen, von welchem in der Sage die Könige der von vornherein mächtigsten Städte Byblus und Berytus in langer Reihe abgeleitet und denselben Regierungs- und Lebensjahre nach Jahrhunderten zugetheilt werden und an dessen Herrschaft in Phönizien und Wanderungen in die Westländer die uralte Geschichte von der Macht und der Ausbreitung des phöniz. Stammes geknüpft erscheint (vgl. Movers, a. a. O., II, 2).

In der zweiten, sidonischen Periode, etwa von den J. 1600—1100 v. Chr., ist Sidon mit einem ansehnlichen Gebiet an der Küste zum mächtigsten aller kenaanitischen Stämme herangewachsen. In diese Zeit fällt die Besetzung Palästinas durch die Israeliten, welche jedoch Phönizien nicht zu erobern vermochten, wohl aber theilweise, in und um Phönizien ansässig, zu den Phöniziern in das Verhältniß der Hörigkeit traten; und die Stiftung der ältesten sidon. Colonialstädte, wie Kambe (Alt-Karthago?) und Hippo in Nordafrika, Citium (s. Cyprus und Chittim) und Tyrus (doch vgl. Movers, a. a. O. II, 1, 166 fg., aber auch Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 120 fg. und s. Tyrus), wahrscheinlich auch Itanos auf Kreta, Cythere (s. Aphrodite) und einige Inseln des Aegäischen Meeres. (Ueber die Geschichte der sidon. Könige, nach Sanchuniathon, von König Bimalus an, welcher die Oberherrschaft Sidons schon im 19. Jahrh. v. Chr. begründet haben soll, bis auf David, zu dessen Zeit Bartophas, Huram's Vater [doch s. Hiram], die Hegemonie an Tyrus gebracht haben soll, vgl. Herzog's „Real-Encyklopädie", XI, 616—619 und s. Sidon).

In der dritten, der tyrischen Periode tritt Sidon gegen das seit der Stiftung der Inselstadt rasch emporkommende Tyrus in den Hintergrund und Phönizien erreicht infolge seines bis zum Welthandel ausgedehnten Verkehrs und seiner reichen Colonialbesitzungen die höchste Stufe seiner Macht und Blüte. Die tyr. Colonien beginnen mit der Stiftung von Gades am Ocean (nach Movers um das J. 1105) und der Gründung von Utika (im J. 1101 v. Chr.), breiten sich aus an der hispanischen Küste (Tartessus; s. Tharschisch), auf dem nördlichen und westlichen Afrika und den benachbarten Inseln, und gehen zu Ende mit der Auswanderung der edeln Geschlechter nach Karthago (nach Movers im J. 826, nach Hitzig [„Geschichte des Volkes Israel", S. 11, 12] im J. 888 v. Chr.). Vgl. Movers, a. a. O. II, 1, 96 fg., und Ersch und Gruber's „Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste", 3. Sect., XXIV, 348 fg.; Knobel, „Die Völkertafel der Genesis" (Gießen 1850), S. 323 fg.

Wie die Phönizier mit dem entfernten Westen Handelsverbindungen anknüpften, so wußten sie auch mit ihren östlichen, unter David und Salomo geeinigten und siegreichen Nachbarn längstbestehende friedliche Beziehungen aufrecht zu erhalten, und jener Bruderbund noch zur Zeit des Propheten Amos (Am. 1, 9) ist ohne Zweifel auf die seit langem bestehenden freundlichen Verhältnisse zwischen Tyrus und Juda zu beziehen. Hiram, der König von Tyrus, welcher im J. 1031 v. Chr. die Regierung antrat, ist der dienstfertige Handelsfreund Salomo's (1 Kön. 5, 20 fg.; 9, 10 fg; 1 Mos. 49, 13; Josephus, „Alterthümer", VIII, 5, 3; vgl. Movers, a. a. O., II, 1, 330 fg.; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel", S. 13; und s. Hiram, Salomo, Tempel, Kabul).

Die Namen der tyr. Könige von Hiram bis auf Pygmalion hat Josephus (Contra Apion., I, 18) in einem Fragment der Geschichte von Tyrus aus Menander von Ephesus aufbewahrt. Wir theilen hier die Reihe dieser Könige mit und setzen die Regierungszahlen bei, wie solche sich durch synchronistische Berechnung für Movers (a. a. O., II, 1, 140, 149, 143 fg.), Duncker („Geschichte des Alterthums" [3. Aufl., Berlin 1863—67], I, 526 fg.) und Hitzig („Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", S. 191; „Geschichte des Volkes Israel", S. 11 fg. u. a.) ergeben haben (vgl. auch Herzog's „Real-Encyklopädie", XI, 620 fg.).

	nach Menander	nach Movers	nach Duncker	nach Hitzig
Hiram I.	regierte 34 Jahre,	in den J. 980—947,	1025—991,	1031—997 v. Chr.
Baleazar	„ 7 (17) „	„ 946—940,	991—974,	997—990 „
Abdastartus	„ 9 „	„ 939—931,	974—965,	990—981 „
Ungenannter	„ 12 „	„ 930—919,	965—953,	981—969 „
Astartus	„ 12 „	„ 918—907,	953—941,	969—957 „
Astarymus	„ 9 „	„ 906—898,	941—932,	957—948 „
Pheles	„ 8 Monate,			
Ithobaal	„ 32 (12) Jahre,	„ 897—866,	931—898,	948—916 „
Balezorus	„ 6 (8, 18) „	„ 865—858,	898—890,	916—910 „
Myttonus	„ 9 (25, 29) „	„ 857—833,	890—861,	910—901 „
Pygmalion	„ 47 (40, 48) „	„ 832—785,	861—813,	900—853 „

Von Ithobaal, in dem A. T. genannt Ethbaal (s. d.), bemerken wir noch, daß derselbe die Stadt Botrys an der nördlichen Grenze Phöniziens befestigte, wie es scheint, um durch dieselbe das damals bedrohte Phönizien gegen die immer mächtiger werdenden damascenischen Syrer zu schützen. Auch gewannen unter seiner Regierung die tyr. Ansiedelungen in Afrika eine solche Ausdehnung, daß sie bereits in das Innere sich hineinzogen; auch das wichtige Auza im Innern Mauritaniens wurde durch ihn gestiftet. Dazu trugen aber wesentlich die langjährigen Wirren und Parteikämpfe bei, welche von Hiram bis Ithobaal herab den Mutterstaat Tyrus in Unruhe versetzten und für denselben von nachtheiligen Folgen waren, wie solche namentlich in der Hinneigung der tyr. Staatsverfassung zur Demokratie während der Folgezeit hervortraten, aber auch dazu dienten, die damals frisch emporblühenden Colonien in Afrika und Spanien zu vermehren und zu erweitern, da sie die Veranlassung zur Auswanderung der unzufriedenen und unterliegenden Parteien und so zur Stiftung vieler Colonien wurden (vgl. Sallustius, Jugurtha, Kap. 19, 1; Menander bei Josephus, „Alterthümer", VIII, 13, 2). Eine gleiche Erscheinung in besonders großem Maßstabe begegnet uns zwei Jahrzehnte nach Ithobaal; dessen Enkel Mattan (Myttonus) nämlich hinterließ bei seinem Tode seine beiden Kinder Elissa und Pygmalion im minderjährigen Alter, hatte beiden die Regierung zugedacht und die Tochter zugleich zur Gattin des Melkart-Hohenpriesters Sicharbaal bestimmt. Dieser, auch Acerbas und Sychäus genannt, ein Bruder des Königs und als Hoherpriester der erste im Staate, das Haupt der Aristokratie und des minderjährigen Königs Stellvertreter, wurde von der Volkspartei ermordet und Pygmalion zum Alleinherrscher gemacht. Infolge dessen faßte die dadurch beeinträchtigte Aristokratie in Gemeinschaft mit Elissa den Plan zur Auswanderung und brachte ihn auch zur Ausführung im 7. Jahre Pygmalion's (d. i. in den J. 894/893 v. Chr. nach Hitzig; vgl. Augustinus, Enarrationes in Ps. 48; Justinus, XVIII, 4; Servius zu Virgil, Aen., I, 738). Nach einer Landung in Cypern gründeten die Ausgewanderten an der nordafrikanischen Küste in der Nähe der alten tyr. Pflanzstadt Utika eine „neue Stadt", Karthago (punisch Karthada = hebräisch Kĕrĕt hadaša) sechs Jahre nach dem Abzug aus dem alten Tyrus (im J. 888 v. Chr.; Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel", S. 12). Um die Tempelplätze, welche die abziehende Elissa entführt hatte, wieder zu ersetzen, scheint deren Bruder Pygmalion nachgerade, im Bunde mit den Philistäern, Jerusalem verrätherisch überfallen, seiner Tempelschätze und -Geräthe beraubt und sie in den tyr. Götzentempeln niedergelegt zu haben (Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel", S. 201 auf Grund von Joel 4, 4. 5; Am. 1, 9). Uebrigens sind die Nachrichten über die Stiftung Karthagos vielfach mit Mythen und Sagen vermischt, da namentlich die Stifterin Elissa vielfach mit der Göttin Dido oder Anna zusammengeworfen erscheint, mythische Namen, welche die Mondgöttin Astarte in ihren Modificationen als Göttin der Unterwelt und Oberwelt bezeichnen.

Die Ereignisse, welche die Stiftung des karthagischen Staats herbeiführten, und die Folgen, von denen sie begleitet waren, trugen wesentlich zu dem allmählichen Verfall der phöniz. Staaten schon in der nächsten Folgezeit bei (vgl. Movers, a. a. O., II, 1, 365 fg.) Während der rasch und mächtig, durch neue Zuzüge von tyr. Aristokraten heranwachsende karthagische Staat schon im Laufe des 8. oder zu Anfang des 7. Jahrh. Sardinien colonisirte und 160 Jahre nach der Stiftung von den Balearen Besitz nahm (Diodor, V, 16), werden seit der Erbauung Karthagos von Tyrus aus keine neuen Colonien mehr gegründet und die alten gerathen in Verfall und wenden sich der Tochterstadt Karthago zu (vgl. Justinus, XVIII, 5, 12), sodaß später Karthago unter den westlichen tyr. Colonien als Hegemoniestaat eine ähnliche Stellung einnimmt, wie vordem Tyrus unter den

andern phöniz. Staaten, die sie jetzt in der Heimat immer mehr verloren. Andererseits suchten auch sidon. Geschlechter infolge ähnlicher Parteikämpfe, welche in Sidon bald sich erhoben, durch Auswanderung dem Druck der Volkspartei zu entgehen und stifteten, d. h. erweiterten — im J. 761 v. Chr. (Eusebius, Chronicon, ed. Aucher [Venedig 1818], II, 173) — die Inselstadt Aradus, sodaß seitdem Aradus als der dritte sidon. Bundesstaat neben Tyrus und Sidon mit einem bedeutenden Gebiet auf dem gegenüberliegenden Festland erscheint (s. Arvaditer) und also, wie es scheint, infolge der Schwächung von Tyrus zugleich Sidon wieder beginnt, zu selbständigem politischen Leben zu erstarken und seinen Einfluß nochmals weiterhin geltend zu machen.

In der vierten Periode erleidet Phönizien gegen Ende des 8. Jahrh. dasselbe Schicksal wie die benachbarten syrischen und israelitischen Reiche, verliert unter der wechselnden Herrschaft der Assyrer, Aegypter und der Babylonier seine Selbständigkeit, mit ihr die Colonialbesitzungen und den Welthandel, und damit seine weltgeschichtliche Bedeutung. Seit dieser Periode fällt die Geschichte Phöniziens mit der Geschichte der übrigen Länder diesseit des Euphrat zusammen (s. Syrien, Israel, Assyrien, Aegypten, Babylonien, Perser).

Infolge des syrisch-ephraimitischen Kriegs gegen Juda (in den J. 741—739 v. Chr.) hatten die Assyrer (Tiglath-Pileser) nicht nur alle Binnenländer, sondern auch durch Eroberung des damascenischen Staats die Seeküste im Norden Phöniziens in ihre Gewalt bekommen und es blieb ihnen jetzt nur noch übrig, Phöniziens und Palästinas, als des Schlüssels nach Aegypten, sich zu bemächtigen. Auf seinem ersten Kriegszug gegen Phönizien machte der Großkönig Salmanassar von Assyrien den Tyrerkönig Elulai, der sich ihm unterworfen und auch die aufständischen Cyprier in assyrischem Interesse zum Gehorsam gebracht hatte, zu einem assyr. Obersatrapen (hebräisch peha = Πύας bei [Menander], Josephus, „Alterthümer", IX, 142; vgl. 1 Kön. 20, 24; Jes. 10, 8) über die ihm als Untersatrapen unterworfenen übrigen Könige Phöniziens (um das J. 728 v. Chr.). Bald jedoch erklärten die Tyrer ihre Unabhängigkeit und behaupteten dieselbe auch. Dabei scheinen sie ihren bisherigen König, den assyr. Statthalter Elulai, welcher nebst dem festländischen Phönizien dem Großkönig treu blieb, deshalb, nach sechsunddreißigjähriger Regierung, verjagt zu haben, und dieser scheint von Salmanassar als Unterkönig nach Babylon (in den J. 726—721 v. Chr.) versetzt worden zu sein. Salmanassar kam infolge dessen zum zweiten mal, ohne wider die fünf Jahre lang blokirte Inselfeste etwas auszurichten, obschon er zur Eroberung derselben die Seemacht der übrigen phöniz. Staaten, zusammen 60 Schiffe, aufgeboten hatte. Jetzt aber erhalten die selbständig gewordenen Sidonier, welche in dem langen Zeitraum von Hiram bis auf Eluläus im Verhältniß der Abhängigkeit von Tyrus gestanden, wieder einen eigenen König (vgl. 2 Kön. 8, 20), und es werden zu Anfang des 6. Jahrh. zuerst bei Jeremia (25, 22; 27, 3), dann bei den Classikern (Herodot, VIII, 67; VII, 98; Arrian, De exp. Alex., II, 15, 16), neben den tyrischen auch wieder Könige von Sidon genannt bis zu den Tagen des Xerxes herab.

Nach seinem Sieg über Necho II. von Aegypten bei Karkemisch (606 v. Chr.) rückt der Chaldäer Nebukadnezar dem König von Aegypten nach und unterwirft in raschem Siegeslauf, an der palästinens. Küste herunterziehend, Phönizien und Palästina; nur Insel-Tyrus widerstand (Josephus, Contra Apion., I, 19; „Alterthümer", X, 11, 1; Jes. 23, 13). Da bald darauf die Könige von Tyrus, Sidon und Jerusalem wieder auf Abfall sannen (Jer. 27), so rückten einige Jahre später die chald. Kriegsheere abermals gegen diese Staaten heran, zuerst gegen Juda, sodann, nach Zerstörung Jerusalems (im J. 588 v. Chr.), gegen die phöniz. Staaten, welche gleichfalls nach tapferm Widerstand erobert wurden, mit Ausnahme von Insel-Tyrus, welches Nebukadnezar 13 Jahre lang (in den J. 585—572 v. Chr.) vergeblich belagerte (trotz Ez. 26—28; vgl. Kap. 29, 17 fg.; Justinus, XVIII, 3, 6; Josephus, „Alterthümer", X, 11, 1; Contra Apion., I, 20, 21, und dazu Movers, a. a. O., II, 1, 427 fg.; Hitzig, „Der Prophet Jesaia" [Heidelberg 1833], S. 269—279).

Um sich gegen die Eroberungsgelüste der asiat. Großmächte eine Seemacht zu schaffen, bedurfte Aegypten der Beihülfe Phöniziens und Cyperns, und so sehen wir auch dasselbe unter Psammetich und Necho mit Phönizien freundschaftliche Verhältnisse pflegen,

bis erst später, nachdem die Chaldäer Phönizien unterworfen und Aegypten durch Beihülfe der Phönizier, Ionier und Karer sich zur Seemacht erhoben hatte, Apries (in den J. 595—570 v. Chr.; s. Hophra) und dann Amasis (in den J. 570—526 v. Chr.) gegen Phönizien und Cypern erobernd auftraten und beide Länder Aegypten unterthan machten (Diodor, I, 66, 68; Herodot, II, 161, 182; IV, 42). Seit dieser Zeit wird die phöniz. Baaltis zur Osiris und der phöniz. Adonis nimmt zugleich auch den Charakter des ägypt. Osiris an (s. Hadad-Rimmon).

Während der Belagerung der Inselfeste durch Nebukadnezar herrschte nach Josephus (Contra Apion., I, 21) zu Tyrus Ithobaal II.; nach ihm war Baal 10 Jahre lang König. Hierauf wurden Richter (Suffeten) eingesetzt; diese richteten, einer (Eknibaal, Sohn des Baslachus) 2 Monate, ein anderer (Ekelbes, Sohn des Abbains) 10, noch ein anderer (der Hohepriester Abbarus) 3 Monate; zwei weitere (Mytton und Gerastartus, Söhne des Abdelimus) waren Richter 6 Jahre, mit ihnen zugleich ein König Balattor 1 Jahr. Nach dessen Tode wurde Merbaal aus Babylon gerufen, und, nachdem er 4 Jahre regiert hatte, sein Bruder Hiram II., welcher 20 Jahre regierte. Im 14. Jahre seiner Regierung gewann Cyrus die Herrschaft über die Perser. Ihm folgte sein Sohn Maten, dessen Herodot noch in der Schlacht bei Salamis (im J. 480 v. Chr.) gedenkt. Jene beiden zurückgerufenen Könige scheinen Glieder des angestammten Regentenhauses, Nachkommen Ithobaal's II., gewesen zu sein, welche beim Ausbruch der Parteiungen, wol schon bei Baal's Tode, an den Hof zu Babylon entflohen oder exilirt worden waren. Denn die Abschaffung und Wiedereinführung der Königswürde deutet auf bürgerliche Unruhen und innere Kämpfe, welche den tyrischen Freistaat stark erschütterten.

Seit der Eroberung von Babylon durch Cyrus (im J. 538 v. Chr.) kamen die syrischen, phönizischen und palästinens. Länder in dasselbe losere Verhältniß zu den Persern, in welchem sie in der jüngsten Zeit, trotz dem ägypt. Dazwischentreten, zu den Chaldäern gestanden zu haben scheinen; demgemäß sehen wir auch den königlich pers. Amtmann die Phönizier veranlassen, zum neuen Tempelbau für die aus dem Exil zurückgekehrten Juden Cedernholz nach Joppe beizuschaffen (Esra 3, 7). Doch erst, als Kambyses gegen Palästina und Aegypten zu Felde zog (im J. 526 v. Chr.), wurde Phönizien mit dem Coloniallande Cypern den Persern gänzlich unterworfen (Polybius, XVI, 40, 4; Herodot, III, 19). Dabei behielten die einzelnen phöniz. Staaten ihre alterthümliche Verfassung und ihre Grenzgebiete, hatten auch nur einen geringen Tribut zu entrichten, aber ihre Seemacht den Persern zur Verfügung zu stellen (Herodot, III, 19, 135, 136; Diodor, XIV, 98), wie wir denn auch die Phönizier bereits den Kambyses bei der Eroberung von Aegypten, ebenso später den Darius Hystaspis (in den J. 520—486 v. Chr.) und Xerxes I. (in den J. 486—464 v. Chr.) bei seinen Unternehmungen gegen die Griechen mit ihrer Flotte unterstützen und Könige von Sidon und Tyrus als Flottenbefehlshaber dem Kriegsrath des Xerxes beiwohnen sehen (Herodot, VI, 14 fg.; VIII, 67; Thucydides, I, 16; III, 34), in dessen Landheer jedoch Chörilus auch phönizisch redende Solymer aus Lycien mit aufführt (vgl. Josephus, Contra Apion., I, 22). Darius zuerst fügte Syrien, Phönizien und Palästina nebst Cypern zu einer Satrapie, der fünften des Perserreichs, zusammen, welche 350 Talente Silber jährlich an den königlichen Schatz abzuführen hatte (Herodot, III, 91). Während der ersten Zeit des Perserreichs blieben die im allgemeinen rücksichtsvoll behandelten Phönizier dem Großkönig treu; als aber der Uebermuth und die Gewaltthätigkeit der fremden Statthalter und ihres Kriegsvolks immer mehr zunahm (vgl. Herodot, VIII, 90; Diodor, XI, 19; XVI, 41; Skylax, Periplus, §. 104), brach eine Empörung der mit Aegypten vereinigten Phönizier aus, an deren Spitze Sidon stand. Durch den Verrath des eigenen Königs Tennes gerieth diese Stadt in die Gewalt des Perserkönigs Artaxerxes III. Ochus (in den J. 361—338 v. Chr.), und als dieser Befehl gab, die edelsten Bürger hinzurichten, zündeten die Einwohner selbst ihre Stadt an und verbrannten sie mit ihren Schätzen (im J. 350 v. Chr.). Die andern Städte unterwarfen sich (im J. 346 v. Chr.) und auch Aegypten wurde im folgenden Jahre erobert (Diodor, XVI, 40 fg.). Jetzt, nach der Zerstörung Sidons, welches in der Perserzeit die Hegemonie zum zweiten mal in Phönizien besessen hatte, hebt sich auch Tyrus wieder, das durch seine verzweifelten Kämpfe mit Assur und Babel, damit zusammenhängende Auswanderungen (Chrysostomus, Orat., Kap. 25) und ein furchtbar verheerendes Erdbeben sehr herabgekommen war (vgl. auch Diodor, XV, 2; Isokrates,

Evagoras, Kap. 23); noch mehr aber gewann Aradus, welches in der macedon. Zeit als der mächtigste und allein noch unabhängige Staat Phöniziens erscheint (s. Tripolis).

Als nämlich Alexander der Große nach der Schlacht bei Issus (im J. 333 v. Chr.) den Städten des phöniz. Landes nahte, durch welches ihn der Weg nach Aegypten führte, beeilte sich Aradus, seine Unterwerfung zu erklären; Byblus erkannte durch vertragsmäßige Uebergabe die macedon. Herrschaft an; dem tiefgebeugten Sidon ward Verfassung und Gebiet wiedergegeben; Tyrus, dessen König noch bei der pers. Flotte sich befand, wünschte die Freundschaft des großen Eroberers, bestand aber auf strenger Neutralität. Sie aufrecht zu erhalten verweigerte es dem Alexander den Einzug in die Inselstadt. Die verlangte Unterwerfung mußte er erzwingen; aber erst nach ganz außerordentlichen Anstrengungen gelang es ihm, mit Hülfe der Schiffe der andern phöniz. Städte und der Inseln Rhodus und Cyprus, nach siebenmonatlicher Belagerung die Inselstadt zu erobern (im J. 332 v. Chr.), und Tyrus mußte schwer büßen für seinen Widerstand. Was von den Einwohnern nicht geflohen (Curtius, IV, 3) oder umgekommen war, wurde in Sklaverei verkauft und die Stadt größtentheils dem Erdboden gleichgemacht. Von diesem Schlag erholte sich die Stadt nie wieder, wenn sich auch mit der Zeit einige Trümmer der alten Bevölkerung wieder aus der Zerstreuung auf dem Boden der Zerstörung sammelten. Ihr Handel und ihre Seemacht zog sich nach dem von Alexander an einem Nilarm angelegten Alexandria, welches vermöge seiner glücklichen Lage bald Mittelpunkt des Verkehrs zwischen Morgen- und Abendland wurde (Diodor, XVII, 46; Josephus, „Alterthümer", XI, 8, 4; Plutarch, Vita Alexand., Kap. 24; Arrian, De exp. Alex., II, 18—25; Curtius, IV, 2—4; vgl. Droysen, „Geschichte Alexander's des Großen" [Berlin 1833], S. 179—196).

Seit der macedon. Zeit hört die Geschichte Phöniziens auf selbständig zu sein und trifft von da an mit der von Syrien zusammen. Seleuciden und Ptolemäer stritten sich um den Besitz des Landes, bis es durch Pompejus röm. Provinz ward (64 v. Chr.). Doch wurde den einzelnen Städten, wie von Alexander so auch von den Seleuciden und Römern, ihre Verfassung belassen, nur die Königswürde ward abgeschafft (vgl. Curtius, X, 10, 2; Strabo, XVI, 757; Diodor, XIX, 93; Josephus, „Alterthümer", XV, 4, 1; Dio Cassius, LXXXIV, 7; s. auch Syrien, Aegypten, Seleuciden, Ptolemäer und Philistäer).

III. Cultur. Den Phöniziern kommt der Ruhm zu, nicht nur im höchsten Alterthum schon eine bedeutende Stufe der Bildung erreicht, sondern auch länger als alle ihnen verwandten Völker behauptet zu haben (vgl. Sach. 9, 2; Ez. 28, 4 fg.). Früher als alle andern Stämme des Mittelmeers haben die Phönizier als ein kühnes, allbewegtes Handelsvolk durch ihren weitreichenden Verkehr es unternommen, die Hauptsitze und Sammelpunkte der ältesten Cultur in dem Nillande Aegypten, in den Tiefländern des Euphrat und Tigris, am Oxus in Baktrien, in Indien am Indus und Ganges miteinander zu vermitteln, die Erzeugnisse der entlegenen Länder auszutauschen und damit auf den Umlauf der Ideen, die Bereicherung und Vielseitigkeit der Weltansichten einzuwirken. Am meisten aber trugen die Phönizier zu der Cultur der Nationen, mit denen sie in Berührung traten, durch die Ausbreitung und Mittheilung der Buchstabenschrift bei (s. Schrift); denn gewiß haben die Griechen die Buchstabenschrift, welche sie lange „phöniz. Zeichen" nannten, durch den Handelsverkehr der Ionier mit den Phöniziern erhalten (s. Geschur). Der industrielle Wohlstand der Phönizier, der auf eine ausgebreitete Schiffahrt und auf den Fabrikfleiß von Sidon in weißen und gefärbten Glaswaaren, in Geweben und Purpurfärberei gegründet war, führte zu Fortschritten in dem mathematischen und chemischen Wissen und vorzüglich in den technischen Künsten. „Die Sidonier", sagt Strabo (XVI, 757), „werden geschildert als strebsame Forscher sowol in der Sternkunde als in der Zahlenlehre, wobei sie ausgingen von der Rechenkunst und Nachtschiffahrt: denn beides ist dem Handel und dem Schiffsverkehr unentbehrlich" (v. Humboldt, „Kosmos" [Stuttgart 1845—62], II, 160 fg.).

1) Die Staatsverfassung. Ueber die Verfassung und die innern Zustände der phöniz. Städte sind wir ohne ausreichende Nachrichten (vgl. Movers, a. a. O., II, 1, 479 fg.). Der phönizische wie der karthagische Staat bestand aus drei Elementen, welche wir überall in den ältesten Reichen fast ebenso wiederfinden: aus dem Königthum, den edeln Geschlechtern und dem gemeinen Volk. Doch erscheinen in späterer Zeit, seitdem

die größern Städte auf Kosten der kleinern ihre Gebiete ausgedehnt hatten, bis auf die macedon. Periode nur noch die drei größern sidonischen Staaten, Sidon, Tyrus und Aradus, und die beiden giblitischen, Byblus und Berytus, als königliche. Die Könige gingen aus den aristokratischen Geschlechtern und Innungen hervor und bildeten mit diesen die Obrigkeit. In der ältern tyrischen Verfassung (auch in den tyrischen Colonien) erscheinen zwei Könige (oder Sufeten), ein erster und ein zweiter König, welch letztere Würde der Hohepriester innehatte. Die Macht des Königs scheint wesentlich auf das höchste Richteramt und das Heerführeramt sich beschränkt zu haben (vgl. 1 Kön. 8, 20; Herodot, VII, 98; Diodor, XIV, 79; Arrian, Anab., II, 13, 15, 20) und war in Sidon bis in die spätere Zeit durch die zahlreiche Aristokratie, in Tyrus seit der Auswanderung der letztern nach Karthago durch die Demokratie beengt. Dem König übergeordnet war als gesetzgebende Macht der Senat (vgl. Arrian, Anab., II, 15; Curtius, IV, 3, 1, 16), dessen Beschlüsse jedoch wieder von der Volksversammlung überwacht wurden. Der Nächste nach dem König war seiner politischen Stellung nach der Hohepriester, meistens der „Bruder des Königs", zu zeiten dessen Stellvertreter (Justinus, XVIII, 4, 5), der erste im Senat und das Haupt der höhern Aristokratie. Nächst dem Hohenpriesterthum des Melkarth, der stadtschützenden Gottheit, war das Priesterthum der Astarte, der großen Landesgöttin Phöniziens, das wichtigste und wurde ebenfalls von den nächsten Anverwandten des Königs bekleidet (s. Ethbaal und vgl. Movers, „Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik" [Bonn 1834], S. 301 fg.).

Die Bevölkerung zerfiel in zwei scharf geschiedene Klassen: die herrschenden (aristokratischen) Geschlechter oder die Altbürger, und unterwürfige Stände oder die Neubürger mit beschränktem Bürgerrecht, zu denen noch als dritter Stand die Hörigen in den erworbenen Gebietstheilen hinzukamen.

In der karthagischen sowol als in der phöniz. Verfassung war die gesammte Aristokratie durch 30 Principes oder Fürsten (phönizisch rāb, hebräisch sār; vgl. Jes. 23, 8) vertreten, in deren Mitte 10 eine höhere Stellung einnehmen. Diese 10 Principes oder Proceres waren eine bevorzugte Corporation des engern Senats (concilium principum), welcher, einen Ausschuß des weitern Senats (mit 10×30 Senatoren) bildend, aus 3×10 Mitgliedern bestand und die 30 erbberechtigten aristokratischen Geschlechter vertrat. Demgemäß war also die gesammte — karthagische und ohne Zweifel auch phönizische — Aristokratie in 3 Tribus abgestuft, deren jede 10 Geschlechter hatte, jedes Geschlecht wieder mit 10 Unterabtheilungen (gentes): in allen Zahlenverhältnissen also der römischen, der spartanischen und kret. Verfassung entsprechend. Aus dieser Dreitheiligkeit der Stammverfassung war ohne Zweifel die Dreitheiligkeit der Bundesverfassung hervorgegangen, wie sich diese in der Eidgenossenschaft der Phönizier, gebildet von den drei Staaten Sidon, Tyrus und Aradus, und in deren gemeinsamer Stiftung, Tripolis (s. d.), wiederfindet. Auch die Dreizahl der phönizischen (Stamm- und) Schutzgötter steht mit diesen Stammverhältnissen im Zusammenhang (vgl. Movers, „Die Phönizier", II, I, 511 fg.).

Diesen Staatenbund, welchen wir jedoch erst seit der pers. Zeit aus Nachrichten näher kennen, bildeten sämmtliche phöniz. Städte, welche den drei an der Spitze stehenden Königsstaaten, Sidon (später, seit dem J. 350 v. Chr. Byblus), Tyrus und Aradus unter- oder beigeordnet waren. Das Organ des Bundes war die hohe Bundesversammlung (Synedrium), bestehend aus den 3 Königen und 100 Senatoren aus jedem der 3 einzelnen Staaten, zu denen wahrscheinlich noch der Hohepriester der Landesgöttin Astarte kam, und derselbe tagte zu gewissen Zeiten in Tripolis, welches diesem Institut Namen und Entstehung verdankte. Die Wirksamkeit dieses Bundesraths erstreckte sich auf die höchsten Landesinteressen; er hatte wol als der höchste Gerichtshof im Innern die Streitigkeiten der einzelnen Staaten untereinander und nach außen über Krieg und Frieden zu entscheiden (Diodor, XVI, 41).

Neben den herrschenden Geschlechtern wird in den Staaten der Phönizier noch sehr oft des Volks oder der Volksgemeinde (phönizisch zam) gedacht, welcher in früherer Zeit infolge heftiger Kämpfe ein gewisser regelmäßiger Einfluß auf das Staatsleben nicht vorenthalten werden konnte. Doch fehlen über die Organisation des Demos alle bestimmten Nachrichten.

Die ländliche Bevölkerung stand in Hörigkeitsverhältnissen, d. h. sie hatte für die

Benutzung des Grundeigenthums, welches entweder dem Staat (dem König, den Priesterthümern) oder der Aristokratie gehörte, Abgaben und Steuern zu entrichten (vgl. Josephus, „Alterthümer", XIV, 10, 6; Am. 7, 1; Virgil, Aen., I, 343).

2) Handel und Verkehr, Schiffahrt und Colonien, Industrie und Kunst. Vermöge seiner Lage war Phönizien ein Centralpunkt des asiat. Handelsverkehrs, ein Stapelplatz der Waaren, welche aus dem mittlern Asien, theils von Mesopotamien, theils von Arabien her sich an seinen Gestaden ansammelten und von da zu Schiff den Weg in die Westländer nahmen. Der phöniz. Handel hatte eine culturgeschichtliche, namentlich aber auch eine religionsgeschichtliche Bedeutung; phöniz. Göttercultе entstanden überall da, wo Phönizier des Handels wegen in größerer oder kleinerer Anzahl sich niederließen (vgl. Movers, „Die Phönizier", II, II, 1 fg.). Ueber die Quellen einer phöniz. Handelsgeschichte vgl. Movers, a. a. O., II, II, 9 fg., und Ez. 27 und Jes. 60, 5—9.

Der Ursprung des phöniz. Handels reicht hoch in die vorgeschichtliche Zeit hinauf. Die Alten legen die Erfindung des Handels den Phöniziern bei (Plinius, VII, 57; doch vgl. Herodot, I, 94). Auch alles, was zum Handel gehört, Maße, Gewichte, Münzen, die Rechenkunst, werden als Erfindungen ihnen angerechnet. Wie der Hebräer den Händler kurzweg als einen „Kanaaniter" bezeichnete, so dachte auch der Grieche bei dem Namen „Phönizier" zunächst an einen Kaufmann oder Krämer. Uebrigens scheint der Großhandel Phöniziens nach fremden Ländern vorzugsweise Sache des Staats, der Könige und der Großen gewesen zu sein (vgl. 1 Kön. 9, 27; 10, 11. 22; Jes. 23, 8; Ez. 27 und Matth. 25, 14 fg.). Handelsverträge mit fremden Völkern und ausländischen Handelsstaaten wurden von den Phöniziern oft zweideutig gefaßt, um sie zu ihrem Vortheil ausdeuten zu können. Aehnlich ist auch die „punische Treue" ihrer Abkömmlinge in Nordafrika zum Sprichwort geworden.

Nach allen Himmelsrichtungen haben die Phönizier sich Handelswege zu bahnen gewußt. Am bedeutendsten war der Verkehr mit den Ost- und Südländern. Die Euphratgegenden bildeten das eigentliche Centrum des asiat. Handels; hier trafen theils auf den Wasserstraßen des Euphrat und Tigris, theils auf dem Landweg die Waaren von ganz Asien zusammen. In drei Richtungen führten von der phönizisch-palästinens. Küste und von Aegypten her die Handelswege ins mittlere Asien, wo sie am obern, mittlern und untern Euphrat in den hier befindlichen Emporien ihren Ausgang hatten und wo wiederum die aus dem mittlern und hintern Asien (Indien, China) kommenden Handelsstraßen, theils zunächst von Medien und Persien her, zusammentreffen, theils in den Persischen Meerbusen münden und hier zugleich den Verkehr aufnehmen, der vom südlichen Arabien und östlichen Afrika kommt.

Ebenfalls in drei Richtungen ging der Handel der Phönizier zu den Emporien Arabiens und von da auf verschiedenen Wegen nach Aethiopien und Indien. Zu den ältern Hauptstationen dieses Handels, Eziongeber und Elath (s. d.) am Aelanitischen Meerbusen, führten von Phönizien aus zwei Karavanenwege, der eine längs der philist. Küste über Gaza durch die Arabische Wüste, der andere von Damaskus her, dort die vom Euphrat nach Phönizien und Palästina führenden Straßen aufnehmend, durch das östliche Jordanland längs dem Todten Meer, durch das edomitische Gebiet über Petra. Ueber Elath hinaus ging der Verkehr weiter auf dem Land- und Seewege zu den Emporien des südlichen Arabien (s. Ophir, Javan), während ein dritter Zweig durch das edomitische Gebiet in östlicher Richtung zu der Küste der arab. Halbinsel am Persergolf verlief (vgl. Ez. 25, 13; 27, 15. 20 fg.; 38, 13; Jes. 21, 13).

Abgesehen von dem Verkehr mit den Israeliten (s. Handel), herrschte schon in den Jahrhunderten vor Psammetich ein dauernder Seeverkehr der Phönizier mit Unterägypten (Homer, Odyssee, XIV, 288 fg.; Herodot, I, 1; Josephus, Contra Apion., I, 12), und als Psammetich vollends die Häfen und das innere Land den Griechen und Phöniziern geöffnet hatte, bevölkerten diese in Memphis ein ganzes Stadtquartier, erbauten hier ihrer Geburtsgöttin ein Heiligthum (Herodot, II, 112) und trieben zu Land und zur See den Handel mit ägypt. Waaren nach allen Richtungen. Necho gestattete ihnen nicht blos den Seehandel mit Südarabien auf dem Arabischen Meerbusen, wie zu den Zeiten Salomo's und Usia's (s. d.), wieder aufzunehmen, sondern unter seinem Schutz konnten sie auf dem Rothen Meer auch eine Expedition ausrüsten,

welche zu Handelszwecken die Umsegelung Afrikas in drei Jahren vollbrachte (Herodot, II, 158; IV, 42).

Auch dehnte sich ihr Handel wie über Aegypten, Arabien, Babylonien und Assyrien so auch zugleich nach Nordosten, nach Armenien, woher sie Pferde und Maulesel, sowie in die Länder am Südfuße des Kaukasus bis zur Nordostküste des Schwarzen Meeres aus, woher sie Erz, eherne Geräthe, auch Sklaven einführten (Ez. 27, 14. 13; Herodot, III, 97; s. Armenien, Tubal, Mesech).

Ganz vorzüglich ließen die Phönizier es sich angelegen sein, das von der vorgeschrittenen Cultur Asiens noch unberührte Abendland zu besuchen. Ihr westlicher Handel umfaßte die Küsten des Mittelmeers, mit Einschluß des Bosporus, Pontus und der Mäotis, und die Westküsten Afrikas und Europas. Keine Insel des Mittelmeers blieb unbesucht, keine Bucht unerforscht; überall erkundeten sie, ob das Meer Purpurschnecken nähre oder dem Fischfang ergiebig sei, ob die Berge edle oder nutzbare Metalle enthielten; überall wußten sie die Leichtgläubigkeit, die Prunkliebe und die Gewinnsucht der Eingeborenen für ihre Zwecke zu verwerthen und Producte des asiat. Kunstfleißes gegen die Naturerzeugnisse der neuentdeckten Länder umzusetzen. In homerischer Zeit zwar wissen wir nur von Klein- und Tauschhandel, welchen Phönizier an den Gestaden Griechenlands trieben. Erst in nachhomerischer Zeit nahm mit der Entstehung größerer Handelsplätze der phöniz. Handel nach Griechenland einen geordneten Gang und damit zugleich einen bedeutenden Aufschwung (vgl. Ez. 27, 7. 33. 35). Phöniz. Kaufleute hielten sich in großer Zahl in Griechenland und auf einzelnen Inseln des Mittelmeers auf, besonders auf Delos und zu Athen, im böotischen Theben und zu Korinth. — In den westlichen Gegenden über Kreta hinaus, an den Küsten Siciliens, Italiens und Galliens, sowie in dem phöniz. Colonialgebiet von Spanien und Afrika, unterhielten die Phönizier in der ältern Zeit allein den Verkehr mit dem Orient. Erst seit Mitte des 8. Jahrh. wurde ihnen von den Griechen die alleinige Beherrschung des Meeres streitig gemacht; doch ihren Monopolhandel mit der Nordküste Afrikas, Sardinien, dem südwestlichen Spanien und in die atlantischen Gegenden wußten sie bis zum zweiten Punischen Krieg zu behaupten. Von Gades aus gelangten auch schon sehr früh die Phönizier nordwärts hoch im Meere zu den Zinneilanden, den kleinen Scillyinseln, von wo tyrische Schiffe die Küsten Britanniens besuchten und das Zinn holten, das für die Erzmischung von höchstem Nutzen war; ebenso bezogen sie auf demselben Handelswege, sei es durch unmittelbare oder mittelbare Verbindung mit der Ostsee, von hier den Bernstein und verarbeiteten denselben zu Schmucksachen, Halsbändern und zierlichen Gefäßen (Homer, Odyssee, IV, 73; XV, 459; XVIII, 295; Diodor, V, 20; Strabo, I, 48; Herodot, IV, 42; vgl. Heeren, „Ideen über Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der Alten Welt" [4. Aufl., Göttingen 1824—26], II, I, 173 fg.; v. Humboldt, a. a. O., II, 163 fg., 409 fg.). Nach Süden erstreckte sich das Handelsgebiet der Phönizier nicht allein auf den Karavanenwegen in die üppigen Thäler Marokkos und durch die Wüste bis in das innere Afrika, sondern sie fuhren auch an der oceanischen Küste dieses Continents südwärts über das Cap Bojador hinaus bis zu den Inseln des Grünen Vorgebirges. Phönizier im Dienst des ägypt. Königs Necho haben zuerst eine Umsegelung Afrikas ausgeführt, eine Fahrt, die nach vielen vergeblichen Ansätzen Europäer erst 2100 Jahre nach ihnen vollbracht haben.

Der binnenländische Handel der Phönizier richtete sich nach den heiligen Stätten und heiligen Zeiten. Zu den Festen, zu denen, z. B. in Bambyke westlich vom Euphrat, aus allen Himmelsgegenden Scharen von Pilgern wallfahrteten, fanden sich die Phönizier mit ihren Karavanen ein und schlugen im Tempelbezirk ihre Zelte auf. Die Straßen und Wege zu den Heiligthümern standen unter dem besondern Schutz der Götter; unter ihrem Tempelfrieden geschah die Zu- und Abfahrt. So wurden die großen Märkte und Messen Asiens abgehalten (vgl. Jer. 51, 44; Ez. 27, 23; Sach. 14, 21; Neh. 13, 16; Lucian, De dea syria, §. 29; Plinius, XII, 39, 40).

An heilige Zeiten war auch die Schiffahrt gebunden, unter dem Geleit der Stadtgötter vertraute sich der Kauffahrer dem Meer an. Kein Schiff von Tyrus durfte vor dem Frühlingsfest des Melkarth in See gehen. Die Schiffe waren aufs beste gebaut zu rascher Fahrt, leicht zu steuern, schnelle Segler, bei ungünstigem Winde durch die Kraft der zahlreichen Rudersklaven getrieben, und so wohl bemessen, daß noch in der Blütezeit

des griech. Handels Xenophon ein phöniz. Kauffahrteischiff (s. Tharschisch-Schiff) als ein Muster der Ordnung und der zweckmäßigsten Raumbenutzung hinstellt. Die Fahrt ging die Küsten entlang, in befreundeten Gegenden dienten Wartthürme und Feuersignale zur Orientirung, aber die Phönizier verstanden es auch, nach den Gestirnen, deren Kenntniß sie den Babyloniern verdankten, ihren Lauf zu richten. Wie sehr sie das Meer beherrschten, im Guten und Schlimmen, lehren uns die homerischen Gedichte. Bei den Alten standen sie überhaupt in dem Rufe, Schiffahrt und Seehandel erfunden zu haben (Plinius, V, 13; Pomponius Mela, De situ orbis, I, 12). Jedes Schiff ging bewaffnet in See, um gegen räuberischen Angriff gerüstet zu sein oder unter Umständen Gewalt und Raub zu üben. Die auf dem Schiffe mitgeführten Götterbilder stellte der Kauffahrer in seinem Gezelt auf, wo er Handel trieb; vor ihnen wurden Handelsverträge abgeschlossen, und überall, wo sich die Phönizier der Purpurfärberei wegen längere Zeit aufhielten, finden wir Tempel sidonischer und tyrischer Gottheiten, und solche Tempel hüteten auch die Anpflanzungen und die Bergwerke, welche an geeigneten Stätten in Betrieb gesetzt wurden.

Der größte Ruhm Phöniziens waren seine Colonien, deren eine solche Menge von diesem Lande ausgegangen ist, wie von keinem andern der Alten Welt (Curtius, IV, 4, 20). Die Veranlassungen zu zahlreichen Auswanderungen bei den Phöniziern waren: Uebervölkerung des kleinen phöniz. Landes, politische Wirren und Zwistigkeiten, Völkerbewegungen in Vorderasien und Krieg, Landplagen, wie Erdbeben, Miswachs und Theuerung, Pest, insbesondere aber Unternehmungsgeist und Handelsinteresse. Fern von ihrem Mutterlande blieben die Colonien, welche theilweise zu großen Städten, ja zu mächtigen Staaten (Karthago) heranwuchsen, dennoch den Sitten, Einrichtungen und der Sprache des Mutterlandes treu, standen überhaupt zu demselben in einem mehr oder weniger engen Verhältnisse der Abhängigkeit und waren zu gewissen Leistungen, wahrscheinlich zur Entrichtung von Abgaben, Zehnten u. dgl. verpflichtet, wie denn auch Festgesandte von den Colonialstädten alljährlich zum großen Melkarthfest nach Tyrus kamen (Diodor, XX, 14; XVII, 4; Justinus, XVIII, 7, 7; Polybius, XXX, 20, 11. 12; Plutarch, Vita Alexand., Kap. 24; Curtius, IV, 3, 21; II, 10; Arrian, De exp. Alex., II, 24, 5; 2 Makk. 4, 19).

Mit den drei ersten Zeiträumen der phöniz. Geschichte kommen auch drei Perioden der Colonialgeschichte mit drei entsprechenden Kreisen von Colonialmythen überein, in denen die Ausbreitung des phöniz. Volks als Wanderungen der Schutzgötter der drei Hegemoniestaaten — El oder Kronos, Astarte und Melkarth oder Herakles — dargestellt sind (Movers, „Die Phönizier", II, II, 58 fg.). Doch zählen wir hier die wichtigsten phöniz. Colonisationen nach den einzelnen Richtungen und Ländern auf, wo dieselben stattfanden (vgl. im übrigen Heeren, a. a. O., I, II, 24 fg.; Movers, „Die Phönizier", II, II, und bei Ersch und Gruber, a. a. O., XXIV, 345 fg.).

Abgesehen von den phöniz. Colonien an der Handelsstraße von den Euphratländern her, Eddana, Nisibis, Hamath, Dan, haben die Phönizier, wie die Philistäer, zunächst und frühzeitig an der Küste nordwärts hinaufgestrebt (Laodicea, Myriandros am Issischen Meerbusen) und sich in Cilicien niedergelassen (s. Tarsus). Die phönizisch redenden Solymer (Homer, Ilias, V, 184; Odyssee, I, 283; Josephus, Contra Apion., I, 21) sind kraft ihres Namens ohne Zweifel von der „Tyrischen Leiter" nach der „Lycischen Leiter" ausgewandert (Strabo, XVI, 755; 1 Makk. 11, 59, und s. die Etymologie von Sunem). Phönizier hatten Emporien, wie an der Südküste, so auch an der nordwestlichen Küste Kleinasiens, an der nördlichen Küste von Bithynien und Paphlagonien sowie am Pontus. Von den phöniz. Stämmen, welche längs der kleinasiat. Küste überall in Cilicien, Lycien, Karien und Lydien wohnten, fanden ohne Zweifel schon frühzeitig einzelne Abtheilungen über Rhodus (s. d. und Dodanim) den Weg nach Kreta (s. d.) und gewiß schon vor Kreta wurde Cyprus (s. d.) von Phöniziern besetzt. Von Kreta aus erreichte der Zug der phöniz. Ansiedelungen die Inseln des Aegäischen Meeres bis nach Lemnos und Samothrace. Von da drangen sie durch die Propontis und den Bosporus in den weiten Pontus vor zu den stahlschmiedenden Chalybern am Fuße des Kaukasus, den Kimmeriern und den Scythen an den Mündungen des Don, des Dniepr und der Donau (s. Gomer und Gog) und übten hier die Kunst, die Fische einzusalzen zur Versendung auf die Märkte Asiens; auch besuchten sie von den Inseln aus die Küsten und das Festland der Griechen (Thrazien, Thessalien, Epirus u. s. w.), wie denn insbesondere

die Purpurschnecken, an denen die Insel Cythera vor dem Golf von Lakonien reich war, die Phönizier auch auf das lakonische Festland hinüberführten (s. Avviter).

Eins der wichtigsten Colonialländer der Phönizier war von den frühesten (sidonischen) Zeiten her Sicilien (s. d. und Elisa). Wir nennen als altphöniz. Anlagen nur Herallea, Panormus, Motye und Soloeis. Auch in der Nähe von Sicilien hatten sie die maltes. Inselgruppe Malta, Gozzo und Komino (Gaulos) besetzt, ebenso die kleine Insel Kosura zwischen der Südküste Siciliens und der Nordspitze Afrikas (Thucydides, VI, 2). Seitdem die Tyrer einen großen Theil Spaniens und Afrikas innehatten, ward auch das eisen-, blei- und silberreiche Sardinien mit zahlreichen phöniz. Ansiedelungsplätzen an den geeigneten Küsten (Karallis = Cagliari) nebst den kleinen umliegenden Inseln und Vorgebirgen (Diodor, V, 17, 35) von Libyen her besetzt. Auf gleiche Weise, wie es scheint, Corsica sowie die Balearen und Pityusen.

Die weitaus bedeutendsten Colonien waren auf der Iberischen Halbinsel und zwar in dem südwestlichen Theil derselben (s. Gades, Tharschisch). Schon in vorgeschichtlicher Zeit hatten die Phönizier diese reichgesegneten Gegenden kennen gelernt, die hier aufgehäuften, von den Landesbewohnern unbenutzten Schätze an edeln Metallen (Gold und Silber) sowie die andern Producte des Landes, Wein, Honig, Oel, Wolle, ausgebeutet und auf ihren in den biblischen Büchern so oft genannten „Tharschisch-Schiffen" in die Heimat zurückgebracht, bevor noch mit dem Namen eine dunkle Kunde von da zu den Griechen gedrungen war. Uebrigens ist Iberien wie Sardinien vorzugsweise von Afrika her durch die Phönizier colonisirt worden.

Die zahlreichsten Colonien hatten die Phönizier an der nördlichen und nordwestlichen Küste Afrikas. Diese lange Reihe von Colonien beginnt an der Großen Syrte, dem Meerbusen von Sidra, und läßt sich an der Westküste Afrikas bis zur Insel Cerne (jetzt Arguin) und an einigen Punkten der alten Handelsstraßen entlang bis ins Innere des nördlichen Afrika verfolgen, wo Kapsa, Hekatompylos oder Thebeste und Auza als phöniz. Colonien genannt werden. Die Pflanzstädte in der Syrtengegend (Großleptis, Sabratha, Kleinleptis, Hadrumet) gehörten zu den ältesten in Afrika und waren nachmals so zahlreich, daß die Sage erzählen konnte, Melkarth und Astarte hätten hier 100 Städte gegründet. Die übrigen phöniz. Städte von Karthago an westwärts, in Numidien und Mauritanien, waren größtentheils Töchterstädte der afrikanischen und tartessischen Colonien und scheinen der Blütezeit der tyrischen Macht im 9. und 8. Jahrh. v. Chr. anzugehören. Am zahlreichsten jedoch waren die Colonien am atlantischen Gestade, wo die Tyrier in den überaus fruchtbaren marokkan. Provinzen nach dem Bericht des Eratosthenes (bei Strabo, XVII, 3, 826, 829) 300 Städte gegründet haben sollen.

Eine Reihe von Jahrhunderten hat Phönizien sich im Besitz des Welthandels erhalten. Seit den assyr. Kriegen jedoch büßte es seine ausschließliche Herrschaft zur See und dann auch seine Colonien ein; der oriental. Verkehr fing an, andere Wege einzuschlagen, und so mußte der Handel der Phönizier immer mehr verfallen. Hatten die Phönizier bereits zu den Zeiten des ersten Hieram vor den Ansiedelungen der Griechen von den Aegäischen Inseln weichen müssen, so sahen sie sich zwei Jahrhunderte später, seit dem 8. Jahrh. auch im fernern Westen von dem Vordringen der Griechen bedroht und in ihrem Handel tief geschädigt. Doch gelangte das neue Tyrus an der Küste Afrikas, Karthago, bald zu großer Macht und hohem Wohlstand und wurde an der Stelle des alten Tyrus der Mittelpunkt der phöniz. Colonien des Westens (vgl. Diodor, V, 16; Cicero, Tuscul. disputat., V, 32 und Duncker, a. a. O., I, 560 fg.).

Der phöniz. Handel umfaßte alle Gegenstände des alten Handelsverkehrs. Oel, Honig und Weizen wurde aus Judäa eingeführt (Ez. 27; Josephus, „Alterthümer", XIV, 10, 6; vgl. 2 Chron. 2, 9. 14 fg.; Esra 3, 7; aber auch die Grabschrift des Eschmunezer, Z. 18. 19, und 1 Kön. 5, 25 und s. Getreide und Weizen), aus Damaskus Wein, aus der syrisch-arab. Wüste Schlachtvieh und Wolle, Salben und Glaswaaren aus Aegypten. Während Britannien den Phöniziern Zinn, Spanien Silber (s. d. und Geld), Gold und Kupfer, Afrika Getreide und Gemüse, Fische und Purpurschnecken, aber auch — im Verkehr mit den Stämmen der Berbern — Löwen- und Pantherfelle, Büffelhörner und Elfenbein, Straußeneier und Straußenfedern und schwarze Sklaven lieferte, brachte jener alte Verkehr, welcher zwischen der syr. Küste und Südarabien etwa seit dem 15. Jahrh. bestand, den Balsam und Weihrauch, Ebenholz und Zimmt, und

seit dem J. 1000 v. Chr. die Ophirfahrt nicht nur Zimmt und Cassia und Kalmus, sondern auch das Sandelholz, das Elfenbein und das Gold, die Perlen und Edelsteine Indiens nach Sidon und Tyrus (s. Ophir, Arabien, Indien, Hiram).

Viele, vielleicht die meisten der Producte aus dem Abendland wurden von den Phöniziern weiter den Euphrat- und Tigrisländern zugeführt; dagegen führten sie wiederum die babylonischen Gewebe, Mäntel, Teppiche, Salben (aus den Aromen Arabiens) sowie die „tyrischen" Gewande (seidene Zeuge aus Indien) nach dem Westen, zu den Aegyptern und Hellenen (vgl. Ez. 27 und s. Babel, Assur, Indien).

Einen bedeutenden Zweig des altphöniz. Handels, namentlich für Hellas, bildeten die Galanterie- und Luxuswaaren, insonderheit kostbare Geräthe von Gold, Silber, Elfenbein; ferner Edelsteinarbeiten, Bernstein- und Glaswaaren u. s. w. Vor allem auch Lebensmittel, einheimische und fremde — cyprische und griechische — Weine; Obst- und Baumfrüchte, Oel, Rosinen, Datteln; Fische, Schafe und Ziegenböcke, Ochsen, Pferde, Maulthiere (Ez. 27, 14) und andere Thiere. An Kupfer war Phönizien und Syrien sehr reich; die Erzbergwerke Cyperns und der phöniz. Colonien lieferten solches in großer Menge und die Phönizier trieben einen ausgebreiteten Handel mit kupfernen und bronzenen Geräthen. Eisen- und Stahlwaaren kommen im phönizisch-palästinens. Handel aus Arabien und dem Chalyberlande (Ez. 27, 12. 19.; Jer. 15, 12). Stark wurde durch Phönizier auch der Handel mit Sklaven betrieben (vgl. Am. 1, 9; Joel 4, 3 fg.; 1 Makk. 3, 41; Josephus, „Alterthümer", XII, 7, 3; 2 Makk. 8, 11. 25. 34; Diodor, XX, 13; Homer, Odyssee, XV, 430 fg.; XIV, 290; Ilias, XIV, 322). Die phöniz. Handelsstädte hatten selbst eine Menge von Sklaven; die zahlreichen Fabriken und Industrieanlagen waren mit Arbeitssklaven angefüllt, Myriaden von Sklaven befanden sich auf den Kriegs- und Kauffahrteischiffen; ebenso wurden Sklaven zum Betrieb der Bergwerke und des Landbaues in den Colonien verwendet. Die Sklavenhändler dienten gelegentlich auch als Kuppler (s. Knecht, Sklave, Kebsweib und Javan).

Schon aus der gegebenen Darstellung folgt, daß die Phönizier Industrie und Kunst im hohen Alterthum erfolgreich betrieben haben, wenn auch die Waaren und Kunsterzeugnisse, welche ihrer Geschicklichkeit und Erfindung zugeschrieben werden, größtentheils fremden Ursprungs sind. Selbst nicht einmal die alten Erfindungen der Purpurfärberei und der Glasfabrikation (vgl. 5 Mos. 33, 18. 19; Tacitus, Hist., V, 7; Plinius, V, 17, 36, 65; Josephus, „Jüdischer Krieg", II, 10, 2; s. Glas und Purpur) sowie Webereien, Metallarbeiten u. dgl. dürfen ursprünglich den Phöniziern zuerkannt werden. Als Zweige ihrer Industrie sind hervorzuheben der Weinbau und die Obstbaumzucht, Ackerbau, Gartenbau und Fischerei. Besonders wurde die Baukunst schon im hohen Alterthum nach allen Zweigen und Richtungen hin betrieben; Palast-, Tempel- und Wasserbauten der Tyrier sind berühmt (s. Baukunst, Hiram, Tempel, Tyrus), auch Hafenanlagen und Schiffsbau (Tharschisch-Schiffe). Auch Katapulte und Balist sollen syrophöniz. Erfindung sein (Plinius, VII, 57; vgl. Movers bei Ersch und Gruber, a. a. O., XXIV, 367 fg.; Gerhard, „Ueber die Kunst der Phönizier" [Berlin 1848]).

3) Religion. Die Religion der Phönizier war wie des ganzen sprach- und stammverwandten Volks der Semiten ihrem Wesen nach Naturreligion, d. h. Vergötterung der Naturkräfte und Naturgesetze, Anbetung derjenigen Gegenstände, in denen diese Kräfte gegenwärtig und durch sie thätig und wirksam gedacht wurden. Als die Urheber alles Werdens und Vergehens in der Natur galten aber vornehmlich die Gestirne, die Sonne als die männliche, schaffende und erhaltende, der Mond als die weibliche, empfangende und gebärende Gottheit. (S. Abgötterei und vgl. Movers, „Die Phönizier", I, 149 fg., 157 fg.). Baal ist der Sonnengott, d. i. die befruchtende, zeugende Naturkraft; neben ihm erscheint Aschera, die Göttin der Erneuerung der Natur, das Symbol der passiven Naturkraft, der hervorbringenden Erde. (Ueber Astoret [Astarte] als die Göttin der Vervielfältigung durch Zeugung, die Urania der phöniz. Avviter zu Askalon s. Aschera, Avviter, Philistäer, Mond und vgl. Hitzig, „Urgeschichte und Mythologie der Philistäer", §. 146—155. Ebenso über den Bel, im Unterschied von Baal, sowie über den „fischgestalteten" Sidon und die Atergatis [Derketo] s. Babylonien; über den phöniz.

Adonis und dessen weitverbreitete Verehrung s. Hadad-Rimmon. Ueber die von allen phöniz. Staaten gemeinsam verehrten Kabiren vgl. Duncker, a. a. O., I, 363 fg.).

Schon mit den ältesten Wanderungen der Phönizier verbreitete sich auch ihre Götterverehrung, besonders von Tyrus aus, als dem Hauptsitz derselben, über die Inseln und Küstenländer des Mittelmeers bis zu den Säulen des Herkules, ähnlich wie in späterer Zeit nach Samarien (s. Isebel) und von da nach Jerusalem (1 Kön. 16, 31 fg.; 2 Kön. 8, 9. 11 und vgl. Justinus, XLIV, 5; Herodot, II, 44; Virgil, Aen., I, 446 und s. Aphek und Cyprus). Uralte phöniz. Heiligthümer werden in Tyrus und Sidon, zu Byblus, Apheka, Aradus und bei Askalon sowie in den alttyr. Colonien zu Gades, Utika, Thasus, Malta, in Amathus und Paphos erwähnt.

Wie die von Hiram unternommenen Tempelbauten nach ägypt. Mustern gebaut sind (Lucian, De dea syria, §§. 2. 3), so wurde auch der heilige Dienst im ägypt. Priesteranzug, im Byssus mit der aufrecht stehenden Tiara verrichtet (vgl. Silius Italicus, Pun., III, 24; Buckingham, „Reisen durch Syrien und Palästina" [Weimar 1827], II, 342), von einer Menge von Priestern, einem Hohenpriester an der Spitze, denen sich eine noch größere Anzahl von männlichen und weiblichen Hierodulen anschloß. Die Pracht und die politische und zugleich mercantile Bedeutung der in Phönizien gefeierten Götterfeste wurde noch erhöht durch die Pilgerzüge und Festgesandtschaften, welche aus der Nähe und Ferne, aus Asien und Afrika, an dem Ort der Feier eintrafen. (Ueber die Quellen und Hülfsmittel zur Erforschung der phöniz. Religion und Mythologie vgl. Movers, „Die Phönizier", I, 89 fg., und bei Ersch und Gruber, a. a. O., XXIV, 376 fg.; über die Religion selbst, ihren Charakter und Cultus s. Abgötterei, Aschera und Astarte, Baal, Hadad-Rimmon, Hercules und Gott, Molech, Mond, Höhen, Opfer).

4) Sprache und Literatur. Die Phönizier hatten einst eine reiche und bis in die ältesten Zeiten hinaufgehende Literatur, und die Fertigkeit des Lesens scheint allgemein verbreitet gewesen zu sein (Sanchuniathon, IV, 15). Alle ihre Literaturwerke aber sind zu Grunde gegangen; nur einige Bruchstücke aus ihren Annalen, welche Josephus aus Menander mitgetheilt hat, sowie Fragmente aus der phöniz. Geschichte Sanchuniathon's von Byblus und der Periplus des Hanno sind noch in griech. Uebertragung und Bearbeitung erhalten. Wir sind daher bei der Erforschung der phöniz. Sprache einzig und allein auf die in neuerer Zeit gefundenen Inschriften und Münzlegenden, sowie auf die durch griechische und röm. Schriftsteller überlieferten phöniz. Wörter (Eigennamen und Glossen) und Texte (Punica Plautina) angewiesen. Und zwar haben zahlreiche Schrift- und Sprachvergleichungen die schon im Alterthum anerkannte Thatsache als unzweifelhaft festgestellt, daß die phöniz. Sprache mit der hebräischen nicht nur besonders nahe verwandt, sondern vielmehr ein und dieselbe Sprache ist und daß die Abweichungen im einzelnen nicht sowol als verschiedene Dialekte, sondern als wie Provinzialismen anzusehen sind, die in jedem Dialekt angetroffen werden.

Abgesehen von fragmentarischen Vorarbeiten von Gesenius (in Scripturae linguaeque phoenicae monumenta [Leipzig 1837], I, 430—445) und von Movers (bei Ersch und Gruber, a. a. O., XXIV, 438 fg.), hat in neuester Zeit Schröder in der bereits angeführten Schrift die Resultate, welche sich aus den bisjetzt bekannt gewordenen phöniz. Sprachdenkmälern für die Grammatik der Sprache der alten Phönizier ergeben, übersichtlich geordnet und in möglichster Vollständigkeit zusammengestellt. Zugleich hat derselbe seinem Werk eine Zusammenstellung aller wichtigern phöniz. Texte in hebr. Transscription und in lithographischem Facsimile nebst der einschlägigen Literatur als höchst werthvolle Sprach- und Schriftproben beigegeben. (Vgl. als Ergänzung dazu die Uebersicht in Levy's „Phönizischen Studien" [Breslau 1856—70], Heft 4). Und wie andererseits Gesenius (a. a. O., I, 346 fg.) nach phöniz. Münz- und Steinschriften bereits circa 160 Wörter zusammengestellt hat (darunter jedoch kaum 50, deren Lesung und Erklärung jetzt noch als gelungen angesehen werden kann), so hat in neuerer Zeit Levy hinwiederum ein „Phönizisches Wörterbuch" (Breslau 1864) geliefert, in welchem aus den bis dahin bekannt gewordenen phöniz. Monumentalinschriften über 900 Artikel aufgeführt sind (vgl. auch Levy's Abhandlung in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", XIII, 343 fg.), und dazu in seinen „Phönizischen Studien", IV, 78—84, weitere Ergänzungen gegeben (vgl. übrigens Hitzig, „Phönizische Epigraphik" in den „Heidelberger Jahrbüchern", Jahrg. 1871, Nr. 46, 47). Wie uns die

phöniz. Schrift in den ältern Inscriptionen vorliegt, so ist dieselbe mit der althebräischen auf den Makkabäermünzen seit dem J. 142 v. Chr. und auf altjüd. Gemmen und Siegelsteinen, sowie mit der etwas verschnörkelten samaritan. Schrift am nächsten verwandt (vgl. Schröder, a. a. O., S. 76 fg.). — Nächst der griechischen und lateinischen Sprache war im Alterthum keine andere so weit verbreitet als die phönizische. Infolge ihrer weiten Verbreitung nach Osten und Westen durch die Phönizier war also die hebr. Sprache zur Weltsprache geworden. In Phönizien wurde dieselbe seit Alexander dem Großen immer mehr durch das Griechische verdrängt, erlosch aber völlig erst im 3. Jahrh. n. Chr. Am längsten erhielt sie sich als Bauerndialekt und gemeindeweise auch als christl. Kirchensprache in Nordafrika bis zu Augustin's Zeit, wo dieselbe gleichfalls allmählich durch die Vandalen und Araber verdrängt wurde. Kneucker.

Phrath, s. Euphrat.

Phrygia. Dieser nur in Apg. 16, 6; 18, 23, und zwar in Verbindung mit dem galat. Lande (Γαλατικὴ χώρα), vorkommende Name bezeichnet in sehr schwankender Ausdehnung das centrale Plateauland von Kleinasien, und zwar als Heimat des ältesten und verbreitetsten kleinasiat. Volks, der Phryger (Φρύγες, Βρύγες, Βρεῦγες, Βρίγες). Wir haben als ältesten Bereich das fruchtbare, aber mit Felskuppen besäete, von Felsthälern durchzogene Ackerland vom mittlern Halys (Kisil Irmak) bis zu den Quellgebieten des Rhyndakos (Adranas Çai), des Hermos (Guedis Çai), des Mäander (Mendere Çai) sich erstreckende Plateau, das vom Sangarios (Sakariya) durchströmt wird, zu betrachten. Daran schließt sich dann nach Süden ein höher gelegenes, nur für Schafzucht recht geeignetes trockenes, salzreiches zweites Plateau mit einzelnen salzigen Binnenseen, die den Fuß des Hochgebirges des Taurus begrenzen, ein wechselnder Besitz der räuberischen Bergstämme, der Isaurer und Pisiden, gegenüber den friedlichen, phryg. Lykaonen (s. d.). Nach Westen schließt sich an diese Hochebene ein zu den großen Flußthälern absteigendes, durchaus vulkanisches Terrassenland mit heißen Quellen, rauchenden Vulkanen, vielfachen Erdbeben, für die Weincultur besonders geeignet. Auch hier begegnen sich die Phryger in mannichfacher Mischung mit Mäonen als Lyder und Karier. Homer (Ilias, II, 862; III, 184; XII, 719) nennt seine Phryger fernab von Sangarios in Askania, und mit Recht hat neuerdings Kiepert (in dem „Monatsbericht der königl. preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin“, Jahrg. 1859, S. 206 fg.), an diesen von den Phrygern selbst geführten Namen Askanier anknüpfend, die bereits von Bochart erkannte Beziehung der Askenas der Völkertafel (1 Mos. 10, 3; Jer. 51, 27) auf die Phryger wieder hervorgehoben. Ihre Sprache ist indogermanisch (vgl. de Lagarde, „Gesammelte Abhandlungen“ [Leipzig 1866], S. 276 fg.), sie galt als eine der ältesten, ja als die Ursprache der Menschheit (Herodot, II, 2; Pausanias, I, 14, 2). Sie betrachteten die Armenier als ihre Abkömmlinge (Herodot, VII, 73), mit deren ältesten Bestandtheilen sie zusammengehören werden. An die ältesten Königsnamen Gordios und Midas wie an den des Wasserdämonen Marsyas wie der Berggeister, der Korybanten, knüpft sich die Erfindung des Ackerbaues und seiner ältesten Geräthe, besonders des Wagens, des Wein- und Bergbaues, der Flötenmusik. Das eigenthümlich felsige Land lud früh zu mannichfachem Höhlenbau, zur Herstellung von Felsheiligthümern und Felsgräbern ein, deren noch heute eine große Zahl besonders bei Doganlu existirt. Der cyklopische Steinbau wie ausgebildeter Holzbau ist in Phrygien zu Hause. Ein tiefes, sinniges, ja schwärmerisches Naturgefühl spricht sich in dem um eine große Muttergöttin, die Bergmutter und ihren Liebling Attes, gruppirten Götterglauben der Phryger aus. Die Griechen entnahmen eine Reihe reizender Märchen gerade dem phryg. Boden. Aber der Stamm der Phryger erscheint demgemäß auch als ein mehr weicher, passiver; im politischen Leben der Völker hat er keine Rolle gespielt, und für fremde, besonders semitische Einflüsse ist er leicht geöffnet. Daher auch die Entartung ihres Glaubens zu unnatürlicher Selbstverstümmelung, zu unthätigem Bettelpriesterthum, daher auch die spätere Verachtung der Phryger als Sklavennation.

Von diesem oben näher bestimmten Gebiet, welches man als Großphrygien (ἡ μεγάλη Φρυγία) später bezeichnet und wieder in ein Nieder- und Oberphrygien (ἡ ἄνω und ἡ κάτω Φρυγία oder ἡ παρώρειος Φρυγία) theilt, ging nun nach dem Untergang der troischen Macht und zugleich bei der Ausdehnung eines überwiegend semitischen, nun lyd. Reichs und dem Vordringen anderer Stämme am Halys ein starker Vorstoß der

Phryger nach den Landschaften südlich von der Propontis bis zum Idagebirge hin aus; mehr und mehr werden Troer, Mysier und andere hellespontische Stämme nun dem Namen der Phryger gleichsam einverleibt. Auch die Beziehungen nach Europa, nach Thrazien und Macedonien, knüpfen sich daran und am Bermios im letztern Lande kannte man Bryger, die sich wol gar rühmten, nun umgekehrt der Ausgangspunkt des phryg. Volks zu sein (Herodot, VII, 73). Man unterschied nun in Kleinasien bestimmt ein Kleinphrygien oder Phrygien am Hellespont oder ein erworbenes (ἐπίκτητος) Phrygien von der alten centralen Heimat (Strabo, XII, 570; XIII, 629; XIV, 681).

Ein phrygischer historischer König Midas hat im 8. Jahrh. v. Chr. bereits Verbindungen mit dem Apolloheiligthum zu Delphi angeknüpft und erscheint überhaupt als Philhellene (Herodot, I, 14). Phrygien erliegt dann dem Andrang des lyd. Nachbars, und bis zum Halys hin erstreckt sich unter Krösus die lyd. Herrschaft (Herodot, I, 28). Unter dem pers. Großkönig gab es dann zwei getrennte phryg. Satrapien (Φρύγες ἀμφότεροι), und das Phrygien am Hellespont umschloß Bithynien und Paphlagonien (Arrian, Anab., III, 22, 6; V, 25, 8; VII, 9, 11). Welche Bedeutung Alexander der Große in seinen Besuch in Gordion und die Erfüllung der alten Weissagung legt, ist bekannt. Während nun Phrygien in hellenistischer Zeit durch starke Militärcolonisation, durch griech. Neugründungen von Städten im Sinne der Seleucidischen Monarchen oder der Attalen und mit den Namen eines Antiochus, Eumenes, Philomelos, Laodike, Apamea, Apollonis ganz in den griech. Culturbereich gezogen wurde, während es auch z. B. jüd. Elemente durch ausdrückliche Ansiedelung von Babylon her durch Antiochus den Großen erhielt (Josephus, „Alterthümer", XII, 3, 4; XVI, 2, 2), ging eine gewaltige Veränderung im Grundstock der Bevölkerung des ältesten Phrygiens durch die Einwanderung der Gallier in Kleinasien vor sich. Mit dem J. 278 den Hellespont überschreitend, in vierzigjähriger wechselnder, bald freundlicher, bald feindlicher Stellung zu den Attalen und Seleuciden, endlich im J. 239 aus der eigentlichen Asia hinausgeschlagen, erhalten sie nun als dreifacher Stamm das nordöstliche Großphrygien zur Wohnstätte, und seitdem geht Großphrygien zum großen Theil auch in dem Namen Galatien (s. d.) auf und wird ganz mit seinen Schicksalen verkettet. Die Römer gaben bei dem Antritt des attalischen Erbes in den J. 133/129 v. Chr. zuerst Phrygien frei, aber in den Augen eines Mithridates Eupator war es doch nur römische Provinz (Livius, Epitome, 77). Seit dem J. 49 v. Chr. ist das westliche Phrygien ein Theil der Provinz Asia und bildet mehrere Diöcesen derselben, so Laodicea, Apamea, Synnada, Eumenia. Ebenso gehört seit dem J. 25 v. Chr. das südliche Phrygien mit Apollonia, Apamea, Antiochia, Philomelia und andern Städten zur neuen röm. Provinz Galatien. Also eine röm. Provinz Phrygia gab es nicht in der ersten Kaiserzeit, wol aber einzelne, Galatien und Asia untergeordnete phryg. Landestheile. Und so ist es auch zu fassen, wenn der Apostel Paulus von Derbe und Lystra in Lykaonien aus Phrygien, d. h. Großphrygien, und Galatien durchwandert, dagegen Asia erst betritt, wenn er nach Mysia und Troas, also in die Diöcese von Adramyttion kommt. Daß dort in diesem Phrygien und Galatien vom Apostel zahlreiche Christen gewonnen werden, ergibt sich aus der zweiten Wanderung durch dieselbe Gegend, wo ihre Stärkung ausdrücklich hervorgehoben wird (Apg. 16, 6; 18, 23). Erst am Schluß des Alterthums gewinnt der Name Phrygien auch wieder eine selbständige politische Geltung, indem bei der Theilung der Provinz Asia in kleinere Provinzen eine Phrygia salutaris mit Eukarpia, Dorylaion, Synnada, Metropolis, eine Phrygia Pacatiana mit Laodicea, Azonia, Ancyra Phrygiae, wesentlich die frühere ἐπίκτητος gebildet wird. S. Phrygien in Pauly's „Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft", V, 1569—1580, und vgl. Ritter, „Vergleichende Erdkunde des Halbinsellandes Klein-Asien" (Berlin 1858—59), I, 520—680; Bergmann, De Asia Romanorum provincia (Berlin 1846), und im „Philologus" (Göttingen 1859—67), II (Suppl.-Bd.), 641—692; Becker-Marquardt, „Handbuch der römischen Alterthümer" (Leipzig 1843—67), III, 136 fg., 155 fg. Stark.

Phul ist der Name des ersten im A. T. erwähnten Königs von Assyrien, der in der schlimmen Zeit des Menahem (s. d.), ohne sich dauernd zu halten, das israelitische Reich zinspflichtig machte (2 Kön. 15, 19). Die LXX nennen ihn infolge eines griech. Schreibfehlers Phua, das aber in der syr. Hexapla richtig als Phul wieder erscheint. Auch die Chronik (1 Chron. 5, 26) erwähnt seiner, doch ist das Wort: „er führte fort", auf Tiglath Pileser allein zu beziehen und Phul davon auszuschließen. Sonst ist er noch

in Eusebius Chronicon, ed. Aucher (Venedig 1818), I, 41 in den Excerpten des Alexander Polyhistor genannt.

Phul, als Völkername neben Lud erwähnt Jes. 66, 19, ist von Bochart (Geographia sacra [Frankfurt a. M. 1674], IV, 26) mit der Nilinsel Philä an der ägyptisch-äthiop. Grenze identificirt, die aber ägyptisch Pilak hieß. Da sich jedoch außer dieser Combination eine passendere nicht ergibt, weiter die Verbindung von Put und Lud häufig ist, Jer. 46, 9; Ez. 27, 10; 30, 5, und die LXX auch hier Phud bieten, so ist wahrscheinlich Put (s. d.) zu lesen. Merx.

Phunon oder Phinon, eine Haltestation der Israeliten auf ihrem Zug nach Kanaan im Osten des Edomitergebirges (4 Mos. 33, 42. 43), ohne Zweifel zum edomitischen Gebiet gehörig, insofern 1 Mos. 36, 41; 1 Chron. 1, 52 ein Stammfürst der Edomiter von da genannt wird. Der Ort lag südlich von den Steinhaufen des Gebirges Abarim (s. d.), nach Hieronymus in der Wüste zwischen Petra und Zoar, und ist wahrscheinlich einerlei mit dem jetzt unbewohnten Kalaat Phenân, in der Nähe von Dhana, welches Seetzen („Reisen durch Syrien" [Berlin 1854—59], III, 17) unter den ihm genannten Orten Gebalenes anführt.

Auf dem Concil zu Ephesus unterschrieb ein Bischof von Phänon. Hitzig („Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 92) vermuthet, Di-Sahab, „das Goldreiche" (5 Mos. 1, 1), könne mit Phunon identisch sein, weil hier, wenigstens für spätere Zeit, ein Bergwerk erwähnt wird, zu dessen Betrieb Verbrecher und auch christl. Märtyrer in Verfolgungen abgeschickt wurden. Vgl. noch Raumer, „Der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Kanaan" (Leipzig 1837), S. 46, und „Palästina" (2. Aufl., Leipzig 1838), S. 272. Kneucker.

Phygellus, s. Pastoralbriefe.

Phylakterien, s. Denkzettel.

Pihachiroth, d. i. der „Schilfboden", wo die Israeliten auf ihrem Zuge von Aegypten her zum letzten mal halt machten, unmittelbar vor dem Uebergang durch das Schilfmeer (2 Mos. 14, 2. 9. 22; 4 Mos. 33, 7. 8), drei Tagereisen nördlich von Suez (2 Mos. 15, 22), am Westufer des Meeres gelegen, süd(ost)wärts von Etham (s. d.), zwischen Migdol im Westen und Baal-Zephon (s. d.) am jenseitigen Ufer des Meeres im Osten, etwa in der Gegend zwischen Thaubastum und dem Serapeum im Süden des Timsâh-Sees. Andere Ansichten über die Lage von Pihachiroth und die Stelle des Durchgangs durch das Rothe Meer in der Gegend des heutigen Suez finden sich bei Raumer, „Der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Kanaan" (Leipzig 1837) S. 13 fg.; Robinson, „Palästina" (Halle 1841—42), I, 90 fg.; Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus" (Leipzig 1857); Schleiden, „Die Landenge von Suês" (Leipzig 1858), S. 192 fg. Kneucker.

Pilatus, Pontius, fünfter röm. Procurator über das seit des Archelaus Verweisung im J. 6 v. Chr. zur Provinz Syrien geschlagene Judäa und Samarien. Er folgte auf den Valerius Gratus und verwaltete sein Amt zehn Jahre, vom J. 26—36 (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 2). Hatten schon unter seinen Vorgängern die Juden sich über mannichfache Gewaltsamkeiten und Erpressungen zu beklagen gehabt, so waren die frühern Procuratoren doch wenigstens insofern der traditionellen röm. Provinzialverwaltungspolitik im ganzen treu geblieben, als sie die religiösen Eigenthümlichkeiten des in diesem Punkt so äußerst empfindlichen jüd. Volks nach Thunlichkeit geschont hatten. Von diesem rücksichtsvollen Verhalten glaubte sich der von dem damals unter dem Einfluß Sejan's gegen die Juden sehr übel gestimmten Kaiser Tiberius zur Verwaltung ihres Landes abgesandte Pilatus schon mehr emancipiren zu dürfen, und gleich sein erstes Auftreten in Judäa ließ das unglückliche Volk erkennen, wessen es sich von seinem neuen Landpfleger zu versehen habe. Bisher war es nicht Gebrauch gewesen, daß die in Jerusalem auf der Burg Antonia garnisonirende röm. Militärmacht sich solcher Feldzeichen (signa) bediente, die mit den Bildern des Kaisers versehen waren, weil man zu wohl wußte, wie tief diese öffentliche dem Tempel gegenüber vorgenommene Entfaltung göttlich verehrter Embleme das religiöse Gefühl der Juden, deren Gesetz jede bildliche Darstellung Gottes auf das strengste verpönte, verletzen mußte. Es ist daher begreiflich genug, mit welchem Entsetzen man eines Morgens in Jerusalem angesichts des Hauses Gottes die Etablirung heidnischen Götzendienstes in Form der auf des Pilatus Befehl bei Nacht in die heilige

Stadt eingeführten mit Kaiserbildern versehenen röm. Standarten wahrnahm. Die erregte Menge, welche in diesem ersten Act des fremden Gewalthabers dessen Absicht zu erkennen glaubte, ihre natürlichen Gesetze mit Füßen zu treten, begibt sich, durch Zuzug vom Lande verstärkt, nach Cäsarea Stratonis, wo jener residirte, um ihn flehentlich um die Zurücknahme der anstößigen Neuerung anzugehen. Pilatus weist dieselbe ab, indem er geltend macht, die Entfernung der Bildnisse des Kaisers würde diesem selbst Schmach anthun. Allein die Juden harren fünf Tage und Nächte zur Erde hingestreckt um Erhörung flehend aus. Da bescheidet sie der Procurator in den Circus, um ihnen von seinem Richterstuhl herab den endgültigen Entscheid zu publiciren. Zugleich läßt er eine angemessene Truppenzahl so postiren, daß sie auf ein gegebenes Zeichen sofort bereit sei, seinem Wort nöthigenfalls einen thatsächlichen Nachdruck zu geben. Auch hier macht die hartnäckig ausharrende Masse ihr Recht durch ungestümes Bitten geltend und läßt sich selbst, plötzlich von Bewaffneten umzingelt, durch die Drohung des Pilatus, er werde sie niedermetzeln lassen, wenn sie nicht von ihrem Lärmen abstände und ruhig nach Hause ginge, nicht irremachen. Vielmehr bietet sie zu Boden stürzend bereitwillig ihre Nacken den entblößten Schwertern der röm. Soldaten hin. Durch diese todesmuthige Anhänglichkeit der Juden an ihr religiöses Gesetz läßt sich der mit dem Charakter jener noch unbekannte Procurator imponiren und befiehlt die Abführung der Fahnenbilder von Jerusalem nach Cäsarea (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 3, 1; „Jüdischer Krieg", II, 9, 2 fg.). Trotz dieser gleich anfangs erlittenen Niederlage gab Pilatus den Plan nicht auf, das ungeberdige Judenvolk der Hauptstadt an den Anblick der Heiligthümer röm. Kaiserverehrung zu gewöhnen. Von einem ganz ähnlichen Vorfall, wie dem erwähnten, berichtet Philo (De virt. et legat. ad Cajum, §. 38). Es waren diesmal vergoldete Schilde in Form von dem Kaiser gewidmeten Votivtafeln, welche Pilatus an dem Palast des Herodes, den jener bei seiner Anwesenheit zu Jerusalem zu bewohnen pflegte, anbringen ließ. Obgleich diese Schilde nichts enthielten als den Namen des Widmenden und den des Kaisers, dem zu Ehren sie aufgestellt waren, so erblickten doch die Juden sofort auch in dieser Art des Cäsarencultus einen neuen Versuch, den Götzendienst in die heilige Gottesstadt einzuführen und dort heimisch zu machen. Die Sache, zunächst von fanatischen Volkshaufen aufgegriffen, erschien bald wichtig genug, daß vier Söhne des Herodes und die Angesehensten der Nation sich ihrer annahmen und den röm. Verwaltungschef mit Bitten bestürmten, auch von dieser Neuerung und Verletzung ihrer Sitten abzustehen. Als Pilatus Widerstand leistete, beschwor man ihn, nicht zu einem Aufstand und Krieg Veranlassung zu geben, die Verhöhnung alter Gesetze könne unmöglich die Ehre des Kaisers befördern, welcher selbst die Gewohnheiten der Juden respectirt wissen wolle. Habe letzterer aber seine Ansicht geändert, so möge Pilatus ein desfallsiges Edict oder Rescript vorzeigen, sodaß sie durch eine Gesandtschaft in dieser Angelegenheit beim Tiberius vorstellig werden könnten. Diese Drohung, fährt Philo fort, machte ihn am meisten zornig, indem er befürchtete, daß sie wirklich eine Gesandtschaft abschickten und so an den Tag brächten seiner sonstigen Verwaltung Bestechlichkeit, Gewaltsamkeiten, Räubereien, Mishandlungen, Kränkungen, die Schlag auf Schlag aufeinanderfolgenden ohne Urtheil und Recht verübten Morde, seine endlose und unerträgliche Grausamkeit. Da er nun ein ingrimmiger und unversöhnlich grollender Mann war, so befand er sich in Verlegenheit, indem er es weder über sich gewinnen konnte, die einmal angebrachten Votivtafeln fortzunehmen, noch Lust hatte, seinen Unterthanen einen Gefallen zu thun, zugleich aber auch die Festigkeit des Tiberius wohl kannte. So ließ es Pilatus auf eine Klage beim Kaiser ankommen, die denn diesmal freilich die Folge hatte, daß dieser, wahrscheinlich durch den bei ihm in Gunst stehenden Tetrarchen Antipas bestimmt, seinem Beamten die Anweisung zur Abnahme der Schilde und zur Aufstellung derselben im Augusteum zu Cäsarea zugehen ließ.

Durch solche Vorfälle aufs äußerste mistrauisch gemacht und zugleich der Meinung, an dem Kaiser selbst einen Rückhalt zu haben, warfen die Juden sich nun auch solchen Verwaltungsmaßregeln des Landpflegers entgegen, die anscheinend nur das Gemeininteresse zu fördern geeignet waren. Dahin gehört das von Pilatus angeregte Unternehmen, Jerusalem mit einer großartig anzulegenden Wasserleitung zu versehen. Allein so nützlich das projectirte Werk an sich und namentlich auch für die im Tempel zu verrichtenden Lustrationen sein mochte: der Umstand, daß der röm. Beamte zu dem gedachten Zweck

den heiligen Tempelschatz in Anspruch zu nehmen selbstverständlich keinen Anstand nahm, rief wiederum eine jener uns schon bekannten tumultuarischen Scenen hervor, nur diesmal mit einem für die Juden beklagenswerthen Ausgang. Pilatus, der sich damals in Jerusalem befand, ließ sich jetzt nicht mehr durch das wüste, selbst Schmähungen laut werden lassende Geschrei der Menge einschüchtern, sondern dieselbe durch unter sie vertheilte Soldaten in jüd. Tracht, welche unter ihren Kleidern mit Knitteln versehen waren, auseinandertreiben, bei welcher Gelegenheit eine größere Anzahl theils erschlagen, theils im Gedränge zertreten wurde. Hiermit hatte dieser neue Aufstand ein blutiges Ende, und das von Pilatus unternommene Werk scheint weitere Hemmungen nicht erfahren zu haben (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 3, 2; „Jüdischer Krieg", II, 9, 4).

Daß bei alledem das Regiment des Pilatus hart auf den Juden lastete, davon legt ein Ereigniß aus der letzten Zeit seiner Verwaltung einen unzweideutigen Beweis ab. Selbst unter den Samaritern, die sonst für sehr legale Unterthanen heidnischer Gewalthaber, zuletzt der römischen, galten, fing es an zu gären, sodaß ein Betrüger die aufgeregte Stimmung dieses Volksstammes benutzen konnte, um ihm einzureden, sich bewaffnet nach dem heiligen Berge Garizim in Bewegung zu setzen, wo er ihnen die vergrabenen Gefäße des Mose zeigen werde, welche nach samaritan. Erwartung, nach 2 Makk. 2, 4 fg., bei der Aufrichtung des Messianischen Reichs von Gott offenbar gemacht werden sollten. Allein diese wirklich in Vollzug gesetzte Procession nahm einen für den Anstifter und die von ihm Bethörten sehr übeln Ausgang, indem Pilatus, im voraus von dem Vorhaben in Kenntniß gesetzt, die Zugänge des Heiligen Berges mit Truppen hatte besetzen lassen, welche mit den samaritan. Bewaffneten ins Handgemenge geriethen und sie auseinandertrieben. Von den Gefangenen ließ Pilatus die Angesehensten tödten. Indessen nahmen die Samariter diese gewaltsame Störung und Bestrafung einer heiligen Handlung so übel auf, daß ihr Senat sich mit einer Klage an den Präses von Syrien, Vitellius, dem Pilatus untergeordnet war, wandte, wobei derselbe geltend machte, die stattgefundene Massenversammlung sei nicht geschehen, um einen Aufstand gegen die Römer herbeizuführen, sondern nur, um sich gegen den Uebermuth des Pilatus zu schützen. Vitellius, der, wenn er auch die Niederwerfung eines vorbereiteten Aufstandes schwerlich misbilligen konnte, doch den Eindruck erhalten haben muß, daß jener denselben durch sein zu rücksichtsloses Regiment überhaupt provocirt habe, und auch sonst Grund zur Unzufriedenheit mit der Verwaltungsmethode seines Procurators haben mochte, suspendirte den Pilatus von seinem Amt und schickte ihn zur Verantwortung vor den Kaiser nach Rom, woselbst jener aber erst nach bereits erfolgtem Tode des Tiberius, der im März 37 gestorben war, eintraf (Josephus, „Alterthümer", XVIII, 4, 1).

Dieses Ende, welches die Procuratur des Pilatus nahm, zeigt am besten, wie wenig Grund man hat, sich ein vortheilhaftes Bild von dem Charakter desselben zu entwerfen. Denn mag auch die Schilderung dieses Staatsmannes bei Philo mit etwas grellen Pinselstrichen jüdisch-hellenischer Rhetorik ausgeführt sein, mag man für seine von Josephus erzählten Maßnahmen in seiner schwierigen Stellung gegenüber einem so engherzigen, argwöhnischen und hartnäckigen, heidenfeindlichen Volk Entschuldigungsgründe anführen können: daß schließlich des Pilatus Vorgesetzter, Vitellius, selbst dessen Stellung für unhaltbar erklären mußte, scheint doch mehr als alles andere den ausreichenden Beweis zu liefern, wie er, selbst nach den gewiß damals sehr weitherzigen Maximen röm. Provinzialverwaltung gemessen, von mannichfachen Verschuldungen nicht freizusprechen war. Wenn Pilatus hier und da in der christl. Kirche von der Sage und Geschichtschreibung mit einer gewissen Schonung, ja Anerkennung behandelt worden ist, so verdankt er dies großentheils der Rolle, in welcher ihn die Evangelien auftreten lassen. Die abgerissen bei Lukas Kap. 13, 1) dastehende Notiz, daß Pilatus das Blut einiger Galiläer mit dem Blut der von ihnen dargebrachten Opfer vermischt habe, gibt nur einen neuen Beleg, wie wenig Umstände derselbe mit dem Leben selbst solcher Personen machte, die nicht einmal seiner Jurisdiction unterstellt waren, und reiht sich ungesucht in die lange Liste blutiger Gewaltthaten ein, die uns Philo mittheilt. Allein auf dem dunkeln Hintergrund des großen Dramas, welches von den unreinen Triebfedern glühenden pharisäischen Hasses und kalter sadducäischer Tücke gegen Jesum in Bewegung gesetzt und bis auf die Schlußkatastrophe fortgeführt wird, hebt sich die Person des Pilatus, der im letzten Act nur zögernd und von jenen leitenden Acteuren unfreiwillig von Schritt zu Schritt weiter gedrängt endlich

trotz alles Widerstrebens das letzte Wort des Messiasmordes aussprechen muß, immerhin noch in einer gewissen wenn auch nur matten Lichtbeleuchtung ab. Und dies noch in dem Fall, wenn man an einzelnen Zügen der heidenchristlich-evangelischen Berichte, namentlich der Johanneischen, eine Färbung anzuerkennen geneigt sein könnte, welche gegenüber dem vollkommen verstockten Judenthum den ersten Repräsentanten des alsbald mit solcher Heilsbegierde dem Christenthum entgegenkommenden Heidenthums in ein möglichst günstiges Licht zu stellen sich gedrungen fühlte. Immerhin darf es als ein sicheres geschichtliches Datum angesehen werden, daß der jüd. Volkslehrer, welcher von seinen Stammgenossen dem röm. Oberrichter als nach ihrem Gesetz des Todes schuldiger Verbrecher zur Genehmigung der Execution vorgeführt wurde, auf den „von Natur unbeugsamen und mit Anmaßung unerbittlichen Mann" (Philo) einen Eindruck machte, der dessen anscheinend sehr erblaßte Begriffe von Recht und Billigkeit wenigstens momentan wieder wach rief. Freilich konnte Pilatus in dem ihm überlieferten Judenkönig, der das Volk aufwiegle und abhalte, dem Kaiser die Steuern zu zahlen (Luk. 23, 1 fg.), nichts weniger als einen Judas von Gamala erkennen, vielmehr durchschaute er nur zu wohl das Motiv, welches die Obersten des Judenvolks veranlaßte, ihm einen harmlosen, friedlichen und geistesklaren Mann als Opfer zuzuführen. Matthäus (Kap. 27, 18) und Markus (Kap. 5, 10) sprechen jenes am klarsten aus, wenn sie erzählen, Pilatus habe den Vorschlag zur Auswechselung Jesu für den Barrabas dem Volk deshalb gemacht, weil jener gewußt habe, die Hierarchen hätten ihm Jesum aus Neid überliefert. Und wie hätte es den Pilatus nicht stutzig machen sollen, wenn dieselben Schreier, die er schon so oft vor seinem Tribunal mit der hartnäckigsten Zähigkeit jeden Zoll breit ihrer vermeintlichen Rechte gegenüber der von ihnen im Grunde der Seele verabscheuten Heidenherrschaft hatte vertheidigen hören, sich jetzt über Nacht in das Gewand des loyalsten Imperialismus gehüllt hatten und sich mit einem mal für die regelrechte Abführung der Steuern Judäas an den röm. Fiscus so ungemein besorgt zeigten? Sah aber Pilatus unter dem fadenscheinigen Schafspelz pharisäischer Heuchelei nur zu deutlich die verletzte Eitelkeit, den gekränkten Stolz, die erbitterte Misgunst gegen den schlichten Rabbi, der durch sein einfaches volksthümliches Wort den hochmögenden Weisen Israels ein gutes Theil ihres bisherigen Ansehens und Einflusses entzogen hatte, so bedarf es gar nicht problematischer psychologischer Voraussetzungen, um das Benehmen des Pilatus in dem Proceß Jesu vollkommen begreiflich zu finden. Daß der Gegenstand tödlichen Hasses seiner alten ihm wohlbekannten Widersacher nicht sein und des Kaisers Feind sein könne, daß der ihm plötzlich als König der Juden vorgestellte und auch aus der Ueberzeugung, es zu sein, kein Hehl machende galil. Festpilger die Sicherheit der röm. Weltmacht im Orient nicht in Frage stelle, sagte dem Procurator einfach sein gesunder Menschenverstand. Diese nüchterne Einsicht, verbunden mit einem Rest sich auch auf die Provinzialen erstreckenden röm. Rechtsbewußtseins und einer Zuthat allgemein menschlichen Mitleids für einen Unglücklichen, mußte dem Pilatus den Wunsch eingeben, Jesum den Händen seiner Feinde zu entreißen. Allein diese natürliche, ziemlich kaltblütig zu Stande gekommene Willensregung war, selbst wenn man den Traum seiner Gattin mit hinzurechnet, nicht stark genug, dem wie gewöhnlich mit unbeugsamem Trotz seine Forderungen durchsetzenden Fanatismus des pharisäisch beeinflußten Judenvolks auf die Dauer standzuhalten. Durch wie viele Stadien hindurch, mit wie vielen Mitteln der röm. Oberrichter sein Plaidoyer für das stillschweigend alle Beschuldigungen seiner Todfeinde hinnehmende Opfer fortgesetzt hat, hängt von dem Maße von Zutrauen zu der geschichtlichen Geltung der erzählenden Quellen ab. Der Versuch, Jesum seinem Landesherrn, Herodes Antipas, zu dem Zweck zuzusenden, damit jener an ihm einen mildern Richter fände als an dem Synedrium, kann, von den nähern Details abgesehen, historischen Grund haben, trotzdem nur Lukas (Kap. 23, 6 fg.) davon berichtet. Die nach Lukas (Kap. 23, 16) angebotene, nach Johannes (Kap. 19, 1) auf des Pilatus Befehl wirklich vollzogene Geiselung Jesu als Surrogat der Kreuzigung zur Erregung des Mitleids der erhitzten Menge ist aber, selbst wenn man den offenbar vorweggenommenen Mummenschanz (vgl. Joh. 29, 2—5 mit Matth. 27, 27; Mark. 15, 16 fg.) hinwegdenkt, kaum weder mit dem angestrebten Zweck in richtig abgemessenem Verhältniß, noch mit der wenn auch noch so sehr reducirten Consequenz röm. Rechtsanschauungen in Einklang zu bringen. Wie dem auch sein mag, in jedem Fall fand die von Anfang an ziemlich kühle Affection des Pilatus für den von seiner competenten und in religiösen Dingen sach-

verständigen Behörde abgeurtheilten und ihm überlieferten Verbrecher da ihr Erlöschen, als jener die Ueberzeugung gewann, daß hier an ein Nachgeben der Juden ebenso wenig zu denken sei wie in Cäsarea, wo es sich um die Fortschaffung der Kaiserbilder handelte. Wegen eines wenn auch anscheinend unschuldigen, so doch unbedeutenden galil. Menschen dem an und für sich schon nie stillstehenden, sondern immer auf- und abwogenden Conflict mit der jüd. Hierarchie und der durch sie geleiteten Masse eine neue Schärfe und so durch seine Weigerung die Veranlassung zu unberechenbaren Weiterungen zu geben, schien dem Pilatus offenbar den einfachsten Regeln der Staatskunst zuwiderzulaufen. Wenn er daher Jesum preisgibt, so geschieht dies offenbar deshalb, weil ihm der Werth des Menschenlebens eines jüd. Provinzialen weitaus nicht im Verhältniß zu stehen schien zu der Sicherheit seiner eigenen nicht ungefährdeten Stellung inmitten des römerfeindlichen Volks. Mußten es nach des Pilatus Schätzung schon Gegenstände eines weit realern Inhalts (wie z. B. die Verfügung über den jerusalemischen Tempelschatz) sein, für die er sich bis zu unwiderstehlicher Festigkeit und Unnachgiebigkeit aufschwingen konnte, so lagen idealere Werthmessungen jedenfalls weit unter der Durchschnittslinie seines lediglich mit Factoren des nacktesten Utilismus rechnenden Bewußtseins.

Der Wunsch, die Unschuld des von dem Eigenthumsvolk Gottes im schreienden Unrecht gerichteten und gemordeten Messias durch den heidnischen Oberrichter officiell bestätigt zu sehen, war bei den alten Christen zu natürlich, als daß sich nicht alsbald dahin lautende Schriftstücke vorgefunden haben sollten. Schon vor der Mitte des 2. Jahrh. müssen Acten des Pilatus, in denen dieser über den Proceß Jesu an den Kaiser Tiberius Bericht abstattet, existirt haben, da schon die ältesten Kirchenväter, Justin der Märtyrer und Tertullian, sich darauf berufen. Freilich besitzen wir jene Documente in ihrer originalen, d. h. schon so früh für echt gehaltenen Form nicht mehr, wol aber im wesentlichen verarbeitet in dem aus dem 6. Jahrh. stammenden Evangelium des Nikodemus. (Ueber dieses sowie die sich daranschließende Pilatusliteratur s. Apokryphen des Neuen Testaments; vgl. Reuß, „Die Geschichten der heiligen Schriften Neuen Testaments" [4. Aufl., Braunschweig 1864], §. 258 und 259, und die dort verzeichneten Ausgaben und Schriften von Thilo und von Tischendorf u. a.). Mit seiner unfreiwilligen Sendung nach Rom verschwindet Pilatus aus der beglaubigten Geschichte. Daß derselbe sich unter Caligula selbst entleibt habe, will Eusebius („Kirchengeschichte", II, 7, und Chronicon [zum J. 40]) wissen; noch weit schlechter ist seine Enthauptung unter Nero bezeugt. Ueber die an des Pilatus Lebensende angeknüpfte Legende s. Lehrer in Herzog's „Real-Encyklopädie", XI, 663 fg., wo auch die dahin einschlagende Literatur verzeichnet ist. (Lipsius' „Pilatus-Acten" [Kiel 1871], erschienen nach Abschluß dieses Artikels.)

Klöpper.

Pinehas, nach 2 Mos. 6, 25 Sohn des Oberpriesters Eleazar (s. d.), Enkel Aaron's, der Erzählung 4 Mos. 25, 6 fg. zufolge ein Eiferer für den reinen Jahvedienst infolge der Gefahr, welche die Israeliten bei ihrem Aufenthalt in Sittim (s. d.) liefen, von den Midianiterinnen (nach 4 Mos. 25, 1 waren es Moabiterinnen) zu dem unzüchtigen Baal-Peorcultus verleitet zu werden. Der von Jahve deshalb über Israel verhängten Plage (4 Mos. 25, 8 fg.; 31, 16) wurde angeblich nur dadurch gewehrt, daß Pinehas die Hauptschuldigen, den simeonitischen Fürsten Simri (s. d.) und die midianitische Fürstentochter Kosbi (s. d.), während sie im israelitischen Lager Unzucht trieben, mit einem Speer durchstach (4 Mos. 25, 8 fg., 14 fg.). Zum Lohn für diese Großthat eines seiner Stammhäupter ward nach der Grundschrift (4 Mos. 25, 11—13) dem Hause Eleazar's von seiten Jahve's „ein Bund ewigen Priesterthums", d. h. der ununterbrochene Besitz der Oberpriesterwürde, zugesichert (darüber, wie es sich in Wirklichkeit damit verhielt, s. Eleazar und Ithamar).

Schenkel.

Pirathon oder **Piraton**, in den LXX: φαραθών, Josephus: φαραθώ, Heimat des Richters Abdon (s. d. und Richt. 12, 15) und des davidischen Helden Benaja (2 Sam. 23, 30; 1 Chron. 11, 31). Nach Richt. 12, 15 lag die Stadt in Ephraim auf dem Gebirge der Amalakiter (s. d.), also auf der Höhe. Wahrscheinlich ist dieselbe Stadt auch 1 Makk. 9, 50 gemeint, wo übrigens die Lesart schwankend ist (vgl. Grimm, „Das erste Buch der Maccabäer" [Leipzig 1853], S. 141). Die Ortslage ließ sich bisjetzt nicht genauer bestimmen; Robinson („Palästina" [Halle 1841—42], III, 877) denkt an das südlich von

Nâbulus gelegene Fer' ata, in welchem auch Bertheau (zu Richt. 12, 15) und Grimm (a. a. O.) das alte Pirathon zu erkennen glauben. Schenkel.

Pischon, s. Eden.

Pisga, Name eines Gebirges an der Ostseite des Todten Meeres (5 Mos. 3, 17; Jos. 12, 3), bildete einst die Südgrenze vom Reich des Königs Sihon, der zu Hesbon saß (Jos. 12, 2) und gehörte später zum Stammgebiet der Rubeniten, war somit nördlich vom Arnon (s. d.), aber bereits südlich (oder südwestlich) von Hesbon (s. d.) gelegen (vgl. auch 4 Mos. 21, 20 mit 23). Da der Berg Nebo (s. d.) bald als hoher Punkt der Berge Abarim (s. d.; 5 Mos. 32, 49), bald als das Haupt des Pisga (5 Mos. 3, 27; 34, 1; auch 4 Mos. 21, 20 und 23, 14) bezeichnet wird, so muß das Gebirge Pisga den nördlichen (nordwestlichen) Theil des Gebirges Abarim bilden, welches an der Nordostseite des Todten Meeres, Jericho (südöstlich) gegenüber, in die Gefilde Moabs (s. d.) abfällt. Noch zur Zeit des Eusebius hieß die Gegend zwischen Livias und Hesbon westwärts Phasgo, und heute trägt ein Vorgebirge an der Westseite des Todten Meeres — vielleicht gerade gegenüber vom alten Phisga gelegen — den Namen Râs el-Feschchah (s. Beth-Jesimoth). Näheres s. Nebo und vgl. Tristram, The land of Israel a journal of travels in Palestine (London 1865), S. 153, 539, 541, 542 fg. Kneucker.

Pisidien (Apg. 13, 13 fg.), eine der unzugänglichsten Gebirgslandschaften des Taurus im Süden Kleinasiens, zwischen dem Küstenland Pamphylien und dem innern phryg. Plateau, zunächst der Landschaft Milyas, Kabalia, Isauria und Lykaonien gelegen. Die Flüsse Eurymedon und Kestros haben ihren Ursprung daselbst. Wol befindet sich zwischen den hohen Felsketten ein fruchtbares, zu Getreidebau benutztes Binnenthal; die Südabhänge des Gebirges waren mit Oliven reich besetzt und der Styraxbaum wie eine Menge wohlriechender Pflanzen, so eine Maisart, lieferte dem Handel angesehene Producte, der größte Theil des Landes ist aber durchaus Felsgebirge. Ein freies, unabhängiges, eine eigene Sprache redendes Volk, die Pisiden, in denen man die alten Solymer Homer's (Odyssee, V, 283) sah, bewohnte diese Landschaft mit ihren schwierigen und doch für eine Macht, die das innere Kleinasien beherrschen wollte, nothwendigen Gebirgspässen; sie waren von jeher gefürchtete Räuber und sind nie ganz unterjocht worden. Kremna, Sagalassos, Selge, Sandalion, Termessos sind ihre bekanntesten Städte oder Felsburgen. Alexander der Große erzwingt sich den Durchzug durch ihre Pässe. Sie stehen unter kleinen Tyrannen, bis ein gewisser Amyntas sie vereint. Endlich war es der röm. Feldherr Quirinius, der nach langen Kämpfen das gefürchtete Kremna eroberte und hier nun eine röm. Colonie hinlegte, wie auch das von den Seleuciden am nördlichen Rand gegründete Antiochia bei Pisidien eine röm. Colonisation und den Namen Cäsarea erhielt. Schon früh mochten griech. Ansiedelungen an dem kleinen Küstenstrich bei Pamphylien erfolgt, Selge sollte von Sparta gegründet sein. Der griech. Einfluß hat aber nie hier ganz die alte nationale Sprache und das alte Räuberleben unterdrücken können. Aus den Räubern gingen die besten Soldtruppen hervor (Josephus, „Alterthümer“, XIII, 13, 5; „Jüdischer Krieg“, I, 43, 3). Hauptstellen sind: Strabo, XII, 6, 7, 8; Plinius, V, 24, Stephanus Bycantinus u. d. W., dazu Xenophon, Anab., I, 9, 14; II, 5, 13; III, 2, 23; Livius, XXXV, 13. Stark.

Pistacie. Unter den Geschenken, die Jakob's Söhne nach Aegypten bringen sollten, befanden sich auch botnim (1 Mos. 43, 11), welcher Ausdruck irrig von Luther auf Datteln, von den LXX und der Vulgata auf die Terebinthe gedeutet wurde. Es sind vielmehr die im October reifen Früchte der pistacia vera darunter zu verstehen, die Pistaciennüsse, in der Form den Mandeln ähnlich, doch etwas rundlicher, im frischen Zustand von röthlicher glatter Hülle umgeben, der Kern glänzend grün mit walnußähnlichem Geschmack. Der Pistacienbaum gehört zur Ordnung der Terebinthen und ist schon oft mit den eigentlichen Terebinthen verwechselt worden. Wie die Dattelpalme ist er zweihäusig, d. h. weibliche und männliche Blüten wachsen auf getrennten Bäumen. Die weißlichen Blütenbüschel schimmern unter gefiederten graugrünen Blättern hervor. Heutzutage trifft man die echte Pistacie, einen Baum von 12—20 Fuß Höhe, selten mehr in Palästina, während er einst wol häufiger dort verbreitet war; trug doch ein gabitisches Dorf (Betonim, Jos. 13, 26) nach ihm den Namen. In reichlicher Menge gedeiht er jetzt noch in der Umgebung von Beirut, Damaskus, namentlich von Aleppo. Das Weichbild der letztern ist weithin von Pistacienalleen geschmückt, und es werden von dort Massen Pistacien exportirt. Doch kommt von Herat her in Persien eine noch edlere Sorte in den Handel.

In Aegypten ist heutzutage die echte Pistacie ein vereinzelt vorkommender Culturbaum, der im Alterthum wol noch nicht importirt war. Vgl. Pruner, „Die Krankheiten des Orients" (Erlangen 1847), S. 46; Tristram, The natural history of the Bible (London 1867), S. 366 fg.; Kotschy, „Südpalästina im Kleid der Frühlingsflora" (Wien 1861), S. 9; Ritter, „Die Sinai-Halbinsel, Palästina und Syrien" (Berlin 1848—55), III, 443, 1357, 1723, 1727. Furrer.

Pithom, genauer Pittom, ist 2 Mos. 1, 11 die eine der beiden Magazinstädte, welche die Israeliten für den neuen Pharao zu bauen hatten. Die LXX nennen sie Peitho (sprich Pitho), der Codex Alexandrinus aber Pithom. Dieser Name ist identisch mit Patumos, das Herodot II, 158 als am Nilkanal des Necho gelegen und als arabische, d. h. hier so viel als dem Grenzdistrict, dem Lande Gosen oder dem Wadi Tumilat, angehörige Stadt bezeichnet, denn Herodot scheidet Arabien von Aegypten wie 2 Mos. 9, 25 und 26 Gosen davon unterscheidet. Man deutet den Namen nach dem ägyptischen pa-chthum, die Festung (Jablonski, Opuscula [Leyden 1804—10], I, 447; Brugsch, „Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler" [Leipzig 1857—60], I, 263), wozu die Veranlassung sein mag, daß Pithom und Ramses von den LXX als Zwingburgen aufgefaßt sind, was indessen der hebr. Ausdruck ʿarê-miskenôt, Magazinstädte, nicht einschließt. Für identisch mit Pithom wird das (pa) Thum des Itinerarium Antonini (in den Vetera Romanorum itineraria, ed. Wesseling [Amsterdam 1735], S. 163, 170) gehalten, das zwischen Heroopolis und dem ägypt. Babylon lag. Es werden Ruinen bei Elabbasiye als Reste der Stadt angesehen (Jomard, Recueil d'observations et mémoires sur l'Égypte ancienne et moderne [Paris 1830], IX, 368) oder diese nahe dabei in Tell el Kebir gesucht (Hitzig, „Geschichte des Volkes Israel" [Leipzig 1869], S. 60), andererseits aber ist nach dem Vorgang der koptischen Uebersetzung 1 Mos. 46, 28, die hier die LXX erweitern, Pithom mit Heroopolis gleichgesetzt, das andere mit Ramses zusammennehmen (Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" [Nürnberg 1792—1825], X, I, 514; Du Bois Aymé in der Description de l'Égypte [Paris 1821—30], XI, 337, XVIII, I, 372; Champollion, L'Égypte sous les Pharaons [Paris 1814], II, 58; Brugsch, a. a. O.). Welche Meinung die richtige sei, scheint mir bei dem Mangel an Localtradition zweifelhaft, doch bin ich geneigt, die erstere anzunehmen, wegen der Angabe des Itinerarium Antonini und weil Pithom von Ramses aus nach dem Nil zu gelegen haben wird, da der Ausgangspunkt der Israeliten, Ramses, doch am natürlichsten an der äußersten Grenze ihres Gosen gesucht werden muß, infolge wovon Pithom eben westlich oder südwestlich von Ramses zu suchen ist. Nähme man nun Heroopolis für Pithom, so müßte Ramses von da östlich, also in der Wüste gesucht werden, was schwer denkbar ist. Merx.

Plage, Plagen, s. Krankheiten.

Planeten, s. Sterne.

Pleti, s. Kreti und Pleti.

Pniel, eigentlich pni'el 1 Mos. 32, 31, sonst pnu'el Richt. 8, 8 fg.; 1 Kön. 12, 25 u. a., „Angesicht Gottes", weil Jakob daselbst in seinem nächtlichen Kampf Gott „von Angesicht zu Angesicht" geschaut hatte (man vergleiche damit den Namen des phöniz. Vorgebirges Θεοῦ πρόσωπον, der auf eine ähnliche Sage hinweist, Strabo, XVI, 2, 15). Die Bezeichnung setzt voraus, daß Gott gesehen werden könne, was dagegen 2 Mos. 33, 20, wenigstens mit Beziehung auf Jahve, für unmöglich erklärt wird. Die Stadt Pnuel lag im Jordanthal, in der Nähe, und zwar vermuthlich südöstlich, von Sukkoth am Jabbok (s. d.), indem Jakob in nordwestlicher Richtung über Mahanaim und Pniel nach Sukkoth gelangte und Gideon südöstlich von Sukkoth nach Pniel hinaufzog (Richt. 8, 8). Zur Zeit Gideon's (s. d.) erscheint Pnuel als eine ansehnliche, mit einem Thurm oder einer Burg befestigte Stadt (Richt. 8, 9. 17); sie wurde wie Sukkoth wegen ihrer Weigerung, mit Gideon gemeinsame Sache gegen die Midianiterfürsten zu machen, von ihm schwer gezüchtigt. Jerobeam (s. d.) verlegte seine Residenz von Sichem später in diese an der südöstlichen Karavanenstraße gelegene Stadt, wahrscheinlich um von diesem festen Punkt aus das Jordanthal und die große Handelsstraße zu beherrschen und das Ostjordanland vor Einfällen aus Juda zu beschützen. Daß er sich infolge des Todes seines Sohnes (1 Kön. 14, 18) dahin zurückgezogen, ist eine unbegründete Vermuthung von Thenius, der die Ortslage der Stadt in den südöstlich vom Einfluß des Jabbok in den Jordan auf einer Anhöhe gelegenen Ruinen von el-Meisara finden will. Schenkel.

Poesie, hebräische, s. Dichtkunst.

Pontius, s. Pilatus.

Pontus, die nordöstlichste Provinz Kleinasiens, bildete in Form eines langen und schmalen, im Westen breiter werdenden Streifens den Südostrand des Schwarzen Meeres. Im Osten grenzte das Land an Kolchis und Großarmenien, im Süden an Kleinarmenien, Kappadocien und Galatien, im Westen an Galatien und Paphlagonien; während die natürliche Grenze im Osten der Phasisfluß, im Süden die Gebirge Antitaurus und Paryadres, im Westen der Halysfluß und im Norden der Pontus Euxinus, d. i. das Schwarze Meer, bildete. Von letzterm empfing das Land den Namen, da die Griechen die vielen am Pontus von ihnen angelegten Küstenstädte als solche bezeichneten, welche ἐν Πόντῳ, d. h. am Pontus, lagen, woraus dann der Name Pontus für das ganze Land entstand. Die heutigen türk. Bezirke Trebisonde und Siwas umfassen ungefähr jenes alte Reich. Es wurde von vielen kleinen unabhängigen, aber wenig gebildeten, nach Sprache und Sitte verschiedenen Völkerschaften bewohnt; diese sind die Leukosyri im Westen, denen sich nach Osten zu die Tibareni, Chalybes, Mossynoeci, Drillae, Bechires, Byzeres, Makrones u. a. anschließen. Zur Zeit Christi und der Apostel wurde Pontus auch von Juden bewohnt, deren einige bei der Ausgießung des Heiligen Geistes in Jerusalem zugegen waren (Apg. 2, 9); ferner ist der erste Brief des Apostels Petrus auch an die in Pontus lebenden Christen gerichtet (1 Petr. 1, 1), welche mit ihren Nachbarvölkern in Gegenden lebten, in welchen Paulus mit seinen Gehülfen zuerst das Evangelium verkündigt und christl. Gemeinden gestiftet hatte.

Nach Herodot gehörten alle jene genannten Völker zu dem großen pers. Reich, wenigstens zahlten sie Tribut an Darius Hystaspis und dienten mit in dem Heer des Xerxes; dennoch waren sie ziemlich selbständig, bildeten aber unter sich kein gemeinsames Ganze, bis sich später mächtige Könige in ihrer Mitte erhoben, unter welchen Mithridates zuerst genannt wird. Von Klearchos wurde dieser wegen des Ungehorsams gegen den König Artaxerxes II. gefangen genommen und ein Perser Ariobarzanes, Statthalter in Phrygien, benutzte die Gelegenheit, sich zum Herrn des Reichs des Mithridates zu machen. In der Folgezeit erweiterte sich das Reich unter den wirren Verhältnissen der Diadochenzeit nach Alexander's des Großen Tode. Den später regierenden König Mithridates III. Euergetes hält man gern für den eigentlichen Stifter des Reichs Pontus, wenigstens erlangt von jetzt an der Name Pontus für das ganze Reich Geltung und Bedeutung, und dieses selbst eine solche Kräftigung nach innen und eine derartige Machtstellung nach außen, daß Mithridates VI. Eupator oder der Große es wagen konnte, selbst mit den Römern anzubinden, die er unter Cassius Aquilius und Oppius schlug. Er nahm alle Länder rings um das Schwarze Meer in Besitz und ließ in Kleinasien, besonders in Ephesus, alle Römer mit Weib und Kind ermorden, weshalb ihn die Kleinasiaten als Befreier begrüßten. Auch Sulla und Lucullus konnten keinen entscheidenden Sieg gegen ihn davontragen, bis endlich Pompejus, dem im J. 66 der Oberbefehl ertheilt wurde, den langwierigen Kämpfen gegen diesen unversöhnlichen Römerfeind ein Ende machte. Der röm. Sieger gab den westlichen Theil des Reichs am Halys an Dejotarus von Galatien, weshalb dieser Theil nun Pontus Galaticus genannt wurde; die Kolchier im Südosten des Schwarzen Meeres erhielten den Aristarchus zum König und nur die Taurische Halbinsel mit den angrenzenden Landstrichen in Asien durfte der Sohn des Mithridates als Bosporanisches Königreich behalten, während der mittlere Theil des eigentlichen Pontus Besitz der Römer wurde. Während des Bürgerkriegs zwischen Pompejus und Cäsar suchte Pharnazes dieses Land vergebens wiederzugewinnen, doch erhielt es sein Sohn Polemo durch Antonius; es hieß deshalb auch später, als es wieder röm. Eigenthum geworden war: Pontus Polemoniacus; aber auch der östliche Theil bis zum Phasis hatte diesem Polemo gehorcht und nach dessen Tode heirathete seine Witwe Pythodoris den König Archelaus von Kappadocien, weshalb dieser Theil von jetzt an den Namen: Pontus Kappadocius erhielt. Nachdem Polemo II., Sohn der Pythodoris, gestorben war, wurde Pontus unter Kaiser Nero röm. Provinz, und zwar bildeten jetzt, nach Ptolemäus, seine drei Theile nebst dem eigentlichen Kappadocien und Kleinarmenien eine einzige Provinz unter dem Namen Kappadocia. Die spätern Aenderungen in der Eintheilung der Provinzen des röm. Reichs durch Diocletian und Konstantin betrafen auch diese Provinz, und so zerfiel Kappadocien wieder in zwei Theile, von denen der

westliche zu Ehren der kaiserlichen Mutter Helenopontus genannt wurde, der östliche behielt den alten Namen Pontus Polemoniacus, erhielt aber größere Ausdehnung gegen Osten.

Das Land ist von hohen und rauhen Gebirgen begrenzt und durchzogen; doch zeugen die Küstenebenen und besonders die westlichen Striche von außerordentlicher Fruchtbarkeit und boten vortreffliche Weideplätze für Büffel, Maulthiere, Esel, vieles Wild und langhaarige Schafe und Ziegen, deren Wolle einen bedeutenden Handelsartikel ausmachte. Fasane fanden sich am Phasis sowie die wegen ihrer kurzen Lebensdauer sogenannten Ephemeren; die Gewässer waren reich an Seeottern und Bibern; auch wurde die Seefischerei der Delphine betrieben. Zahllose Bienenschwärme bereiteten einen weithin bekannten und berühmten Honig. Alles Obst wuchs hier wild, besonders Birnen und Aepfel; auch der Kirschbaum ist hier heimisch. Auf den Feldern gedieh vortrefflicher Weizen, Hirse, Oliven, Kastanien, Buchsbaum, Wermut und Aconitum. Cypressen, Cedern und Tannen lieferten besonders für den Schiffbau brauchbares Holz; überall gedieh der Wein und der Oelbaum bekundete das mildere Klima. Das Mineralreich ließ Gold und Silber, Eisen, Stahl, Salz, Kupfer und Zinnober gewinnen.

Die Bergkette an der Ostseite des Schwarzen Meeres, welche unter dem Namen der Moschischen Berge Kolchis von Iberien und Großarmenien trennt, erstreckt sich weiter nach Süden zu unter dem Namen Paryadres, spaltet sich dann in mehrere Aeste, von denen der an der Küste von Pontus hinlaufende von Strabo ebenso wie das Hauptgebirge Paryadres genannt wird, während der südliche durch Kleinarmenien gehende den Namen Sködises oder Skydises führte. Diese Gebirge, die südwestlichen Zweige des Kaukasus, hängen in ihren südlichen Ausläufern mit dem Antitaurus zusammen und bilden so die Vermittelung zwischen diesem und dem Kaukasus. Der Paryadres ist ein hohes und rauhes, in den obern Regionen kahles Gebirge, fast unzugänglich wegen vieler steiler Felswände und jäher Abgründe und von vielen räuberischen Stämmen umwohnt. Seine höchste Erhebung ist der Berg Teches (Tekieh) südöstlich von Trapezus, von welchem aus die 10000 Hellenen des Xenophon das ferne Meer wiedersahen und jubelnd begrüßten.

Die genauern Nachrichten über die Nordküste von Pontus verdanken wir zumeist dem Xenophon, als dem Führer der zurückkehrenden 10000 Hellenen, während Arrian, als Statthalter von Kappadocien, das östliche Stück von Trapezus bis zum Phasis und weiter gegen Norden untersuchte und beschrieb. Außer 28 meist kleinen, unbedeutenden, zum Theil mit Hafen und Castell versehenen Küstenflüssen durchbricht die Nordküste im Westen von Pontus der Halys (Kisil-Irmak).

Ueber ein Drittheil der mehr als hundert Städte des Landes, zu deren Zahl Ptolemäus noch 18 sonst unbekannte hinzufügt, sind an der Nordküste zu suchen, die übrigen lagen fast sämmtlich an den die wichtigsten Orte im Innern des Landes miteinander oder mit größern Orten der Nachbarländer verbindenden Straßen. An der Nordküste sind außer 31 kleinern, minder bedeutenden, zum Theil mit Häfen versehenen Orten folgende Städte bemerkenswerth: Amisus, eine blühende, stark befestigte Handelsstadt am westlichen Ufer des nach ihr benannten Meerbusens, südöstlich von der großen griech. Colonie Sinope, ferner am Fluß Sidonus die Hafenstadt Polemonium mit dem 10 Stadien westlich von ihrem Hafen gelegenen dazugehörigen Castell Phatisane; Kotyora, eine nicht eben ansehnliche Handelsstadt an dem nach ihr benannten Meerbusen, südlich vom Vorgebirge Jasonium, viele ihrer Einwohner siedelten über nach dem 330 Stadien weiter westlich gelegenen stark befestigten Pharnacia (Kerasonde), gegen 150 Stadien westlich vom Vorgebirge Zephyrium; Cerasus, von wo aus Lucullus die Kirschen nach Rom verpflanzt haben soll, war eine Colonie von Sinope, 90 Stadien westlich vom Heiligen Berg, einer etwas in das Meer hervorragenden Spitze, welche ihren Namen wahrscheinlich einem Ereigniß der Argonautenfahrt verdankt. Trapezus, 60 Stadien östlich von Hermonassa, war die für den Seehandel wichtige und blühende, durch eine doppelte Mauer und starke Besatzung geschützte, am Abhang eines Bergs gelegene Hafen- und Handelsstadt sowie Hauptstadt des Pontus Kappadocius; 1000 Stadien östlich von dort an der Mündung des gleichnamigen Flusses lag Apsarus, eine wichtige, durch Mauern und Gräben befestigte und durch 5 Cohorten geschützte, sehr alte Stadt, vielleicht das Local der mythischen Geschichte der Medea. Im Innern des Landes sind als hervorragend zu nennen: Amasia am Iris, Cabira, später von Pompejus Diospolis genannt, eine Residenz des

Mithridates, welcher hier große Wassermühlen und Bergwerke sowie Parkanlagen mit Jagd besaß; Gaziura am Iris, Kommana Pontica, eine alte sehr berühmte Stadt mit einem hochangesehenen, reichbeschenkten Tempel der Nationalgottheit Anaitis, Neocäsarea nahe am Lycus; nicht weit von Amasia gegen Südwesten lag auf einem künstlichen Hügel, dem sogenannten Wall der Semiramis, an der Straße von Tavium nach Neocäsarea die Stadt Zela, merkwürdig durch Cäsar's Sieg über Pharnaces und die nach Rom geschriebenen Worte des Siegers: „Veni, vidi, vici". Endlich ist zu nennen: Sebastia am Halys und an der Handelsstraße nach dem Euphrat und dem südlichen Armenien. An der Küste von Pontus liegen einige kleine Inseln: die Insel der Cilicier, 15 Stadien östlich vom Vorgebirge Jasonium; die Insel Aretias, d. i. Insel des Mars, 30 Stadien östlich von Pharnakia; die griech. Mythe nennt sie als das Vaterland der mit stählernen Flügelfedern versehenen Raubvögel, welche dem Hercules und den Begleitern des Jason gefährlich wurden. Die kleine Insel Philyreis lag in der Nähe des Vorgebirges Zephyrium. Vgl. Forbiger, „Handbuch der alten Geographie" (Leipzig 1842—44), II, §. 61, 75; Mannert, „Geographie der Griechen und Römer" (Nürnberg 1792—1825), VI, II, 322 fg. **Grundt.**

Posaune, s. Musik.

Potiphar 1 Mos. 37, 36 oder Poti-phêra', bei den LXX Petephres, heißt ägyptisch: „dem Ra ergeben" oder spendend, ein für einen heliopolitanischen Priester, wie Joseph's Schwiegervater war (1 Mos. 41, 45), gewiß passender Name. Potiphar erscheint einmal als ägypt. Privatmann, der den Joseph kauft und ihn dann auf die Anklage seines Weibes hin ins Gefängniß setzen läßt, von wo er später entkommt. Ob er aber zweitens als Hämmling und Oberster der Leibwache Pharao's erscheint, das ist sehr zweifelhaft, und die Entscheidung hängt davon ab, wie man 1 Mos. 37, 35—36; 39, 1 die doppelten Quellen (s. Joseph) arrangirt, wobei ich wegen Kap. 40, 3; 41, 10 die Ansicht Böhmer's („Das erste Buch der Thora" [Halle 1862], S. 105) billige, nach welcher der Hämmling und Oberst der Leibwache ebenso namenlos bleibt wie der Oberbäcker und der Obermundschenk.

Joseph's Versuchung durch das Weib ist dann nicht dadurch mehr bedrückt, daß der Hämmling ein Weib besitzt, obwol dies vorkommt; denn das Weib ist Potiphar's Weib, nicht das des Trabantenobersten; dieser hat Joseph vielmehr als Aufwärter in dem ihm anvertrauten Gefängniß beschäftigt, wo er den Bäcker und Mundschenk bedient, durch den er später frei wird. Details über die ägypt. Sitten und Einrichtungen, auf welche die Genesis anspielt, bringt Ebers in seiner Schrift: „Aegypten und die Bücher Mose's" (Leipzig 1868), I, 295. **Merx.**

Potiphera, s. Potiphar.

P'razim, s. Baal-Perazim.

Predigt. Was Luther in seiner Bibelübersetzung in der Regel unter Predigt versteht, die Verkündigung des Heils zur Erbauung der heilsbegierigen Gemeinde, fand sich eigentlich im alttest. Cultus noch nicht (s. Gottesdienst). Derselbe hatte seinen Mittelpunkt nicht im lebendigen Wort und der freien überzeugungsvollen Zustimmung der Gemeinde zu dessen Inhalt; sein Mittelpunkt war das priesterlich-theokratische Werk, das Sühne bewirkende und Sündenvergebung bedingende Opfer (s. d.). Gleichwol war durch die Offenbarung Gottes im Gesetz, als einem geschriebenen und überlieferten Wort, das Bedürfniß nach Organen nahe gelegt, welche jenes der israelitischen Gemeinde erläuterten, die darauf beruhenden Verpflichtungen darlegten, zur Befolgung derselben ermunterten und auf den Kern und Geist der Satzungen hinwiesen. Je weniger die Priester innerhalb der vorschriftsgemäßen Cultusformen dieses tiefere Bedürfniß befriedigten, um so unerlaßlicher war es, daß auf einem andern Weg durch geeignete Persönlichkeiten ihm ein Genüge geschehe. Zu diesem Zweck bildete sich der Prophetenstand. Da die Propheten (s. d.) keine amtliche Stellung innerhalb der theokratischen Anstalt einnahmen, sondern eine freie, von den Motiven frommer Begeisterung geleitete Corporation waren, so lag es in der Natur ihrer Wirksamkeit, daß sie sich der lebendigen Rede, als des mächtigsten Hebels der Einwirkung auf ihre Zeitgenossen, bedienten. Mit einem gewissen Recht hat man sie daher mit den Predigern der evangelischen Kirche verglichen (de Wette, De prophetarum in V. T. ecclesia et doctorum in ecclesia evangelica ratione atque similitudine in seinen Opuscula theologica [Berlin 1830], S. 169 fg.; Stickel, De prophetarum Hebraeorum et ministro-

rum in evangelica ecclesia similitudine in der „Zeitschrift für die historische Theologie", V, II, 55 fg.). Es war jedoch die prophetische Predigt von der evangelischen dadurch wesentlich verschieden, daß sie ein ungleich weiteres Gebiet, insbesondere auch dasjenige der Politik, umfaßte und sich nicht wie die evangelische Predigt an eine ständige, örtlich begrenzte Zuhörerschaft wandte, sondern an alle Klassen der Nation, an die Könige (1 Kön. 16, 1 fg.; 2 Kön. 1, 16 fg.; Jer. 13, 18 fg.; Jes. 7, 13 fg. u. s. w.), die Stamm- und Volkshäupter (Mich. 3, 1 fg.; Ez. 20, 2 fg.), die Priester (Hos. 5, 1 fg.; Sach. 7, 5; Mal. 1, 6 fg.), die falschen Propheten (Jer. 23, 9 fg.; Ez. 13, 2 fg.), das Volk (im allgemeinen, Jes. 1, 2 fg.; Jer. 7, 2 fg.; Hos. 4, 1 fg.; Am. 3, 1 fg. und öfter), selbst an die Frauen (Jes. 3, 16 fg.; 32, 9 fg.). Die prophetische Predigt war bisweilen dogmatischen, öfter aber moralischen Inhalts, in der Hauptsache auf die Zukunft Israels gerichtet; meist hatte sie dessen Verhältniß zu den auswärtigen Völkern (namentlich den angrenzenden Großmächten), dessen voraussichtliche Schicksale, die Befürchtungen und Hoffnungen hinsichtlich seiner heilsgeschichtlichen Ausgänge (s. Messianische Weissagungen) zum Gegenstand. Von den Propheten ist die religiöse Rede im Volk Israel, wenn auch nicht in vollendeter Kunstform, wozu es an entsprechenden rhetorischen Schulen fehlte, jedoch in stofflicher Kraft und Fülle ausgebildet worden. War es doch in der Regel der Naturdrang religiöser Begeisterung, der sie zur öffentlichen Wirksamkeit veranlaßte. Daher bezeichnen sie zwar ihre Ansprachen wol als Reden (Wort), aber gewöhnlich als „Wort Jahve's" (debar jahwêh), wonach sie vorzugsweise als Organe Jahve's erscheinen, ohne daß ihnen das Bewußtsein, ihre eigenen Gedanken und Ueberzeugungen vorzutragen, gerade verloren gegangen wäre (vgl. Jes. 10, 24 fg.; Hos. 8, 12 fg.; Sach. 9, 1 fg.; 11, 4 fg. und sonst). Ueber die rednerische oder Predigerwirksamkeit der Propheten mangeln uns jedoch genauere Nachrichten. Wahrscheinlich sind manche ihrer niedergeschriebenen Reden niemals so gehalten worden, sondern nur schriftstellerische Producte (vgl. Eichhorn, „Einleitung in das Alte Testament" [4. Aufl., Göttingen 1820—24], III, 34 fg.; Knobel, „Der Prophetismus der Hebräer" [Breslau 1837], I, 415 fg.); aber ebenso sehr ist es außer Zweifel, daß nicht wenige, vielleicht die meisten, öffentlich vorgetragen worden sind und großen Eindruck gemacht haben (vgl. Jes. 7, 3 fg.; Jer. 19, 2 fg.; Am. 7, 10 fg.; 1 Kön. 13, 1 fg.; 22, 11 fg.; 2 Chron. 15, 1 fg.; 20, 14 fg. und sonst). Bestimmte Versammlungsstätten, Gebäude u. s. w., wo die Propheten ihre Reden gehalten hatten, gab es im Volk Israel nicht; es hing ganz von den Umständen ab, ob sie im Königspalast (2 Sam. 7, 17) oder bei den Thoren, wo das Volk sich zu versammeln pflegte (1 Kön. 22, 10 fg.), an Opferplätzen (1 Kön. 13, 1 fg.), in den Tempelvorhöfen und -Hallen (2 Chron. 20, 5 fg.; Jer. 7, 2 fg.) oder im eigenen Hause aufgesucht (Jes. 37, 2 fg.), ihre Vorträge, die vermuthlich von einem „ausdrucksvollen Geberdenspiel und einer lebhaften Gesticulation" (Knobel, a. a. O., I, 419) begleitet waren, hielten.

Demgemäß hat die Predigt ihren Ursprung in den Vorträgen der Propheten genommen, und die Prophetenschüler mögen auch in ihren Vorbereitungsanstalten sich auf das öffentliche Sprechen eingeübt haben. Allein ein ständiges Element der öffentlichen religiösen (gottesdienstlichen) Erbauung ist die Predigt erst seit der Synagogeneinrichtung (s. Synagoge), also seit der nachexilischen Restauration des Judenthums, geworden. Der Synagogengottesdienst lehnte sich vorzugsweise an das heilige Schriftthum des A. T. an. Die Heiligen Schriften (das Gesetz und die Propheten) wurden am Sabbat (s. d.) und an Festtagen in der Synagoge einer bestimmten Eintheilung in Abschnitte (Paraschen, Haphtaren und Megilla) zufolge vorgelesen. An diese Vorlesung schloß sich dann, wenn auch nicht nothwendig, eine an die Versammlung gehaltene erbauliche Ansprache an (vgl. Luk. 4, 16; ein Wort der Ermahnung an das Volk, Λόγος παρακλήσεως πρὸς τὸν λαόν, Apg. 13, 15), zu welchem Zweck eine Rednerbühne im Versammlungslocal angebracht war, welche der Vortragende, in der Regel ein Schriftgelehrter (Rab), bestieg. Diese Synagogenpredigten waren noch weniger als die Reden der Propheten Kunstproducte der Beredsamkeit, sondern Schriftauslegungen, Erörterungen und Erläuterungen schwieriger Bibelstellen (ἐξηγήσεις und παραφράσεις), welche das Verständniß der Heiligen Schriften unter dem Volk erleichtern und fördern sollten, was nach dem Exil um so nöthiger war, als die Kenntniß der althebr. Sprache allmählich in den ungebildeten Volksklassen verschwand (vgl. Vitringa, De synagoga vetere [Franeker 1696], I, 690 fg.). Solche Synagogenvorträge waren selbstverständlich der Ausdruck der gerade herrschenden Schul-

gelehrsamkeit, und gewiß spielte die allegorische Auslegung, der sogenannte Midrasch, darin eine Hauptrolle. Wenn in der Regel wol die schriftgelehrten Synagogenvorsteher das Predigtamt verwalteten, so beweist doch die Leichtigkeit, womit Christus und den Aposteln das Wort in den Synagogen (s. d.) ertheilt wurde, daß überhaupt in der Schriftauslegung bewanderte Männer, namentlich auch durchreisende Lehrer, ohne Schwierigkeit zu einem Synagogenvortrag zugelassen wurden. Gleichwol ward in den Synagogengottesdiensten nicht immer ein zusammenhängender Vortrag gehalten, unter Zugrundelegung geeigneter Bibelstellen wurden auch Besprechungen zwischen mehrern geführt und dabei neue Ansichten gegen die hergebrachten verfochten (Matth. 12, 10 fg.; Joh. 6, 59; Apg. 17, 2 fg.). Bisweilen kam es dabei infolge des Zusammenstoßes entgegengesetzter theologischer Ansichten zu heftigen Auftritten und Streitausbrüchen (Apg. 18, 4 fg.). Als den hauptsächlichsten Zweck dieser Synagogenpredigten geben Philo (De vita Mosis, II, 167 fg.) und Josephus (Contra Apion., II, 17) die religiöse und sittliche Belehrung des Volks an. Philo (Quod omnis probus liber, IV, 458) hebt es an den Essäern als eine besonders lobenswerthe Eigenschaft hervor, daß sie den Sabbat wesentlich zu Belehrungen über einen frommen und sittenreinen Wandel in den Synagogen benutzten, wobei sie von der allegorischen Schriftauslegung eine sehr ausgedehnte Anwendung gemacht zu haben scheinen. Daß nach der Verlesung der Schriftabschnitte in den Synagogen zu seiner Zeit eine belehrende Anwendung folgte, hebt Philo auch sonst hervor (vgl. Eusebius, Praep. evang., II, 258 fg.; VIII, 7). Ohne Zweifel war die Synagogenpredigt für die nachexilischen jüd. Gemeinden eine reiche Quelle religiöser Erbauung und sittlicher Förderung, ein wesentliches Belebungsmittel des in Formen erstarrten Cultus, ein wohlthuendes Surrogat für den in der Diaspora gänzlich mangelnden Opfer- und Tempelcultus, endlich auch noch ein nicht hoch genug anzuschlagendes Element allgemeiner Volksbildung, da sie die Heiligen Schriften der Vorzeit dem Volk nahe brachte und die Schriftauslegung als eine Angelegenheit der ganzen Gemeinde, nicht blos der gelehrten Zunft, behandelte.

Wenn Jesus seine Wirksamkeit mit der Predigt von der Sinnesänderung und dem Glauben an das Kommen des Reichs Gottes eröffnete (so Mark. 1, 15, wogegen Matthäus [Kap. 4, 17] seinen Mangel an Ursprünglichkeit schon damit verräth, daß er [Kap. 3, 2] Jesus lediglich die Predigt des Täufers wiederholen läßt), so liegt hierin nicht eine sachliche Abhängigkeit von dem Vorbild der Synagogenpredigt; denn seine Predigt vom Reich Gottes und dem Glauben an dessen Zukunft war sachlich durchaus neu und ursprünglich (διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν, Mark. 1, 27) und ließ sich mit den öfters spitzfindigen und silbenstecherischen Auseinandersetzungen der Schulgelehrten nicht vergleichen. Wenn er aber als Stiftungsmittel seiner Gemeinde überhaupt die Predigt wählte, so beruht diese Thatsache auf der eigenthümlichen Beschaffenheit seines Wirkens. Als der erste Religionsstifter, der nicht gesetzgeberisch auftrat, sondern sich ausschließlich an die freie sittliche Selbstbestimmung der Menschen wandte, wählte er, um Herzen und Geister für die höchste Wahrheit zu gewinnen, das die Ueberzeugung und den Willen bestimmende lebendige Wort. Wenn er nun auch den Synagogengottesdienst benutzte, um unter der Autorität eines öffentlichen Lehrers seine Lehre zu verbreiten, so war doch die Form seiner Predigt keineswegs die hergebrachte schulgelehrte, sondern so originell kräftig und gewaltig zündend, daß er schon mit seinem ersten Synagogenvortrag das allgemeinste Erstaunen hervorrief (Mark. 1, 22, in Kapernaum; Lukas [Kap. 4, 16] versetzt denselben irrthümlich nach Nazareth). In der ersten Zeit seiner Wirksamkeit scheint er großentheils in den Synagogen, als den durch die Natur der Sache dargebotenen Erbauungsstätten der israelitischen Gemeinde, seine Vorträge an das Volk gehalten zu haben (vgl. Keim, „Geschichte Jesu von Nazara" [Zürich 1867—72], II, 1, 120 fg.). Später, nachdem er einmal den kirchl. Obern mit seiner Lehre Anstoß gegeben und Anklagen gegen sich hervorgerufen hatte (vgl. Mark. 3, 22 fg.; Matth. 11, 24 fg.; Luk. 11, 15 fg.), fand sein Auftreten in den Synagogen Widerstand (Mark. 6, 1 fg.; Luk. 4, 29 fg.). Uebrigens hielt er schon in der Anfangszeit seines Wirkens gelegentlich überall da, wo sich eine größere Menge Heilsbegieriger um ihn versammelte, Ansprachen an dieselben (vgl. Mark. 2, 13 fg.). Ein Zeugniß dafür, daß er insbesondere auch auf freiem Feld und in der Mitte der Gebirgswelt Reden hielt, ist seine sogenannte Bergpredigt; denn wenn dieselbe auch zunächst auf den engern Kreis der Jünger berechnet war, der sich damals um ihn zu einem festen Ring geschlossen hatte,

so befand sich doch der übereinstimmenden exegetischen Ueberlieferung zufolge unstreitig unter den ferner stehenden Zuhörern auch eine Menge Volks, welche Zeuge dieses großen Weiheactes seiner Berufsthätigkeit war (Luk. 6, 17; vgl. meine Schrift, „Das Charakterbild Jesu" (3. Aufl., Wiesbaden 1864), S. 69 fg.). Außerdem predigte er auch auf Gassen, Märkten, an Kreuzwegen, in Häusern (vgl. Luk. 13, 26; Matth. 11, 1 fg.; 22, 9; Mark. 2, 1 fg., wonach er vom Hause aus eine Ansprache an die vor demselben versammelte Menge hielt). Jesus betrachtete seine Predigt als den eigentlichen Hebel seiner Wirksamkeit und legte ihr insbesondere eine viel höhere Bedeutung bei als seiner äußern Wunderthätigkeit. Das ausschließliche, Geltung beanspruchende „Zeichen des Propheten Jonas" (Matth. 12, 38 fg.; Luk. 11, 29 fg.) ist ihm unstreitig die Predigt (s. „Bibel-Lexikon", II, 285). Sie war ihm das Mittel, um das große Geisteswunder der Wiedergeburt und Erneuerung des Volks Israels und der Menschheit zu bewirken. Eine genauere Charakteristik Jesu als Prediger ist nicht wohl möglich, da keiner seiner Vorträge mehr im ganzen Umfang genau so, wie er von ihm gesprochen wurde, vorliegt (die Bergpredigt bei Matth. 5—7 enthält bekanntlich sehr verschiedenartige Redebestandtheile ineinander verarbeitet). Er beherrschte die Tonleiter des Worts in allen Tonarten, von der zartesten lockenden Milde, die als Balsam auf das gebrochene Sünderherz floß, bis zur furchtbarsten Kraft, die den verstockten Missethäter zermalmte. Die beiden entgegengesetzten Endpunkte, zwischen denen sich die Fülle seiner Redeweisen bewegte, liegen in den Seligpreisungen der Söhne des Gottesreichs (vgl. Matth. 5, 2 fg. mit Luk. 6, 20 fg.) und in den Weherufen über die Schriftgelehrten und Pharisäer (Matth. 23, 13 fg.). Wären die Reden Jesu so gehalten worden, wie der vierte Evangelist sie redigirt hat, dann hätte freilich in sämmtlichen ganz derselbe Ton geherrscht; allein so gewiß dem Inhalt dieser Reden wirkliche Aussprüche und Vorträge Jesu zu Grunde liegen, ebenso gewiß hat der Evangelist da, wo er nicht neu bildet, das Ueberlieferte in seine eigene Sprache übersetzt, und es läßt sich daher von ihrem äußern Charakter auf die Eigenthümlichkeit der Beredsamkeit Jesu kein Schluß ziehen. Unter allen Umständen hat Jesus volksthümlich, allgemeinverständlich, mit Spießen und Nägeln, durch Kern- und Schlagworte die Geister spannend, das Gemüth anregend gepredigt; denn nur unter dieser Voraussetzung ist der unermeßliche Erfolg seiner Predigt auf meist ungebildete Menschen erklärlich. Die Reden Jesu im vierten Evangelium erfordern dagegen nach ihrer Ausdrucksweise zu ihrem Verständniß eine mehr als gewöhnliche Bildungshöhe (vgl. auch Keim, a. a. O., II, 101 fg., und die Bemerkung von Justinus Martyr, Apolog., I, 14). Auch seine Apostel (s. d.) bildete Jesus zu Lehrern, d. h. öffentlichen Verkündigern oder Predigern, des ihnen anvertrauten Evangeliums aus, und der apostolischen Predigt verdankt das Christenthum seine Ausbreitung in der Völkerwelt (vgl. den Auftrag Jesu Matth. 10, 7; Luk. 10, 9; Matth. 28, 19; Mark. 16, 15; Apg. 1, 8). Das eigentliche, noch immer fortwirkende Pfingstwunder ist die begeisternde Pfingstpredigt der Apostel, vor allem des Petrus von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus (Apg. 2, 4 fg., 14 fg.). In einer Beziehung war der Charakter der apostolischen Predigt von demjenigen der Predigt Jesu sehr wesentlich verschieden. Während der Gegenstand der Predigt Jesu vorzugsweise das Reich Gottes war, so ist dagegen der Gegenstand der apostolischen Predigt vorzugsweise die Person Jesu, letzteres aus dem einleuchtenden Grund, weil zunächst den Juden gegenüber der Beweis aufzubringen war, daß Jesus der Christus, d. h. der Messias, sei (vgl. Apg. 2, 36; 3, 18 fg.; 5, 31; 10, 43 u. s. w.). Gleichwol war die Bewirkung des Glaubens an Jesus als den Messias nicht der Zweck, sondern nur die unerlaßliche Vorbedingung der apostolischen Predigt, welche als letztes, nahe bevorstehendes Ziel der erlösten Menschheit gleichfalls wie die Predigt Jesu die Aufrichtung des Reichs Gottes durch den mit nächstem in Herrlichkeit vom Himmel kommenden Christus verkündigt (Apg. 3, 21; 10, 42; 17, 31). Da die Apostel nicht förmlich aus der Gemeinschaft der Juden ausgeschieden waren, so traten sie zunächst in den Synagogen als Verkündiger des Evangeliums auf (Apg. 13, 5 fg. 14 fg. 44 fg.; 14, 1 fg.; 16, 13 fg.; 17, 1 fg.; 18, 4); außer diesen Missionspredigten hielten sie aber noch besondere Ansprachen in den christlichen Privatversammlungen (den Hausgemeinden, Apg. 2, 42 fg.; Röm. 16, 4. 23; 1 Kor. 16, 19), in denen ohne Zweifel das erbauende Element vorherrschte (vgl. 1 Kor. 14, 5 fg.). Auch von den Predigten der Apostel sind keine urkundlichen Zeugnisse auf uns gekommen; inwieweit die in der Apostel-

geschichte mitgetheilten Auszüge aus den Predigten des Petrus und Paulus (vgl. auch die Rede des Stephanus [s. d.]; Apg. 7) authentisch sind, ist eine Frage, welche mit derjenigen nach der geschichtlichen Zuverlässigkeit jener neutest. Bücher unauflöslich verknüpft ist (s. Apostelgeschichte). Vermuthlich hat der Verfasser aus ihm vorliegenden Quellen geschöpft und Aufzeichnungen über die predigende Thätigkeit der beiden größten Herolde des Evangeliums im apostolischen Zeitalter benutzt, wenn auch in der irenischen Absicht, ihre wesentliche Uebereinstimmung dabei darzuthun.

Unstreitig war Paulus (s. d.) der größte Prediger des Evangeliums im apostolischen Zeitalter, und seine Beredsamkeit hat der von den Juden gehaßten, von den Heiden verspotteten Lehre vom Kreuz (vgl. 1 Kor. 1, 23 fg.) Eingang bei den gebildeten Völkern verschafft und das Christenthum zur Weltreligion erhoben. Hauptgegenstand seiner Verkündigung war, namentlich im ersten Zeitpunkt seiner missionirenden Thätigkeit, die nächstens bevorstehende herrliche Wiederkunft Christi vom Himmel zum Zweck der irdischen Vollendung eines Reichs auf der Erde. Welchen tiefen Eindruck diese wesentlich eschatologische Predigt in den Gemüthern zurückließ, beweist zur Genüge die Aufregung, welche sie in Thessalonich verursachte, indem infolge derselben die Mitglieder der dortigen Christengemeinde, in Erwartung der nahe bevorstehenden Ankunft des himmlischen Christus, sich dem Müßiggang ergaben (1 Theff. 4, 13 fg.; 5, 12 fg.; 2 Theff. 3, 6 fg.). Das eschatologische Moment trat jedoch später in der Predigt des Apostels hinter das christologische zurück. Namentlich den Glauben (s. d.) an die Kraft des Kreuzes und die Auferstehung Christi verkündigte er in späterer Zeit als den ausschließlichen Heilsweg, im Gegensatz zu der jüd. Predigt von der Heilskraft der Gesetzeswerke, wie Beschneidung, Opfer, Ceremonien u. s. w. Zwischen Glaubenspredigt und Gesetzespredigt waren die Missionare des apostolischen Christenthums, je nachdem sie der judenchristlichen oder heidenchristlichen (Petrinischen und Paulinischen) Partei angehörten, meist getheilt. Es ist möglich, daß die Paulinische Glaubenspredigt nicht nur vielfach misverstanden, sondern auch bisweilen misbraucht wurde, worauf die unverkennbare Polemik des Jakobusbriefs (s. d.) gegen den Mittelpunkt der Paulinischen Heilsbotschaft hindeutet (Jak. 2, 18 fg.). Es muß sich auch zwischen den Hauptparteien des apostolischen Zeitalters bald eine mittlere Predigtweise gebildet haben, die den Glauben mehr ethisch als dogmatisch, als sittliches Vertrauen auf Gott, Ausdauer und Standhaftigkeit, auffaßte (vgl. 1 Petr. 1, 5 fg., 21) und das Vorbild Jesu insbesondere betonte (1 Petr. 2, 21 fg.).

Im apostolischen Gottesdienst (s. d.) nahm die Predigt eine unbedingt vorherrschende Stelle ein. Es waren in der Regel besondere Lehrer oder Prediger bestellt (1 Kor. 12, 28 fg.), doch war z. B. in der Gemeinde zu Korinth jedes erwachsene männliche Gemeindeglied befugt, als Sprecher in der Gemeindeversammlung aufzutreten (1 Kor. 14, 1 fg.), wobei es freilich an Beispielen von einreißender Unordnung nicht fehlte (1 Kor. 12, 11 fg.; 14, 6 fg., 40). Zur Zeit der Pastoralbriefe wurde bereits eine besondere Ausrüstung und Vorbildung von den Predigern gefordert (1 Tim. 3, 1 fg.; Tit. 1, 7 fg.), insbesondere auch „reine, gesunde Lehre". Die Reformation hat nach dem biblischen Vorbild mit Recht die Predigt, um mit Luther zu reden, als „das größte und fürnehmste Stück alles Gottesdienstes" (Luther's „Deutsche Messe" bei Richter, „Die evangelischen Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts" [Weimar 1845—46], I, 37), wieder in ihre ursprünglichen Rechte eingesetzt und ihr eine centrale Stellung im Gottesdienst eingeräumt, aus welcher sie sich nur dann könnte vertreiben lassen, wenn der reformatorische Geist von der evangelischen Kirche gewichen wäre. Schenkel.

Prediger, s. Predigt.

Priester. Wie wir es bei andern Völkern sehen, so war auch bei den Israeliten in älterer Zeit zur Verrichtung von Opfern ein besonderer Priester keineswegs erforderlich, sondern es brachte der Hausvater für seine Familie, der Vorsteher irgendeiner Gemeinschaft für diese, jeder einzelne für sich selbst Gebete und Opfer dar (vgl. Hermann, „Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen" [2. Aufl., Heidelberg 1857], §. 33). So errichten die Patriarchen als Familienhäupter Altäre und opfern, wie auch Hiob für seine Kinder Opfer darbringt (Hiob 1, 5); Mose selbst baut bei dem Bundesschluß nach dem Bericht der einen Erzählung einen Altar unten am Sinai und läßt durch Jünglinge aus dem Volk im Namen der Stämme Brand- und Dankopfer darbringen (2 Mos. 24, 4 fg.); Gideon baut einen Altar und opfert (Richt. 6, 19 fg.), Simson's

Vater nimmt einen Felsen zum Altar (Richt. 13, 19 fg.); auch die Könige David und Salomo handeln bei den feierlichsten Veranlassungen selbst als Priester. Was über den Bau der Altäre zum Opfern der Brand- und Dankopfer (2 Mos. 20, 24—26) verordnet wird, richtet sich nicht an die Priester, sondern an alle Israeliten überhaupt. Doch fühlte sich nicht jeder gleich fähig oder gleich würdig die mit den Opfern zusammenhängenden oder durch das Herkommen geheiligten Bräuche in richtiger Weise zu vollziehen, besonders wo es sich um Opfer im Namen einer Gesammtheit handelte; auch konnte nicht jeder die Zeichen deuten, aus welchen der Wille Gottes zu erkennen war, und doch ermangelte man nicht, vor jeder Unternehmung sowol als in allen Fällen zweifelhafter Entscheidung das Orakel darüber zu befragen. Es bedurfte dazu einer besondern Kenntniß und Uebung, welche sich, wie andere Künste und Beschäftigungen im Alterthum, im Kreise einer bestimmten Genossenschaft in erblicher Ueberlieferung fortpflanzten. Die Mitglieder dieser Zunft wurden alle genealogisch auf den einen Stammvater Levi (s. d.) zurückgeführt und traten so als besonderer Stamm den andern Stämmen gegenüber, wenn sie wol auch ursprünglich nur bis auf Mose, von dem sie ihr Wissen ableiteten, auch ihre Abstammung zurückführten (vgl. Richt. 18, 30). Fürsten hatten daher einen Priester neben sich, der auf ihren Kriegszügen nicht nur die Opfer für sie und das Heer darbrachte, sondern hauptsächlich den göttlichen Willen in Bezug auf jede Unternehmung zu erkunden hatte, wenn uns auch die Art und Weise dieser Befragung der heiligen Lose und die Bedeutung des dabei nöthigen Ephod ganz dunkel ist; in solchem Amt sehen wir den Ahija bei Saul (1 Sam. 14, 18 fg., 36 fg.), den Abjathar bei David (vgl. 1 Sam. 23, 6. 9 fg.; 30, 7; 2 Sam. 2, 1; 5, 19. 23), und ebenso hat Mose seinen Bruder Aaron den Leviten (2 Mos. 4, 14), den Priester (4 Mos. 26, 64; 33, 38), Josua den Eleasar (4 Mos. 27, 21) auf seinen Zügen und bei seinen Anordnungen zur Seite (vgl. Richt. 1, 1; 20, 18. 23. 27 fg.). In den größern Heiligthümern der Stämme wurde der Opfer- und Orakeldienst von Priestergeschlechtern verwaltet, die in erblichem Besitz ihres Amts waren; so hatte der Stamm Benjamin ein Heiligthum in Nob, dessen zahlreiche Priesterschaft wegen ihrer Hinneigung zu David von Saul dem Tod geweiht wurde (1 Sam. 21 fg.). Nach der Erzählung Richt. 17 fg. hat der Ephraimit Micha in seinem Haus für sich und alle Umwohner, deren Haupt er war (vgl. Richt. 18, 22. 25), ein Heiligthum errichtet, in welchem er ein Jahvebild nebst allem, was zur Orakelertheilung nöthig war, aufgestellt; er setzt zuerst einen seiner Söhne als Priester ein, bis zufällig ein Levit kommt, der bis dahin in Bethlehem Juda gewohnt hatte und nun einen Aufenthaltsort suchte, wo er Unterkommen und Unterhalt fände; Micha freut sich, ihn gegen einen bestimmten Jahreslohn als seinen Vater und Priester in Dienst nehmen zu können, und hofft, daß ihm dies von Gott Segen bringen werde. Die Daniten benutzen aber bei ihrem Durchzug die ihnen durch ihre Kundschafter gewordene Kenntniß von den in dem Haus Micha's befindlichen Heiligthümern, um die heiligen Gegenstände sammt dem Priester zu entführen und diesen zu ihrem Stammpriester zu machen. Das mitgenommene Jahvebild wird in Dan aufgestellt und bildet das dortige Stammheiligthum in derselben Zeit, wo das Gotteshaus mit der Bundeslade in Silo war. Auch nachher verwalteten noch die Nachkommen jenes Leviten, dessen Geschlecht auf Gerson, den Sohn Mose's, zurückgeführt wurde, den Opfer- und Orakeldienst als Priester des Stammes Dan bis zur Wegführung durch die Assyrer.

In Betreff des Orts der Verehrung Jahve's ist in dem ältesten Gesetzbuch (2 Mos. 20—23) nirgends eine Beschränkung ausgesprochen, vielmehr ist den Vorschriften über den Bau der Altäre die ausdrückliche Zusage Jahve's hinzugefügt (2 Mos. 20, 24): „An jedem Ort, wo ich meines Namens werde gedenken lassen, werde ich zu dir kommen und dich segnen.“ Nach altem Brauch, welcher erst zur Zeit Josia's bei der Beschränkung des Gottesdienstes auf einen einzigen Ort ausdrücklich aufgehoben werden mußte (5 Mos. 12, 15 fg.), wurde kein Hausthier anders denn als Opfer geschlachtet; es gab aber auch eine Menge Heiligthümer und Opferstätten im Land, von welchen uns nur einige zufällig bei Gelegenheit besonderer Ereignisse erwähnt werden. Keiner der ältern Schriftsteller vor dem Verfasser des Buchs der Könige nimmt daran Anstoß, sie sprechen vielmehr überall davon als von etwas Selbstverständlichem, ohne irgendetwas Gott Misfälliges oder Ungesetzliches darin zu finden. Josua versammelt das Volk bei dem Heiligthum Jahve's in Sichem (Jos. 24, 1. 26), während die Bundeslade in Silo ist. In der Richterzeit opfert

das Volk in Mizpa (Richt. 20, 1; 21, 1. 5. 8) und in Bethel (Richt. 20, 18; 21, 2); zu Mizpa in Gilead wird vor Jahve, d. i. an heiliger Stätte, Jephta zum Befehlshaber eingesetzt (Richt. 11, 11), und der Altar, den Gideon in Ophra gebaut, ist „bis auf diesen Tag" vorhanden (Richt. 6, 24). Samuel hat in Rama, wo er wohnt, ein Heiligthum, wo er opfert (1 Sam. 7, 17; 9, 12 fg.), er bringt aber auch abwechselnd Opfer für das versammelte Volk in Mizpa (1 Sam. 7, 5; 10, 17), in Gilgal (1 Sam. 10, 8; 11, 14 fg.; 13, 8 fg.; 15, 21. 33), in Bethel (1 Sam. 7, 16; 10, 3); auch in Bethlehem opfert er (vgl. 1 Sam. 16, 4 fg.; 20, 6. 29). Während Saul nach seinem ersten Sieg über die Philister seinen ersten Altar baut (1 Sam. 14, 35), ist auch in Nob ein Heiligthum mit zahlreicher Priesterschaft (1 Sam. 22, 18); in Hebron wird David vor Jahve zum König eingesetzt (vgl. 2 Sam. 5, 3; 15, 7 fg.), und zu Salomo's Zeit vor dem Bau des Tempels ist in Gibeon die große Höhe, wo der König selbst opfert (1 Kön. 3, 4). Diese heiligen Orte und Opferstätten mochten größere oder kleinere Tempel und Kapellen oder auch nur freistehende Altäre sein, je nachdem sie größern oder kleinern Gemeinden oder Privatleuten gehörten oder auch für die jährlichen Opferfeste von Geschlechtern (vgl. 1 Sam. 20, 6) oder Stämmen bestimmt waren. Einige derselben waren auch altberühmte heilige Wallfahrtsorte, zu welchen die Verehrer in größerer Zahl jedes Jahr einmal (vgl. 1 Sam. 1, 3 fg.) oder auch dreimal (vgl. 2 Mos. 23, 17; 34, 23) an den Hauptfesten mit ihren Opfergaben hinzogen. Die bedeutendern dieser Orte hatten natürlich zur Besorgung der zahlreichen Opfer auch eine zahlreiche Priesterschaft, bei andern mochte ein einziger Priester zu den gottesdienstlichen Erfordernissen hinreichen, während wieder bei andern wol nur zu gewissen Zeiten im Jahr die Gegenwart eines Priesters erforderlich war. So gab es der levitischen Priester viele im Land, sie waren, wie der Dichter sagt: „vertheilt in Jakob und zerstreut in Israel" (1 Mos. 49, 7), und es fehlte ihnen nicht an Beschäftigung und Lebensunterhalt, mochten auch einzelne zuweilen, wie jener Levit aus Bethlehem Juda (Richt. 17, 8 fg.), nach einem Amt suchen oder einen höher stehenden und angesehenen Oberpriester anflehen müssen: „Setze mich doch in irgendeines der Priesterämter ein, daß ich einen Bissen Brot zu essen habe" (1 Sam. 2, 36).

In Silo, wo in der Richterzeit mehrere Jahrhunderte lang die Bundeslade aufgestellt war, wo die israelitische Volksgemeinde zusammenkam und die Opfer für die Gesammtheit der Stämme Israels gebracht wurden, verwaltete zu Samuel's Zeit Eli mit seinen Söhnen als Nachkomme Aaron's die priesterlichen Geschäfte (vgl. 1 Sam. 2, 27 fg. 30; Jos. 13, 14; 5 Mos. 10, 8; 18, 1), bis von den Philistern die Bundeslade entführt wurde. Als David die Bundeslade auf dem Zion wieder in einem heiligen Zelt aufstellte, waren Zadok und Abjathar seine Priester (2 Sam. 20, 25; 15, 24 fg. 35; 17, 15; 19, 12), beide der von Saul großentheils ausgerotteten Priesterfamilie in Nob angehörend (vgl. 2 Sam. 8, 17; 1 Chron. 5, 34; 6, 38; Esra 7, 2; 1 Chron. 9, 11; Neh. 11, 11; 1 Sam. 22, 20; 23, 6; 30, 7; 22, 9. 11. 12). Abjathar, welcher sogleich bei dem von Saul verhängten Blutgericht zu David geflohen war und diesen auf seinen Kriegszügen begleitet hatte, nahm den höhern Rang ein, da er sich aber in die Verschwörung zu Gunsten Adonia's gegen Salomo einließ, wurde er nach Salomo's Thronbesteigung abgesetzt (1 Kön. 2, 26 fg.); Zadok trat an seine Stelle (1 Kön. 2, 35) und wurde der Stammvater des dem Tempel in Jerusalem angehörenden Priestergeschlechts. Neben diesen beiden Priestern David's, Abjathar und Zadok, gab es bei der Bundeslade noch eine Anzahl anderer levitischer Priester, die ihnen untergeordnet waren und wol auch meist ihrer Familie angehörten (vgl. 2 Sam. 15, 24; 15, 27; 1 Sam. 22, 18). Außerdem werden aber in der Aufzählung der obersten Beamten David's (2 Sam. 8, 18) auch die Söhne David's als Priester, „Kohanim" (2 Sam. 20, 26), Ira der Jairite (oder Jathrite nach Kap. 23, 38; vgl. Thenius, „Die Bücher Samuel's" [2. Aufl., Leipzig 1864], zu Kap. 20, 26) als Priester, „Kohen", David's aufgeführt. Unter den obersten Beamten Salomo's wird in gleicher Weise (1 Kön. 4, 5) Sabud, der Sohn Nathan's, als Kohen genannt, dieser Bezeichnung aber als erklärender Zusatz „Freund des Königs" hinzugefügt; auch bei David finden wir einen solchen Freund, Vertrauten, geheimen Rath des Königs, Husai den Arkiten (2 Sam. 15, 37; 16, 16 fg.), der jedoch unter seinen Beamten (2 Sam. 8, 16 fg.; 20, 23 fg.) nicht genannt wird. Der Chronist, der nur die Söhne Aaron's, die eigentlichen levitischen Priester, als Priester anerkennen konnte, setzt bei der Wiederholung des Verzeichnisses von 2 Sam. 8, 16 fg. an die Stelle des Amtsnamens Kohanim für die Söhne David's nach 1 Kön. 4, 5 die Er-

klärung, daß sie „die ersten zur Seite des Königs" gewesen seien. Bei der Unsicherheit in Hinsicht der ursprünglichen Bedeutung des Worts Kohen (vgl. Ewald, „Die Alterthümer des Volkes Israel" [3. Ausg., Göttingen 1866], S. 349; Keil, „Handbuch der biblischen Archäologie" [Frankfurt a. M. 1858—59], I, 158) läßt sich auch der allgemeine Sinn des, wie es scheint, auf verschiedene Aemter angewendeten Titels nicht mehr deutlich erkennen.

Als nach dem Tod Salomo's das übrige Israel sich wieder von Juda getrennt hatte, machte Jerobeam das Heiligthum in Bethel zum allgemeinen Heiligthum seines Reichs, um so sein Volk auch an der Südgrenze und in der Nähe Jerusalems von der Wallfahrt zu den großen Festen nach Jerusalem und von der darin enthaltenen Anerkennung einer höhern Stellung Judas abzuhalten. Er ließ einen Tempel bauen, über welchen wir nichts Näheres erfahren, der aber wol auch in seiner äußern Erscheinung dazu bestimmt war, zum Tempel Salomo's ein würdiges Gegenstück zu bilden (vgl. Am. 7, 13), und stellte hier gleichwie in Dan zum sichtbaren Zeichen der Gegenwart Jahve's ein goldenes Stierbild auf. Wenn ihm aber vorgeworfen wird, daß er Leute aus dem gesammten Volk, nicht blos solche, die dem Stamm Levi angehörten, zu Priestern gemacht habe (1 Kön. 12, 31; 13, 33), so ist dies nicht so zu verstehen, als ob die Leviten durch ihn vom Priesterthum ausgeschlossen worden wären, denn in Dan war ja die Besorgung des Gottesdienstes von früher her bis zum Exil in den Händen einer levitischen Priesterfamilie (Richt. 18, 30); nur gab es wahrscheinlich im Reich Israel noch mehr als im Reich Juda Priester, die nicht levitischer Abstammung waren, und vielleicht setzte Jerobeam gerade bei dem Heiligthum in Bethel zum Gegensatz gegen die levitischen Priester in Jerusalem Nichtleviten zu Priestern ein (vgl. 1 Kön. 12, 32). Daher Hosea die Priester in Bethel mit den Götzenpfaffen, „Komarim", auf eine Linie stellt (Kap. 10, 5), während er außerdem von „Kohanim", Priestern, spricht (Kap. 4, 4. 6. 9; 5, 1; 6, 9), die er blos ihrem sittlichen Verhalten nach tadelt und unter welchen wir demnach levitische Priester zu verstehen haben. Der Verfasser der Chronik stellt (2 Chron. 11, 13—16) dies freilich so dar, als hätten alle Priester und Leviten aus ganz Israel das Land verlassen, um nach Juda überzugehen, weil Jerobeam sie vom Priesterthum verstoßen und für seine Götzen sich andere Priester bestellt habe, und als seien ihnen aus allen Stämmen Israels die treuen Jahveverehrer gefolgt, um in Jerusalem dem Gott ihrer Väter zu opfern. Aber nach 1 Kön. 14, 22—24 waren die gottesdienstlichen Zustände unter Rehabeam in Juda nicht anders als die in Israel (vgl. 2 Kön. 17, 19), und während fernerhin der König von Juda ebenso wol wie die Bewohner der Hauptstadt natürlich in dem zu seiner Residenz gehörenden Tempel in Jerusalem opferte und dieser das Hauptheiligthum für das Reich war, gab es auch im Reich Juda bis auf Josia außerdem noch eine Menge Anbetungs- und Opferstätten, „Höhen", in deren Vorhandensein an und für sich, insofern dort Jahve und nicht ein anderer Gott verehrt wurde, niemand etwas Verwerfliches fand. Wenn wir trotzdem die Propheten seit Amos gegen den Gottesdienst an diesen heiligen Stätten eifern und ihn öfters dem Götzendienst gleichstellen sehen, bis er zuletzt dem Tempel in Jerusalem gegenüber einem allgemeinen Verdammungsurtheil anheimfällt, so liegt der Grund einerseits darin, daß diese Mehrung der Altäre und das Gepränge äußern Opferdienstes im Gegensatz zu der mangelnden sittlichen Weihe und frommen Gesinnung überhaupt von den Propheten als unheilig und unfromm verworfen ward, andererseits aber noch besonders, daß sich bei manchen dieser Verehrungsstätten aus älterer Zeit Bräuche erhalten hatten, namentlich bildliche Darstellungen, Denksteine und Säulen, durch welche Jahve in seiner Verehrung ganz mit den Göttern der Kanaaniter auf eine Stufe gestellt wurde, sodaß ein solcher Gottesdienst dem unbildlichen in dem Tempel zu Jerusalem gegenüber als Heidenthum erschien.

Der prachtvolle Tempel, welchen Salomo in Jerusalem bauen ließ und der dazu bestimmt war, das oberste Heiligthum für ganz Israel zu werden, wurde freilich zunächst nur das Hauptheiligthum des Reichs Juda, und es bedurfte auch einer längern Zeit, ehe der Tempel den von alter Zeit her geweihten Wallfahrtsorten, wie Bethel, Beerseba, Gilgal, gegenüber auf einen ähnlichen Grad der Heiligkeit Anspruch machen konnte. Doch der größere Glanz des Opferdienstes und die höhere Bedeutung der Priesterschaft mußte bald mehr Opfernde und Andächtige auch aus den übrigen Theilen des Landes wenigstens bei festlichen Veranlassungen herbeiziehen. Die andern Opferstätten verloren im Lauf

der Zeit mehr und mehr an Ansehen, während die Bedeutung des Tempels, namentlich nach der Zerstörung des Reichs Israel, eine weit überwiegende wurde, sodaß Josia zuletzt ohne Widerstand von seiten des Volks allen Opferdienst außerhalb des Tempels abschaffen konnte. Der Prophet Joel, der zur Zeit des Joas auftrat und infolge der Heuschreckenverwüstung klagt, daß nun Speisopfer und Trankopfer, daß Freude und Jubel dem Haus Jahve's genommen seien, spricht (Kap. 1, 9. 13) mit Ehrerbietung von den trauernden Priestern, den Dienern Jahve's, den Dienern des Altars, die auf Zion, dem Heiligen Berg (Kap. 2, 1. 15), von wo aus dem Volk Heil und Rettung kommt (Kap. 3, 5; 4, 16 fg.), zwischen der Halle und dem Altar weinen und für das Volk zu Gott flehen sollen (Kap. 2, 17).

Das Priesterthum im Tempel zu Jerusalem blieb von Salomo an im erblichen Besitz des Geschlechts Zadok's (vgl. Ez. 40, 46; 43, 19; 44, 15; 48, 11; 2 Chron. 31, 10); ob dabei das Amt des Oberpriesters nach dem Recht der Erstgeburt regelmäßig forterbte, oder der König sich zuweilen Eingriffe in Bezug auf die Nachfolge erlaubte, wissen wir nicht, und sind ebenso wenig darüber unterrichtet, in welcher Weise die priesterliche Genossenschaft je nach dem Bedürfniß durch Aufnahme neuer Mitglieder sich erweiterte; jedenfalls wurde die Zugehörigkeit zu derselben in der Folge stets als eine genealogische angesehen, wie wir aus den spätern Verzeichnissen in Chronik und Esra sehen und aus der sonstigen Gewohnheit der Israeliten schließen können. Wie groß noch vor dem Exil (s. d.) die Zahl der beim Tempeldienst beschäftigten und von diesem ihren Unterhalt beziehenden Personen geworden war, sieht man aus dem Verzeichniß derer, welche mit Serubabel aus dem Exil zurückkamen. Von eigentlichen Priestern zogen über 4000 Köpfe zurück (vgl. 2 Mos. 2, 36—39; 10, 18—22), welche alle der ehemaligen Tempelpriesterschaft, den Söhnen Zadok's angehörten (vgl. 2 Mos. 2, 62). Daß bei einer so großen Anzahl von Priestern bestimmte Unterschiede in Beziehung auf Reihenfolge der Dienstverrichtungen, auf Befugnisse und Einkünfte, kurz geregelte Rangabstufungen stattfinden mußten, ist selbstverständlich. Am höchsten im Rang standen der Oberpriester, Hohepriester, auch einfach der Priester genannt, der zweite Priester als sein Stellvertreter und die drei „Schwellenhüter" (2 Kön. 23, 4; 25, 18), welche wol hauptsächlich die Verwaltung der Einkünfte zu beaufsichtigen hatten (vgl. 2 Kön. 12, 10; 22, 4). Von Hohenpriestern sind aus der Zeit von Zadok bis zum Exil geschichtlich bekannt: Jojada unter Joas (2 Kön. 11, 4 fg.), Uria unter Ahas (2 Kön. 16, 10 fg.), Hilkia unter Josia (2 Kön. 22, 4 fg.), endlich Seraja unter Zedekia (2 Kön. 25, 18); zweiter Priester unter Zedekia war Zephanja (vgl. 2 Kön. 25, 18; Jer. 21, 1; 29, 25; 37, 3), der mit Seraja und den drei Schwellenhütern von Nebukadnezar hingerichtet wurde (2 Kön. 25, 21). Der Priester Paschur (s. d.) hatte unter Jojakim die polizeiliche Oberaufsicht im Tempel und daher die Befugniß, den Jeremia schlagen und ins Gefängniß werfen zu lassen (Jer. 20, 1). Außerdem werden auch noch „Aelteste", Vorsteher der Priester, erwähnt (2 Kön. 19, 2; Jer. 19, 1).

Der oberste Priester des Tempels nahm aber in der Zeit von Salomo bis zum Exil keineswegs die erhabene Stellung ein, in welcher der Hohepriester der Priestergesetzgebung in der Person Aaron's als geheiligtes und alleiniges Haupt des Volks erscheint; er war vielmehr nur ein Beamter des Königs und stand den obersten Staatsbeamten im Rang gleich (vgl. 2 Sam. 8, 17; 20, 25; 1 Kön. 2, 27. 35; 4, 4; 1 Sam. 2, 35). Der König selbst war es, welcher Gott gegenüber die Gesammtheit des Volks vertrat und für dasselbe wie der Hausvater für die Familie die allgemeinen Opfer darbrachte. Wie David selbst im Priestergewand die Lade auf die Burg hinaufgeleitet und, nachdem er Opfer dargebracht, das Volk im Namen Jahve's segnet (2 Sam. 6, 14 fg.), wie Salomo bei der Einweihung des Tempels das versammelte Volk segnet und an den jährlichen Festen auf dem Opferaltar die Brandopferstücke verbrennt (1 Kön. 8, 55; 9, 25), und Jerobeam das Brandopfer verrichtend am Altar steht (1 Kön. 12, 33; 13, 1), so wird auch von Ahas erzählt, nachdem er einen neuen Altar nach dem Vorbild des in Damaskus gesehenen hatte bauen lassen: „Und der König trat an den Altar und zündete sein Brandopfer und sein Speisopfer an und goß sein Trankopfer aus und sprengte das Blut seines Dankopfers an den Altar" (2 Kön. 16, 13). Inwieweit der König dabei die Ceremonien des Opfers mit eigener Hand verrichtete oder ebenso wie jeder andere Opfernde den dienenden Priester oder mehrere derselben zu Hülfe nahm, was sich bei größern Opfern von selbst versteht (vgl. 1 Kön. 3, 4; 8, 63), bleibt dabei unklar (doch vgl. 2 Kön. 16, 15). Auch in dem Entwurf des neuen israelitischen Staats bei Ezechiel hat der Fürst noch diese gleich-

sam hohepriesterliche Stellung. „Dem Fürsten sollen obliegen die Brandopfer und das Speisopfer und das Trankopfer an den Festen und den Neumonden und den Sabbaten bei allen Versammlungen des Hauses Israel; er soll ausrichten das Sündopfer und das Speisopfer und das Brandopfer und das Dankopfer zur Sühne für das Haus Israel" (vgl. Ez. 45, 17. 22 fg.). Von einem Hohenpriester, der ihm dabei zur Seite stehen oder ihn vertreten solle, ist nirgends die Rede, wol aber soll bei Darbringung dieser Opfer der Fürst in die sonst verschlossene und nur ihm vorbehaltene Halle des Ostthores am Tempel treten, „und die Priester sollen seine Brandopfer und seine Dankopfer verrichten, und er soll anbeten auf der Schwelle des Thores" (vgl. Ez. 46, 2; 44, 1 fg.).

In dem zur Zeit Jerobeam's II. und Usia's abgefaßten Segen Mose's (vgl. Graf, „Der Segen Mose's erklärt" [Leipzig 1857], S. 80 fg.) wird der levitische Priesterstand nach seinen Rechten und Pflichten als Erhalter und Bewahrer der göttlichen Gebote, als Lehrer und Richter des Volks geschildert (5 Mos. 33, 8—11). Der Stamm Levi ist der dem Herrn treu ergebene, dem die göttliche Wahrheit und Erleuchtung angehört; die levitischen Priester halten und beobachten das göttliche Gesetz und belehren Israel über das, was Gott fordert oder gebietet, sie bringen Rauchwerk und Brandopfer dar auf Jahve's Altar. Neben der Thätigkeit der Priester als Opferdiener, als Diener des Altars (vgl. Joel 1, 9. 13; 2, 17; Jer. 33, 18), wird hier noch eine andere bedeutende Seite ihres Amts hervorgehoben, ihre Thätigkeit nicht nur als Rechtskundige, sondern auch als solche, die infolge göttlicher Erleuchtung in zweifelhaften und schwierigen Fragen Entscheidung zu geben hatten. Sie hatten als Kundige das Volk darüber zu belehren, was es zu thun habe, um Jahve wohlgefällig zu sein (vgl. 2 Kön. 17, 28), und über die Heiligkeit und Reinheit der Gemeinde zu wachen. Daher gibt auch Ezechiel (Kap. 44, 23) als eine der Obliegenheiten der Priester in dem wiederhergestellten israelitischen Staat an: „mein Volk sollen sie anweisen zwischen Heiligem und Unheiligem und zwischen Reinem und Unreinem es unterscheiden lehren" (vgl. Ez. 22, 26; 3 Mos. 10, 10 fg.). Haggai verlangt von den Priestern über eine Frage solcher Art eine Weisung oder ein Gutachten (Kap. 2, 11 fg.), und aus diesem Grund lag ihnen auch die Aufsicht und Behandlung des Aussatzes (5 Mos. 24, 8) und anderes dieser Art ob. Aber auch über das, was nach dem Gesetz Jahve's Recht oder Unrecht sei, zu entscheiden, bei streitigen Rechtsfragen ihr schiedsrichterliches Gutachten zu ertheilen, kam ihnen zu (vgl. Jes. 28, 7; 2 Mos. 21, 22); daher sagt 5 Mos. 21, 5: „Die Priester, die Söhne Levi's, hat Jahve erwählt, ihm zu dienen und zu segnen im Namen Jahve's, und nach ihrem Munde", ihrem Ausspruch, „geschieht", wird entschieden, „jeder Streit und jeder Schlag", und Ezechiel fügt (Kap. 44, 24) als fernere Obliegenheit der Priester neben der Belehrung über Heiliges und Unheiliges hinzu: sie sollen sich der Streitsachen annehmen, um sie nach Jahve's Rechten zu richten. Nach der Erzählung der Chronik (2 Chron. 19, 8 fg.) errichtete Josaphat in Jerusalem einen aus Priestern und Stammhäuptern zusammengesetzten obersten Gerichtshof für alle geistlichen und weltlichen Rechtshändel, und dieses Gericht bestand auch zur Zeit Josia's noch fort, daher 5 Mos. 17, 8 fg. befiehlt, daß man alle schwierigen Rechtssachen jeder Art zur Entscheidung zu den Priestern und Richtern in Jerusalem bringen solle. Die strengste Unparteilichkeit, das Entscheiden ohne Ansehen der Person, wird daher als eine Haupteigenschaft des Priesters ganz besonders hervorgehoben (5 Mos. 33, 9). In solchen Fällen endlich, wo ein Urtheil nach dem Rechtsbrauch nicht möglich war, wo der Schuldige nicht durch Zeugniß oder Beweis ermittelt werden konnte, da holten die Priester durch das Los, durch die göttliche Wahrheit und Erleuchtung (die Urim und Thummim), die entscheidende Weissagung Jahve's ein (vgl. Graf, „Was bedeutet der Ausdruck: vor Gott erscheinen, in den Gesetzen des Pentateuchs" [2 Mos. 21, 6; 22, 7. 8], in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Jahrg. 1864, S. 309 fg.). Sie waren in Rechts- und Gesetzesfragen Vermittler aller göttlichen Belehrung und Entscheidung (vgl. Jer. 2, 8; 18, 18; Ez. 7, 26; KL. 2, 9).

Wo also die Entscheidung zweifelhaft war und nicht von menschlicher Einsicht abzuhängen schien, gingen die Betheiligten zum Heiligthum, erschienen „vor Gott", um durch das Los den Willen Gottes zu befragen; daher heißt es Spr. 18, 18: „Streitigkeiten schlichtet das Los und zwischen Starken entscheidet es", und Spr. 16, 33: „im Bausche wird geschüttelt das Los, aber von Jahve kommt all sein Bescheid". Doch nicht blos in Rechtsstreitigkeiten oder zur Ermittelung eines Schuldigen geschah dieses Losen,

sondern aus den ältern Geschichtserzählungen sehen wir, daß wenigstens in früherer Zeit diese Einholung des göttlichen Orakels vor jeder Unternehmung und bei jeder wichtigern Anordnung stattfand, und daß darin eine Hauptthätigkeit des Priesters bestand (vgl. 1 Sam. 14, 36 fg.; 22, 10. 13. 15; 23, 9 fg.; 30, 7 fg.; 2 Sam. 2, 1; 5, 19. 23; Richt. 1, 1; 18, 5 fg.; 20, 18. 23. 27; Jos. 7, 13 fg.; 1 Sam. 10, 20 fg.). Daher als Mose den Josua zu seinem Nachfolger weiht, gibt er ihm den Eleasar zur Seite, und Josua „soll vor Eleasar, den Priester, treten, daß dieser für ihn frage den Bescheid der Urim vor Jahve, und nach dessen Ausspruch soll ganz Israel aus- und einziehen" (vgl. 4 Mos. 27, 21; Jos. 18, 8; 19, 51), wenn uns auch trotz aller Muthmaßungen über die Urim und Thummim (s. d.) völlig unbekannt ist, in welcher Weise diese Losung geschah.

In Hinsicht auf ihre Rechtskunde und ihre schiedsrichterlichen Befugnisse wird von Propheten den Priestern Pflichtvergessenheit vorgeworfen. „Ihre Häupter richten um Bestechung und ihre Priester geben Entscheidung um Lohn und ihre Propheten wahrsagen um Geld", sagt Mich. 3, 11; „Propheten und Priester taumeln im Weinrausch, sie schwindeln bei der Weissagung, sie wanken beim Rechtsprechen" (vgl. Jes. 28, 7; Hab. 1, 4). Manche Parteien sträubten sich daher auch, sich einer ihnen ungünstigen Entscheidung zu unterwerfen, und „haderten mit dem Priester" (Hos. 4, 4). Ja Hosea bezüchtigt selbst gewisse Priester, daß sie auf Mord ausgingen (Kap. 6, 9): „Wie Räuber lauern, so mordet eine Bande von Priestern auf dem Wege nach Sichem." In späterer Zeit klagt Zephanja (Kap. 3, 4): „Die Obersten Jerusalems waren reißende Löwen, ihre Richter grimmige Wölfe, ihre Propheten anmaßende Betrüger, ihre Priester entweihten das Heilige, traten die (göttliche) Weisung mit Füßen", und Jeremia ruft aus (Kap. 5, 30 fg.): „Entsetzliches und Schaudererregendes geschieht im Lande, die Propheten prophezeien mit Lüge und die Priester herrschen ihnen zur Hand, und mein Volk liebt es so!" „Denn vom Kleinen bis zum Großen trachten sie alle nach Gewinn und vom Propheten bis zum Priester gehen sie alle mit Lüge um" (Kap. 6, 13). Ezechiel wirft endlich bei der Schilderung der allgemeinen Verderbniß (Kap. 22, 24 fg.) wie Zephanja den Priestern vor, daß sie die göttliche Weisung mit Füßen treten und die göttlichen Heiligthümer entweihen, daß sie zwischen Heiligem und Unheiligem, Reinem und Unreinem keinen Unterschied machen lehren und die Sabbate nicht beobachten (Kap. 22, 26). Dagegen blickt Maleachi aus der trüben, nachexilischen Gegenwart zurück auf das Israel der alten Zeit und hält den Priestern seiner Umgebung darin das Bild ihrer Pflichten vor (Kap. 2, 4—9): „Ihr werdet erkennen, daß ich dieses Gebot an euch gesandt habe, damit mein Bund mit Levi (vgl. 4 Mos. 25, 12 fg.) bestehe, spricht Jahve. Mein Bund war mit ihm ein Bund des Lebens und des Heils, und ich verlieh ihm diese zur Frucht, und er fürchtete mich und vor meinem Namen bebte er. Zuverlässige Rechtsentscheidung war in seinem Munde und Unrecht wurde nicht gefunden auf seinen Lippen; in Frieden und Redlichkeit wandelte er mit mir, und viele wandte er ab vom Vergehen; denn die Lippen des Priesters bewahren Wissen, und Rechtsentscheidung sucht man aus seinem Munde, denn der Bote Jahve's ist er. Ihr aber seid abgewichen von dem Wege, habt viele durch die Rechtsentscheidung straucheln machen, habt den Bund Levi's zerstört, spricht Jahve. So mache auch ich euch verachtet und niedrig bei dem ganzen Volk, sofern ihr meine Wege nicht beobachtet und die Person ansehet bei der Rechtsentscheidung."

Als Josia in durchgreifender Weise die Einheit des Gottesdienstes herstellte und denselben auf den Tempel in Jerusalem beschränkte, blieb die alte Priesterschaft des Tempels, das Geschlecht Zadok's, allein im Besitz priesterlicher Rechte, und wenn auch die aus dem ganzen Land bei feierlichen Gelegenheiten herbeiströmenden Scharen von Opfernden (vgl. Jer. 17, 26; 26, 2) eine große Vermehrung der die Tempeldienste aller Art besorgenden Personen nöthig machen mußten, so wurden doch die Priester aus den Landstädten nur zu untergeordneten Diensten zugelassen (Ez. 40, 46; 43, 19; 44, 6—16; 48, 11); so entstand das dienende Verhältniß der Leviten (s. d.) den Priestern gegenüber, welches später nach dem Exil als feststehende uralte Einrichtung wie alles Andere auf Mose zurückgeführt wurde. Mit Serubabel und Josua zogen vier Geschlechter von Priestern, zusammen über 4000 Köpfe, nach Jerusalem zurück (Esra 2, 36—39; Neh. 7, 39—42), die also alle der ehemaligen Tempelpriesterschaft, den Söhnen Zadok's, angehörten; auf den Nachweis dieser Zugehörigkeit wurde streng gesehen, und drei Familien, die zu den Priestern zu gehören behaupteten, aber dies nicht durch ihr Geschlechtsregister

zu erhärten vermochten, wurden bis auf weiteres jedes Anspruchs auf priesterliche Rechte für verlustig erklärt (Esra 2, 61 fg.; Neh. 7, 63 fg.). Jene vier Geschlechter besorgten bis auf Esra den Gottesdienst der Gemeinde, ohne daß inzwischen eine neue Zuwanderung von Priestern stattfand, wie sich aus Esra 10, 18—22 ergibt; erst mit Esra kamen wieder zwei andere Geschlechter, über deren Kopfzahl aber nichts angegeben ist (Esra 8, 2). Dagegen finden wir (Neh. 12, 1—7) ein Verzeichniß von 22 Namen von Abtheilungen der Priester für die Zeit Serubabel's und Josua's und ein ziemlich gleichlautendes für die Zeit des Hohenpriesters Jojakim, des Nachfolgers Josua's, mit Angabe der Vorsteher der Abtheilungen (Neh. 12, 12—21). Für die Zeit des Esra und Nehemia findet sich wiederum ein Verzeichniß von 21 Namen (Neh. 10, 3—9), von welchen nur 14 mit denen jener beiden Verzeichnisse übereinstimmen. Nach der Chronik hätten seit der Zeit David's 24 Priesterklassen bestanden; in dem Verzeichniß 1 Chron. 24, 7—18 finden sich aber nur 11 der in den andern Verzeichnissen genannten Namen, eine Eintheilung in 24 Klassen liegt jedoch offenbar überall den mehr oder weniger unvollständigen und ungenauen Aufzählungen zu Grunde. Eine solche Eintheilung zur regelmäßigen Abwechselung im Dienst mochte schon bei dem alten Tempel in der letzten Zeit bestanden haben, und war auch nach der Rückkehr bei der großen Zahl der zum Theil in den umliegenden Landstädten wohnenden Priester nothwendig; zur Zeit des Esra und Nehemia scheinen aber wieder große Veränderungen mit diesen Eintheilungen vorgenommen worden zu sein (vgl. Neh. 13, 30) und auch später noch die Bezeichnungen geschwankt und gewechselt zu haben. Diese 24 Priesterephemerien, deren jede ihren Vorsteher hatte (Esra 10, 5; Neh. 12, 7) und eine Woche lang den Gottesdienst besorgte, bestanden fort bis zur Zerstörung des zweiten Tempels (vgl. Josephus, „Leben", Kap. 1; 1 Makk. 2, 1; Luk. 1, 5).

Das Amt des Oberpriesters blieb nach dem Exil dem alten Herkommen gemäß ein erbliches (vgl. Neh. 12, 10 fg.), und da die Gemeinde nur in Religionsangelegenheiten ihre Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit hatte, so wurde von nun an der Hohepriester als ihr Haupt und Vertreter angesehen. Je inniger sich die jüd. Religionsgemeinde in weiten Kreisen um ihr einziges Heiligthum in Jerusalem zusammenschloß und je mehr sie sich gewöhnte, in der dort geltenden festen Ordnung ihren Halt und ihre Stütze der heidnischen Herrschaft gegenüber zu finden, um so mehr mußte Ansehen und Bedeutung dessen, der an der Spitze des dortigen Opferdienstes stand, des Hohenpriesters, wachsen. Aaron, welcher einst in der Wüste den Opferdienst des Volks geleitet hatte, wurde zum Vorbild des Hohenpriesters gemacht, und man gefiel sich darin, durch ideale Schilderung jener herrlichen Zeit die Gegenwart nur als ein unvollkommenes Abbild jener Vergangenheit darzustellen. Die Würde des gegenwärtigen Hohenpriesters wurde in unmittelbarer und ununterbrochener Erbfolge von Aaron selbst abgeleitet (vgl. 1 Chron. 5, 28 fg.; Esra 7, 1 fg.; Neh. 12, 10 fg.), und die zum Darbringen der Opfer im Tempel berechtigten Priester hießen nun nicht mehr Söhne Zadok's, sondern Söhne Aaron's, und wurden in solcher Weise von den beiden Söhnen Aaron's, Eleasar und Ithamar, entsprossen gedacht, daß 16 Abtheilungen von Eleasar und die 8 übrigen von Ithamar abstammen sollten (1 Chron. 24, 4).

Während in andern Theilen des Pentateuchs Aaron ebenso wol der Levit (2 Mos. 4, 14) als der Priester (4 Mos. 26, 64; 33, 38) genannt wird, und im Buch Josua wie im 5. Buch Mose die Levitenpriester überhaupt als diejenigen genannt sind, welche die Bundeslade tragen (Jos. 3, 3; 8, 33; 5 Mos. 31, 9), den Opferdienst verrichten und das Volk in Jahve's Namen segnen (5 Mos. 10, 8), und dem Stamm Levi überhaupt das Priesterthum, die Opfer Jahve's, als seine Besitzung zugewiesen sind (Jos. 13, 14; 14, 3; 18, 7; 5 Mos. 18, 1), haben in der durch Esra zur Regel erhobenen Ritualgesetzgebung nur die Söhne Aaron's priesterliche Rechte, ihnen allein kommen die Verrichtungen zu, die im 5. Buch Mose als der Beruf der Leviten überhaupt dargestellt werden. Schon am Sinai ist Aaron und seinen Söhnen das Priesterthum als ewiges Recht und Eigenthum von Gott geschenkt worden (vgl. 2 Mos. 29, 9; 40, 15 gegen Jos. 18, 7), ihnen allein gebührt die Besorgung aller priesterlichen Verrichtungen, und jeder Nichtpriester, der sich einen Eingriff in ihre Befugnisse erlaubt, soll getödtet werden (4 Mos. 3, 10. 38; 18, 7); die Leviten dagegen sind Aaron und seinen Söhnen zu eigen gegeben, um ihnen zu dienen (4 Mos. 3, 6. 9; 8, 19; 18, 6) und nach ihrer Anordnung und Anweisung die untergeordneten Dienste bei dem Heiligthum als Mittelglied zwischen den Priestern und dem

Volk zu verrichten (4 Mos. 8, 11 fg.; 18, 2 fg.), sie dürfen aber den heiligen Geräthen und dem Altar nicht nahen (vgl. 4 Mos. 18, 3; 4, 15. 20; 1 Chron. 15, 4; 23, 13 fg.; 2 Chron. 13, 9 fg.; 30, 16; 31, 17. 19; 35, 14; Neh. 10, 39; 12, 47).

Als beständige und regelmäßige Dienstverrichtung im Tempel hatten die Priester das Rauchwerk jeden Morgen und jeden Abend auf dem goldenen Altar anzuzünden (2 Mos. 30, 7 fg.; 2 Chron. 26, 18), die Lampen des goldenen Leuchters jeden Morgen zu reinigen und mit frischem Oel zu füllen und sie jeden Abend auf den Leuchter zu setzen und anzuzünden (2 Mos. 27, 20 fg.; 3 Mos. 24, 2 fg.; 4 Mos. 8, 2 fg.), die Schaubrote jeden Sabbat neu aufzulegen (3 Mos. 24, 5 fg.), im Vorhof des Tempels das beständige Feuer auf dem Brandopferaltar zu unterhalten (3 Mos. 6, 6), den Altar von der Asche zu reinigen (3 Mos. 6, 3 fg.), die täglichen Morgen- und Abendopfer darzubringen (2 Mos. 29, 38 fg.; 4 Mos. 28, 3 fg.), bei allen Opfern das durch den Brauch Gebotene und in genau vorgeschriebenen Formen sich Verlaufende vorzunehmen, wie das Sprengen des Bluts an den Altar, das Weben der Opferstücke, das Auflegen und Verbrennen derselben auf dem Altar (3 Mos. 1 fg.), nach vollbrachtem täglichem Opfer den Segen über das Volk zu sprechen (vgl. 4 Mos. 6, 23 fg.; 5 Mos. 21, 5). Dies war „das Nahen zu den heiligen Geräthen und zu dem Altar", welches den Priestern allein im Gegensatz gegen die Leviten zukam (4 Mos. 18, 3); außerdem hatten auch sie nur die Befugniß, an Festen und bei Opferfeierlichkeiten auf den silbernen Trompeten zu blasen (4 Mos. 10, 8 fg.). Natürlich wurden bei festlichen Gelegenheiten viel mehr Priester und auch Leviten als gewöhnlich in Anspruch genommen (vgl. 2 Chron. 29, 20 fg. 32 fg.; 30, 15 fg.; 35, 5 fg.; Esra 6, 20). Außerdem kam den Priestern, abgesehen von ihrer Thätigkeit in Rechtsangelegenheiten, als Hütern über die Reinheit und Heiligkeit des Volks zu, Aussätzige zu untersuchen und für unrein oder rein zu erklären (3 Mos. 13 fg.), des Ehebruchs beschuldigte Frauen mittels des Fluchwassers zu prüfen (4 Mos. 5, 11 fg.; s. Eiferopfer), Nasiräer (s. d.) von ihrem Gelübde freizusprechen (4 Mos. 6, 13 fg.) u. dgl., was alles auch mit zu bringenden Opfern verbunden war. Wol hatten sie auch schon wegen der heiligen Feste die Zeitrechnung festzustellen und wegen der Opfer und mannichfachen Abgaben an das Heiligthum über die Richtigkeit der Maße und Gewichte zu wachen sowie auch die Geschlechtsverzeichnisse zu führen (vgl. Ewald, a. a. O., S. 363).

Um aber zu der Verrichtung der priesterlichen Geschäfte zugelassen zu werden, mußte der Priester frei von allen körperlichen Gebrechen sein; sonst durfte er zwar wol gleich den übrigen Priestern an dem Genuß der Opfergaben theilnehmen, aber weder in das Heilige des Tempels kommen, noch Opfer auf dem Altar darbringen (3 Mos. 21, 17—23). Ueber das Lebensjahr, in welchem das Amt angetreten werden sollte, findet sich im Gesetz nichts bestimmt; vielleicht war der Brauch in dieser Hinsicht ebenso schwankend wie bei den Leviten (s. d.); nach der jüd. Tradition wurde wie bei diesen keiner wenigstens vor dem zwanzigsten Jahr zu den priesterlichen Verrichtungen zugelassen. Die Ceremonien, durch welche die Priester zu ihrem Amt eingeweiht wurden, sind 2 Mos. 29, 1—37 und 3 Mos. 8, 1—36 weitläufig beschrieben, als durch Mose an Aaron und seinen Söhnen vollzogen. Diese Priesterweihe bestand aus zwei Reihen von Handlungen, zuerst als die eigentliche Weihe der Person für das priesterliche Amt aus der Waschung, Einkleidung in die heiligen Amtskleider und Salbung mit dem heiligen Salböl, welches dem Hohenpriester auf das Haupt gegossen wurde, während die gemeinen Priester nur an den Händen oder, wie die Rabbinen wollen, an der Stirn mit Salbe bestrichen wurden; dann als Einsetzung in die priesterlichen Verrichtungen und Vorrechte aus mehrern Opfern. Zuerst wurde ein Stier als Sündopfer, dann ein Widder als Brandopfer dargebracht, nach diesem noch ein anderer Widder, „der Widder der Füllung" oder „des Füllopfers" genannt. Von dem Blut dieses letztern wurde dem zu Weihenden etwas an das rechte Ohrläppchen, den rechten Daumen und die rechte große Fußzehe gestrichen, dann wurden ihre Personen und Kleider noch einmal mit einer Mischung von Blut und Oel besprengt, und darauf folgte das sogenannte „Füllen der Hände"; die Fettstücke, die gewöhnlich auf dem Altar verbrannt wurden, und die Opferstücke nebst einem Kuchen von jeder der drei Arten Backwerk, welche sonst dem Priester zufielen, wurden auf die Hände der zu Weihenden gelegt, dann gewoben und endlich auf dem Altar verbrannt, als Zeichen der Berechtigung die Fettstücke auf dem Altar darzubringen und die Gaben künftig für den Dienst in Empfang zu nehmen (vgl. 2 Mos. 28, 41; 3 Mos. 21, 10; 4 Mos. 3, 3). Diese ganze Weihehandlung

sollte sieben Tage lang wiederholt werden, und die zu weihenden Priester durften während dieser Zeit das Heiligthum nicht verlassen (vgl. 3 Mos. 8, 33; 2 Mos. 29, 35); dann erst am achten Tag durften sie mittels eines abermaligen feierlichen Opfers ihr Amt antreten. Daß diese umständliche Einweihungsfeierlichkeit bei jeder Priesterweihe stattgefunden habe, ist wenig wahrscheinlich; nach der rabbinischen Ueberlieferung soll sie nur das erste mal bei Einsetzung des Priesterthums selbst oder bei der Einsetzung eines Hohenpriesters ausgeführt worden sein, dagegen wäre bei Einführung der gemeinen Priester in ihr Amt nur das Speisopfer (3 Mos. 6, 12) dargebracht worden.

Bei seiner Amtsverrichtung erschien der Priester in weißer Kleidung gleich den Priestern der Aegypter und anderer Völker, und zwar bestand diese Kleidung aus einem Leibrock, einem Kopfbund und einem — bei dem Hohenpriester buntgewirkten — Gürtel, alles aus leinenen Stoffen (vgl. 2 Mos. 28, 39—41; 39, 27—29; 3 Mos. 8, 13; 16, 4; 1 Sam. 22, 18); Wolle wurde als thierischer Stoff und leicht in Schweiß setzend zu heiligen Gewändern für unpassend gehalten (Ez. 44, 17. 18). In dem ältern Gesetz (2 Mos. 20, 26) ist verordnet, daß man nicht auf Stufen zum Altar emporsteigen soll, um jede unanständige Entblößung vor demselben zu vermeiden; da aber solche Stufen bei dem großen Brandopferaltar am Tempel nicht zu vermeiden waren, so wurde den Priestern aus demselben Grund vorgeschrieben, beim Opferdienst zur Verhüllung eine Art kurzer leinener Beinkleider zu tragen (2 Mos. 28, 42; 39, 28; Ez. 44, 18). Von einer Fußbekleidung ist keine Rede, und wahrscheinlich wurde der Opferdienst, wie es auch die Rabbinen versichern, barfuß verrichtet, da man ja einen geweihten Ort nur mit bloßen Füßen betreten durfte (2 Mos. 3, 5; Jos. 5, 15). Diese Amtskleidung wurde aber nur im Tempel angezogen, und der Priester mußte sie wieder ausziehen, bevor er in den äußern Vorhof zum Volk kam (Ez. 44, 19).

Während seiner Verrichtungen im Tempel durfte der Priester keinen Wein, noch irgendein berauschendes Getränk trinken, um stets zwischen Heiligem und Unheiligem wohl unterscheiden und die Israeliten in der Beobachtung der göttlichen Gebote unterweisen zu können (3 Mos. 10, 9 fg.; Ez. 44, 21); dagegen mußte er öfters Hände und Füße waschen, um stets mit reiner Hand die Opfer darzubringen und mit reinem Fuß die heiligen Orte zu betreten (2 Mos. 30, 19 fg.). Auch im gewöhnlichen Leben hatte der Priester alles zu vermeiden, was seiner Heiligkeit und Reinheit irgendwie Eintrag thun konnte. Er durfte keine Leiche berühren und sich an der Bestattung derselben nicht betheiligen, mit Ausnahme der nächsten Blutsverwandten, wie Mutter, Vater, Sohn, Tochter, Bruder und unverheirathete Schwester, wo eine solche Verunreinigung für ihn nicht zu vermeiden war (vgl. 3 Mos. 21, 1 fg.; Ez. 44, 25). Auch in diesem Fall sollte er wenigstens den Körper durch kein Zeichen heftiger leidenschaftlicher Trauer, wie das Scheren einer Glatze, das Abscheren des Bartrands, Einschnitte am Leib entstellen (3 Mos. 21, 5), wie diese zwar (5 Mos. 14, 1; 3 Mos. 19, 27 fg.) allen Israeliten überhaupt verboten werden, aber doch allgemeine Sitte gewesen zu sein scheinen (vgl. Knobel, „Die Bücher Exodus und Leviticus" [Leipzig 1857], zu 3 Mos. 21, 5). Der Hohepriester dagegen sollte an keiner Leichenfeier überhaupt sich betheiligen, selbst nicht bei Vater oder Mutter, und nicht — was den andern Priestern gestattet war — als Zeichen der Trauer mit fliegenden Haaren und eingerissenem Kleid einhergehen (3 Mos. 21, 10 fg.). Zum Weib sollte ein Priester nur eine Jungfrau oder Witwe von tadellosem Charakter nehmen, keine, deren Lebenswandel irgendwie Anstoß erregen konnte, und die Uebertretung der Zucht von seiten der Tochter eines Priesters sollte mit der größten Strenge bestraft werden; in Betreff des Hohenpriesters wird noch ausdrücklich bemerkt, daß er nur eine Jungfrau, und zwar eine Israelitin, heirathen dürfe (vgl. 3 Mos. 21, 7. 9. 13 fg.; Ez. 44, 22). Freilich waren die Priester selbst nicht immer auf strenge Beobachtung der die Reinheit des israelitischen Volks betreffenden Gebote bedacht, und als Esra (s. d.) mit Entsetzen vernahm, daß viele Juden heidnische Weiber geheirathet hatten, gehörten auch ziemlich viele Priester unter die Zahl derer, die er zwang, ihre Weiber zu entlassen (Esra 10, 18 fg.).

Die Priesterschaft hatte keinen Landbesitz erhalten, sie war vielmehr für ihren Lebensunterhalt auf den Ertrag des Opferdienstes angewiesen (4 Mos. 18, 20; 5 Mos. 10, 9; 18, 1 fg.; Jos. 13, 14. 33; 18, 7; Ez. 44, 28). Was die ihr angeblich zur Wohnung angewiesenen Priesterstädte betrifft (Jos. 21, 10 fg.), so ist über diese dasselbe zu bemerken wie über die Levitenstädte überhaupt (s. d.), zu deren Zahl sie gehören. Es werden als

den Priestern angewiesen 13 Städte genannt, welche sämmtlich den Stämmen Juda, Simeon und Benjamin angehören, und diese ihre Lage rings um Jerusalem setzt das Vorhandensein des Tempels voraus, während in der Zeit vor Samuel die Priester vielmehr im Stamm Ephraim, in der Umgebung von Silo, hätten wohnen müssen. Nach dem Exil hatten viele Priesterfamilien ihren Wohnsitz in Jerusalem selbst, wie man aus dem Verzeichniß 1 Chron. 9, 10—13 und Neh. 11, 10—14 sieht, nach welchem zur Zeit des Nehemia 6 Priesterklassen unter ihren Häuptern mit zusammen 1760 Priestern dort wohnten (vgl. Bertheau, „Die Bücher Esra, Nehemia und Ester" [Leipzig 1862]). Was die Einkünfte der Priester betrifft, so weichen die für die Zeit des Josia im 5. Buch Mose gegebenen Bestimmungen mehrfach von dem ab, was in den Priestergesetzen, wie sie durch Esra und Nehemia in Kraft gesetzt und zur Regel erhoben wurden (vgl. Neh. 10, 36 fg.; 12, 44 fg.; 13, 10 fg.), vorgeschrieben ist. Nach 5 Mos. 18, 3. 4 hatten die Priester von den zu Opfermahlzeiten am Heiligthum geschlachteten Thieren, sowol Rind- als Kleinvieh, den (einen) Vorderbug, die Kinnbacken und den „rauhen Magen" zu erhalten; außerdem sollte man ihnen das Beste (vgl. 1 Sam. 15, 21) von Getreide, Most und Oel und von der Schafschur geben. Ferner fielen den Priestern die Schuld- und Sündopfer zu, von welchen ja die Darbringer keinen Genuß haben durften (vgl. 2 Kön. 12, 7), sowie manches andere, was infolge von Gelübden oder aus besondern Veranlassungen Jahve geweiht wurde. Daß in frühern Zeiten manche Priester sich noch mehr anmaßten und in willkürlicher Weise Theile des Opferfleisches sich aneigneten, sieht man aus dem, was als warnendes Beispiel (1 Sam. 2, 13 fg.) von den Söhnen Eli's erzählt wird. Der alten Sitte gemäß wurde der Zehnte von allen Feldfrüchten und das Erstgeborene der Rinder und Schafe Jahr für Jahr in das Heiligthum gebracht und dort in fröhlicher Opfermahlzeit verzehrt; von der Reform des Josia an sollten diese Opfermahlzeiten nur noch in Jerusalem stattfinden, und wer zu weit davon entfernt wohnte, dem war verstattet, die Zehnten und Erstgeburten an seinem Wohnort zu verkaufen, um sich dann in Jerusalem das zu Opfer und Mahlzeit Nöthige anzuschaffen (5 Mos. 14, 24 fg.); in jedem dritten Jahr sollte aber der Zehnte an dem Wohnort eines jeden an die dort befindlichen Besitzlosen ausgetheilt werden (5 Mos. 14, 28 fg.; 26, 12 fg.).

Nach den durch Esra beim zweiten Tempel zur Geltung gebrachten Gesetzen erhält der opfernde Priester als seine Gebühr von den zu Opfermahlzeiten geschlachteten Thieren das Bruststück und die rechte Hinterkeule (2 Mos. 29, 26 fg.; 3 Mos. 7, 29 fg.; 8, 25 fg.; 9, 21; 10, 14 fg.; 4 Mos. 6, 20; 18, 18) und bei der Weihe eines Nasiräers außerdem noch den einen Vorderbug des Opferthieres (4 Mos. 6, 19); beim Schuld- und Sündopfer gehört ihm alles Fleisch (3 Mos. 6, 19; 7, 6 fg.), beim Speisopfer alles, was nicht Jahve verbrannt wurde (3 Mos. 2, 3. 10; 6, 9 fg.; 7, 9 fg.), beim Brandopfer das Fell des Opferthieres (3 Mos. 7, 8); auch die Schaubrote fallen als Hochheiliges den Priestern zu (3 Mos. 24, 9). Der Zehnte nicht nur der Feldfrüchte, sondern auch des Rind- und Kleinviehs ist Jahve zu weihen, und zwar gehört aller Zehnte in Israel den Leviten für ihren Dienst beim Heiligthum (4 Mos. 18, 21 fg.; 3 Mos. 27, 30 fg.), davon haben diese wiederum den Zehnten an die Priester abzugeben (4 Mos. 18, 26 fg.). Die Erstlinge vom Bodenertrag gehören den Priestern (4 Mos. 18, 12), aber auch alle Erstgeburt gehört ihnen (4 Mos. 18, 15); die des Menschen soll für fünf Sekel losgekauft (vgl. 4 Mos. 18, 16; 3 Mos. 27, 6; 4 Mos. 3, 47), die der Rinder, Schafe oder Ziegen soll nicht losgekauft, sondern geopfert werden und das ganze Fleisch davon den Priestern gehören (3 Mos. 27, 26; 4 Mos. 18, 7 fg.), die Erstgeburt unreiner Thiere soll mit Hinzufügung eines Fünftels über den geschätzten Preis losgekauft oder für den Schätzungspreis von dem Eigenthümer verkauft werden (vgl. 4 Mos. 18, 15; 3 Mos. 27, 27; 27, 11 fg.). Dabei waren die Priester frei von Steuern und Abgaben (Esra 7, 24; vgl. Josephus, „Alterthümer", XII, 3, 3). Trotz der gesetzlichen Regelung dieser Einkünfte (vgl. Neh. 10, 36 fg.; Sir. 7, 31) geschah es aber doch zuweilen in den letzten Zeiten des jüd. Staats durch die gewaltthätige Raubsucht der Oberpriester, daß die gemeinen Priester Mangel litten (Josephus, „Alterthümer", XX, 8, 8; 9, 2).

Es gab unter den Priestern immer in verschiedenem Maß einzelne, die der Würde ihres Standes nicht eingedenk waren und die Pflichten, die ihnen oblagen, nicht mit der gehörigen Strenge beobachteten; daher die Propheten (s. d.) oft Veranlassung hatten, wie über die andern Stände und den eigenen Prophetenstand so über den Stand der Priester, dem

sie oft selbst angehörten, sich tadelnd und rügend auszusprechen, ihre Unlauterkeit und Heuchelei, ihren Eigennutz und ihr unsittliches Treiben mit strafenden Worten zu verurtheilen (Hos. 6, 9; Jes. 28, 7; Mich. 3, 11; Zeph. 3, 4; Jer. 2, 8; 5, 31; 6, 13; 8, 10; 23, 11; Kl. 4, 13). Ezechiel erkennt (Kap. 22, 26) als eine der Ursachen der Strafe, welche Jerusalem getroffen, die Verletzung der göttlichen Gesetze durch die Priester; er schärft aber für die neueintretende messianische Zeit den Priestern ihre Pflichten aufs neue ein und sieht nicht nur den Unterschied zwischen den Priestern, die allein dem Heiligen nahen dürfen, und dem Volk als fortbestehend an (Kap. 44, 19), sondern macht auch eine scharfe Scheidung zwischen den eigentlichen Priestern, den Söhnen Zadok's, den alten Tempelpriestern von Jerusalem, und den Leviten, welche letztere sich an heidnischen Bräuchen bei dem Höhendienst betheiligt hatten (Kap. 44, 10 fg.); wenn er auch einen ewigen Bund heiliger Gotteserkenntniß zwischen Jahve und seinem Volk in Aussicht stellt (Kap. 11, 19; 36, 26), so erscheint ihm doch das Heiligthum desselben nach früherer Weise in der Mitte des Volks (Kap. 37, 26 fg.), und er beschreibt ausführlich den neuen Tempel und die neue Ordnung des Opferdienstes Kap. 40 fg. Jeremia verkündet zwar (Kap. 3, 16 fg.), daß einst von der Bundeslade keine Rede mehr sein, sondern ganz Jerusalem in gleicher Heiligkeit wie der Tempel als Thron Jahve's gelten und daß alle, die es bewohnen, in gleicher Erkenntniß von ganzem Herzen Gott angehören werden (Kap. 31, 33 fg.); allein es werden darum doch noch immer Brand- und Dankopfer dargebracht (Kap. 33, 11), und darum wird es auch nie an Priestern dazu fehlen (vgl. Kap. 33, 17. 21 fg.; 31, 14; 2 Mos. 40, 15; 4 Mos. 18, 19). Wenn auch der prophetische Verfasser von 2 Mos. 19 verkündet, daß einst Israel ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk sein soll (2 Mos. 19, 6), und wenn die Propheten verheißen, daß der Geist Jahve's einst alle in gleicher Weise erfüllen werde (Jos. 3, 1 fg.; Jes. 11, 9; Ez. 39, 29; Jer. 42, 1; 54, 13; 59, 21), so denkt doch keiner der Propheten an ein einstmaliges Aufhören des Opferdienstes und des Priesterthums; Jahve wird auch fernerhin auf Zion, seinem Heiligen Berg, wohnen (Jos. 4, 17. 21; Mich. 4, 7), und die Völker werden dahin zu seinem Tempel ziehen, um ihm mit Israel zugleich ihre Opfergaben darzubringen (Jes. 18, 7; 23, 18; Zeph. 2, 11; Sach. 14, 16 fg.). Wenn daher der zweite Jesaja weissagt, Gott werde sich aus dem ganzen Volk Levitenpriester nehmen, indem das ganze erlöste Volk in gleicher Weise heilig sein soll (Jes. 61, 6; 62, 12; 66, 21), so ist eben darin die Voraussetzung ausgesprochen, daß es auch fernerhin einen Priester- und Opferdienst geben werde (vgl. Jes. 60, 7).

Doch wie die Orakel durch Urim und Thummim, so ging auch nach dem Exil dem Priesterstand ein anderer Theil seiner Thätigkeit nach und nach verloren. Während früher den Priestern oblag, als kundig des rechtlichen und gesetzlichen Herkommens über Rechtsfragen durch ihr Gutachten zu entscheiden und gewissermaßen als Vermittler zwischen Gott und dem Volk über alles, was Reinheit und Heiligkeit betraf, Anweisung und Auskunft zu ertheilen, bildete sich infolge der durch Esra eingeführten Vorlesung des Gesetzes und der in den Synagogen allüberall gesuchten Erbauung und Belehrung ganz unabhängig vom Priesterthum der Stand der Schriftgelehrten. Wol blieb auch das oberste Gericht in Jerusalem zum Theil von Priestern besetzt und bestand ein Theil der Gesetzeslehrer aus Priestern, doch war der einflußreiche und hochgeehrte Stand der Schriftgelehrten, der in der Folgezeit das geistige Leben des Volks leitete und beherrschte, nicht an levitische Abstammung gebunden. Die Priester hatten nur noch den Opferdienst in Jerusalem und die damit zusammenhängenden Ordnungen und Verrichtungen zu vollziehen, und als durch Zerstörung des Tempels das Schlachten der blutigen Opfer, dieser Ueberrest einer rohern Zeit, aufhörte, verschwand auch aus dem jüd. Volk der Priesterstand, dessen Bedeutung nur noch auf der Aufrechthaltung jenes Dienstes beruhte. Graf.

Priesterstädte, s. Priester.

Priesterweihe, s. Priester.

Priscilla, s. Aquila.

Prochorus, nach Apg. 6, 5 einer der sieben sogenannten Diakonen (s. d.) in Jerusalem, den die spätere Legende unter die 70 Jünger Jesu versetzte und zum Bischof von Nikomedia in Bithynien machte. Es wurde ihm eine apokryphische Schrift über „Johannes den Theologen und Evangelisten", dessen Nachfolger in Ephesus er gewesen sein soll, zugeschrieben (Fabricius, Codex apocryphus N. T. [Hamburg 1719], II, 815 fg.).

Schenkel.

Procuratoren, s. Landpfleger.

Propheten, Prophetinnen. Den Ausdruck Prophet hat Luther aus der griechisch-lateinischen Bibel beibehalten, weil die Deutschen so wenig als die andern neuern Völker für den Begriff, der außerhalb ihrer Erfahrung lag, ein genau entsprechendes Wort ausgebildet hatten, wogegen er für das Reden des Propheten insgemein den Ausdruck „weissagen“ (althochdeutsch: wizagôn, vom Adjectiv wîzac, von der Wurzel wiz) setzte.

Die Prophetie ist wesentlich eine Erscheinung des Alterthums. Durch die ganze Alte Welt geht ein Sehnen und Ringen, in die Geheimnisse der höhern Macht, von welcher der Mensch sich in seinem Thun und Lassen abhängig, beschränkt und geleitet fühlt, einzudringen, ihren Willen und Plan zu erforschen, um danach die eigenen Handlungen einrichten und das ihr Genehme thun zu können. Nicht leicht mochte man im öffentlichen oder Einzelleben etwas Bedeutendes unternehmen, ohne sich vorher der Zustimmung der Gottheit zu versichern (vgl. Jes. 30, 2); in jeder schwierigen Lage wollte man womöglich ihren Rath einholen (1 Mos. 25, 22). Darum haben alle alten Völker auch Seher, Wahrsager, Zeichendeuter, Orakelstätten, Propheten, Menschen und Anstalten gehabt, welche diesem ihrem Bedürfniß Befriedigung schaffen sollten. Aber in der Art und Weise, wie dieser Aufgabe genügt wurde, ist ein großer Unterschied unter denselben. Bei den Völkern, deren Götter wesentlich Naturmächte sind (und das sind alle heidnischen), sind es vorherrschend Erscheinungen und Vorgänge der äußern Natur und der Thierwelt oder auch der Nachtseite des menschlichen Seelenlebens gewesen, in welchen man Zeichen des Willens der Götter erblickte und welche zu deuten Sache einer besondern Kunst (der sogenannten künstlichen Mantik) wurde; viel seltener und meist nur in den bessern und ältern Zeiten der Völker dienten jenem Zweck frei weissagende Menschen, die man in einem nähern geistigen Verkehr mit der Gottheit dachte. Dagegen bei dem hebr. Volk, innerhalb der mosaischen Religion, welche den unsichtbaren geistigen Gott verkündigt, weiß man, daß der Geist des Menschen das allein würdige Offenbarungsorgan des Willens der Gottheit ist. Ohne zu leugnen, daß auch die künstliche Mantik hier und da das Richtige treffen kann (5 Mos. 13, 2; 1 Sam. 28, 7 fg.; Ez. 21, 26 fg.), hat die Mosereligion doch dieses ganze Gebiet als Wahrsagerei (s. d.) und Aberglauben grundsätzlich von sich ausgeschlossen und streng verpönt; sie hat eine besondere Zunft, in welcher entweder die Wahrsagungsgabe oder die Kunst der Zeichendeutung heimisch sein sollte, nicht zugelassen oder doch, sofern auch ihr ein stehendes Orakel, das zu jeder Zeit befragt werden könnte, noch nicht entbehrlich schien, es auf den Priester beschränkt und auch ihm nur einen einzigen Weg der Divination, das Urim und Thummim (s. d.), gelassen. Um so mehr mußte sie das Gebiet der freien Weissagung schützen und pflegen, und was im Heidenthum das Seltenere, das ist hier das Gewöhnliche; der Prophet tritt an die Stelle aller Wahrsager und Zauberer (5 Mos. 18, 9—22; 4 Mos. 23, 23). Zu Grunde liegt der Prophetie, oder vielmehr dem Glauben an sie, nicht sowol die Anerkennung einer natürlichen Divinationskraft der menschlichen Seele (obwol eine solche nicht durchaus verworfen wird, z. B. bei den dem Tod Nahen, 1 Mos. 49, 1) als vielmehr die Ueberzeugung von der Allwirksamkeit Gottes. Wie jede gute und große That (Richt. 6, 34; 14, 19; 1 Sam. 11, 6), jede gute Kunst (2 Mos. 31, 3), so leitet der wirklich fromme Sinn auch jede Wahrheitserkenntniß (1 Kön. 5, 9) von dem Hineinwirken Gottes in die Menschenseele ab, um so mehr die Erkenntniß des dem gewöhnlichen Menschen Verborgenen, das Wissen um die Zukunft. Wo wirkliche Weissagung ist (im Unterschied vom Vermuthen oder Ahnen), da ist Gott dabei; nur Gott kann weissagen (Jes. 41, 23; 44, 7. 8; 48, 14. 15). Derselbe Gott, der schon zu den Vorvätern in ein Bundesverhältniß getreten ist, der in der entscheidenden Zeit der Stiftung der Gemeinde in Geschichte und Wort sich aufgeschlossen, ihr ihre Bestimmung angewiesen und seinen Geist in ihr niedergelassen hat (Hag. 2, 5), derselbe Gott thut sich auch fort und fort in ihr kund, um sie ihrem Ziel näher zu bringen, und die Organe dieser fortwährenden Offenbarung Gottes an sein Volk sind eben die Propheten.

I. Um das Wesen der Prophetie deutlich zu machen, gehen wir aus 1) von der Form der prophetischen Offenbarung. Der Prophet wurde bei den Israeliten zwar auch und in der ältern Zeit ganz gewöhnlich (1 Sam. 9, 9) Seher oder Schauer genannt, d. h. einer, der das Geheime sieht oder auch der Gesichte schaut, aber dieser Name trat bei- gegen einen andern zurück, welcher gerade unter dem Einfluß der mosaischen Religion der

rechte Amts- und Ehrenname wurde, nämlich Nabi. Dieser — auch in alle andern semitischen Sprachen übergegangene — Name bedeutet keineswegs, wie noch immer viele behaupten, den Angesprudelten oder Begeisterten (denn daß die Wortbildung nicht passiven, sondern activen Sinn trägt, erkennt man aus der Bildung des Plurals davon im Arabischen; die Bedeutung der Wurzel naba'a, „hervorkommen" und „durch Reden hervorbringen, kundthun", hat sich im Arabischen vollkommen klar erhalten und wird durch das äthiopische nababa, d. i. „reden", bestätigt; mit nabata, „hervorsprudeln", aber nie „ansprudeln" oder gar „ansprechen", hat nabi' nichts zu thun, und die Verbalformen, mit denen die Thätigkeit des nabi bezeichnet wird, sind im Hebräischen wie in den andern semitischen Sprachen nicht passiv, sondern reflexiv und erst von dem Substantiv abgeleitet), sondern den Hervorsprecher, Kundebringer, sodaß genau das griechische „Prophet" (d. h. is qui profatur oder proloquitur, nicht aber, wenigstens ursprünglich nicht: der Voraussager) und ziemlich genau auch das lateinische vates (von vad, d. i. „reden") entspricht. Als solcher Sprecher ist aber der Prophet nichts für sich, sondern er spricht nur hervor den Sinn und Willen eines andern, und zwar speciell und ausschließlich der Gottheit; durch ihn wird die Gottheit laut; er ist der Mund oder Sprecher Gottes (so wie Aaron der Mund und der Prophet des Mose heißt, 2 Mos. 4, 16; 7, 1); was er hervorbringt, ist ein „Gotteswort", ein „Ausspruch Gottes". Insofern heißt er (namentlich in den Samuelis- und Königsbüchern, 1 Sam. 2, 27; 9, 6 fg.; 1 Kön. 13, 1 u. a.) auch ein „Mann Gottes" (der zu Gott in vertrautem Verhältniß stehende und von ihm gebrauchte) oder in späterer Sprache ein Botschafter, Gesandter Gottes (Hag. 1, 13). Was er spricht, spricht er im Namen Gottes; er kündigt es ausdrücklich als Spruch Gottes, als etwas ihm von Gott Zugeraumtes (na'ûm) an, und in seinen Reden tritt ohne weiteres das göttliche Ich an die Stelle seiner eigenen Persönlichkeit. Demgemäß ist die eigentlich thätige Macht im Vorgang der Prophetie Gott; Gott „erweckt", „sendet" ihn, „befiehlt" ihm, legt ihm seine Worte in den Mund (5 Mos. 18, 18; Jer. 1, 9; Ez. 2, 8); er kann das Gotteswort nicht selbst nehmen, sondern muß warten, bis es an ihn kommt (Hab. 2, 1; Jer. 42, 4. 7), und es gibt auch Fälle, wo es nicht kommt (KL. 2, 9).

Sieht man genauer zu, wie nach den Aussagen der Bibel der prophetische Zustand im Menschen zu Stande kommt, so wird insgemein der Geist Gottes, jene allwirksame Kraft, durch welche alles natürliche und geistige Leben in der Welt, ganz besonders auch das Heiligungsstreben im Volk bewirkt wird, als Urheber und Vermittler desselben bezeichnet (Sach. 7, 12); der Geist kommt über ihn, fällt auf ihn (1 Sam. 10, 6. 10; 19, 20. 23; Ez. 11, 5), läßt sich herab auf ihn (4 Mos. 11, 25. 26), erfüllt ihn (Mich. 3, 8); er wird ein Mann des Geistes (Hos. 9, 7), Geistgetriebener, Begeisterter (2 Petr. 1, 21). Diese Inbesitznahme durch die höhere Macht führt aber immer etwas Gewaltsames und Zwingendes mit sich, daher es auch heißt, daß die Hand, d. h. die Kraft Gottes, über ihn kommt (Jer. 15, 17; Ez. 1, 3; 3, 22; 8, 3; 2 Kön. 3, 15), ihn überwältigt (Jes. 8, 11; Ez. 3, 14); der Prophet, selbst wenn er nicht will, kann nicht widerstehen, er muß dem Ruf folgen, muß reden (Am. 3, 8). Jeremia ist wider seinen Willen Prophet geworden (Jer. 17, 16), überwältigt von Gott (Jer. 20, 7), und wenn er sich auch entziehen will, so wird es in seinem Innern wie brennendes Feuer, daß er es nicht aushalten kann (Jer. 20, 9); wer sich aber doch entzöge, den weiß Gottes Hand auf andere Weise zu fassen (Jon. 1). Diese Gewaltsamkeit, die mit dem prophetischen Zustand verbunden ist, ist ganz ähnlich dem corripi a Deo, pati Deum, von dem die Lateiner in solchen Fällen redeten. Es kommt sogar vor, daß der Begeisterte vor dieser innern Anfassung das Selbstbewußtsein verliert, außer sich kommt (ekstatisch wird) und sein Zustand in den Zustand der Raserei oder des Wahnsinns übergeht. So sinkt Saul, als er unter Samuel's Prophetenscharen geräth, in die Verzückung, in der er (wie die Pythia zu Delphi) die Kleider vom Leib reißt, niederstürzt und einen vollen Tag liegen bleibt (1 Sam. 19, 24). Und obwol wir gerade bei den besten Propheten derartige überwältigende Ausbrüche nicht finden, so scheinen sie doch bei denen gewöhnlichen Schlags nicht so selten gewesen zu sein (vgl. auch 4 Mos. 24, 3. 4); denn „Wahnsinniger" oder „Rasender" war im Volksmund eine Benennung des Propheten (2 Kön. 9, 11; Hos. 9, 7; Jer. 29, 26, wie bei den Griechen der Mantis vom „Rasen" benannt wurde), und selbst das hebr. Wort für „weissagen" wurde auch für „wahnsinnig sein" gebraucht (1 Sam. 18, 10). Von Daniel aber wird gesagt, daß er aus Erschütterung über das Geschaute etliche Tage krank wurde

(Dan. 8, 27). Jedenfalls ist diese Gewaltsamkeit, mit der die Gottesoffenbarung sich ihm aufdrängt, durchaus charakteristisch für den Vorgang in der Seele des Propheten. Damit hängt zusammen und ist etwas ebenso Bezeichnendes, daß der Prophet im Moment der Offenbarung von einer selbstthätigen Erzeugung des Inhalts derselben nichts weiß, sondern dieser ihm gegenständlich, wie etwas von außen Kommendes, das er mit den Sinnen in sich aufnimmt, dasteht. Er hört ihn (Ob. 1) als etwas von Gott zu ihm Geredetes oder Geflüstertes (Jes. 28, 22; 21, 10; Hiob 4, 16); Gott raunt ihm ins Ohr (Jes. 5, 9; 22, 14), oder noch häufiger: er sieht ein Bild (Am. 7, 1—9), und mit der Schauung desselben hat er die Offenbarung empfangen. In der Regel ist der Sinn davon ihm sofort deutlich; nur bei den Spätern, die mehr künstliche Bilder sehen, fordert das Bild besondere Deutung (Sach. 4, 4; Dan. 8, 15). Bei manchen Propheten geschah das im Zustand des Schlafs, im Traum (4 Mos. 12, 6; 5 Mos. 13, 2; 1 Sam. 28, 6. 15; Joel 3, 1; Dan. 7, 1; Hiob 4, 13 fg.), und der Traum (s. d.) war insoweit als eine mögliche Offenbarungsform anerkannt. Allein ebenso sicher ist theils aus den angeführten Stellen, theils aus den Andeutungen Jer. 23, 27 fg.; 27, 9; Sach. 10, 2, daß dieselbe als eine niedrigere Art der Offenbarung galt, und bei den besten Propheten ist es vielmehr der wache Zustand, in welchen entweder bei Tag oder bei Nacht (vgl. Sach. 1, 8; 4, 1; 1 Mos. 15, 12; 1 Sam. 3, 3. 4; 2 Sam. 7, 4) ihnen solches Hören oder Sehen zutheil wurde. Diese innersinnliche Wahrnehmung von etwas äußerlich Nichtwahrnehmbarem (in einem Zustand übermächtiger Anreizung der Sinnerven von innen heraus, in welchem diese dieselbe Thätigkeit entwickeln, welche sonst der Eindruck eines äußern Gegenstands auf sie hervorruft), in der Psychologie wohlbekannt unter dem Namen Vision (s. d.), heißt im A. T. insgemein das Schauen oder das Gesicht, nicht blos, wo der Offenbarungsinhalt sich als Bild dem innern Auge, sondern auch, wo er als Wort dem innern Ohr sich darstellt (vgl. 1 Sam. 3, 15 mit V. 10—14). Ganz besonders mit Beziehung auf diesen Visionszustand, in welchem die Offenbarung in ihnen zu Stande kam (4 Mos. 12, 6), heißen die Propheten oft genug die Seher oder Schauer; auch erklärt sich daraus der eigenthümliche, freilich in der Luther'schen Uebersetzung verwischte, Sprachgebrauch: Wort Gottes, welches er schaute (Am. 1, 1; Jes. 2, 1; Hab. 1, 1; 2, 1). Eine Folge sowol als Ursache dieses Visionszustandes ist es denn auch, daß der Offenbarungsinhalt ihnen nicht etwa wie dem wissenschaftlichen Denker als abstracter Satz, reine Wahrheit, sondern wie dem Dichter stets in concreter plastischer Form sich darstellt, in schon fertiger Beziehung und Anwendung auf die bestimmten Verhältnisse des Lebens, für die er gilt und deren Erwägung die Seele des Propheten gerade bewegt. Diesen Visionszustand, in welchem die Seele, aus dem Verkehr mit der Außenwelt zurückgezogen, ganz in die Betrachtung der dem Geist in Form hörbarer oder schaubarer Erscheinungen sich darbietenden göttlichen Wahrheit versunken ist (ähnlich der platonischen Anschauung der Ideen) — um seiner Aehnlichkeit mit dem Zustand des Schlafenden willen im A. T. auch ein paar mal „Schlaf" genannt, Jer. 31, 26; Sach. 4, 1 — mag man immerhin im Anschluß an das N. T. (Apg. 10, 10; 11, 5; 22, 17) und an den kirchl. Sprachgebrauch Ekstase oder Verzückung nennen, aber wol hüten muß man sich, mit Hengstenberg („Christologie des Alten Testaments" [2. Ausg., Berlin 1854—57], I, 293 fg.) zu meinen, daß während desselben das verständige Bewußtsein des Propheten zurückgetreten und das ganze Selbstleben durch eine gewaltsame Wirkung des Heiligen Geistes unterdrückt und zu einem leidentlichen Verhalten gebracht gewesen sei. Gegen diese Meinung (wieder hervorgesucht, um den Gegenstand der Offenbarung von jeder Mitwirkung menschlichen Denkens unabhängig zu machen) hat sich schon die alte Kirche von Origenes an mit vollem Recht ausgesprochen. Wenn es allerdings auch bei den Hebräern vorkam, daß die prophetische Ueberwältigung sich zur Bewußtlosigkeit, ja Raserei steigerte (wie solche im heidnischen Wahrsagerwesen sehr gewöhnlich war), so müssen wir es gerade für ein Kennzeichen der bessern und echten Prophetie erklären, daß in ihr niemals die Begeisterung zu solcher Entgeistung verzerrt wurde, und müssen darum auch jede Zusammenstellung der Prophetie mit der Hellseherei oder dem magnetischen Schlaf aufs entschiedenste verwerfen. Der Prophet hat nach der Vision immer die volle und genaue Erinnerung an ihren Inhalt, während des Vorgangs hat er klares Bewußtsein seiner selbst und den vollständigen Gebrauch seines freien Willens (Jes. 6; Jer. 1); die menschlichen Affecte bleiben bei ihm ebenso rege wie beim wachen Menschen. Nur der Verkehr mit der Außenwelt ist zeitweilig abgebrochen, aber Selbst-

bewußtsein und Selbstthätigkeit geht dabei nicht verloren. Und mit vollem Recht haben die griech. Uebersetzer des A. T. den Namen Nabi, wo er in gutem Sinn gebraucht ist, nicht mit Mantis, sondern mit Prophet übersetzt (vgl. über diese Frage die Erörterungen bei Tholuck, „Die Propheten und ihre Weissagungen" [Gotha 1861], S. 49—73, und von Oehler in Herzog's „Real-Encyklopädie", XVII, 629—643).

2) So entschieden nun aber nach dieser Beschreibung der Gottesgeist als der Urheber der Offenbarung und der Mensch als Leidender oder Aufnehmender erscheint, so sicher wäre es unrichtig, keinerlei menschliches Thun in derselben anerkennen zu wollen. Vielmehr das Zustandekommen der Offenbarung hat seine Vorbedingungen und Vorbereitungen auf seiten des Menschen. Allerdings sind dieselben nicht äußerer Art. Die Prophetie ist an keinen Stand und kein Geschlecht gebunden. Es gab Propheten aus priesterlichem Geschlecht, wie z. B. Sacharja Ben Jojada (2 Chron. 24, 20), Jeremia, Ezechiel, Sacharja Ben Berechja, aber die überwiegende Zahl war vom Laienstand; auch das weibliche Geschlecht war nicht ausgeschlossen (vgl. Joel 3, 1. 2), obwol allerdings seine prophetische Wirksamkeit seltener war und nur drei bedeutendere Prophetinnen im A. T. erwähnt werden (Mirjam, Debora, Hulda, s. d.); Kinder freilich waren ausgeschlossen, aber junge Leute, wie der junge Samuel (1 Sam. 2), kommen als Träger der Offenbarung vor. Ebenso wenig war eine besondere Vorbildung durch Unterricht und Uebung erforderlich. Zwar treffen wir während der Blüte der Prophetie besonders in den israelitischen Stämmen des mittlern Landes um große anerkannte Propheten gescharte Vereine und Schulen von Männern, welche unter der Leitung eines Meisters sich zu Propheten bildeten, und der Geist eines großen Propheten mußte auf die im tagtäglichen Verkehr mit ihm Stehenden Einfluß üben; aber doch sind gerade die bedeutendsten Propheten, soweit wir wissen, nicht aus solchen Schulen hervorgegangen, und ist z. B. wol noch ein Elisa seinem Meister Elia, nicht aber ein Baruch seinem Meister Jeremia ähnlich geworden. Amos (Kap. 7, 14 fg.) lehnt es ausdrücklich ab, in einer Prophetenschule gebildet zu sein, und ist vielmehr aus dem Stand eines Hirten und Sykomorenzüchters heraus in die prophetische Sendung eingetreten. Persönliche Begabung (wie z. B. mittelalterliche Juden Ueberwiegen der Imaginationskraft der Seele als eine Vorbedingung anführen), Zeitverhältnisse, Lebenslagen mögen immerhin mitgewirkt haben, aber weder haben wir die Mittel, das nachzurechnen, noch können solche Ursachen irgendwie als zwingend gedacht werden. Sind aber äußere Vorbedingungen der Befähigung zur Prophetie nicht namhaft zu machen, so sind dagegen gewisse sittlich-religiöse Voraussetzungen nicht zu verkennen. Vom Geist des in Israel sich kundthuenden Gottes kann doch nur der ergriffen werden, der diesen Gott kennt, sich um ihn bekümmert, mit ihm verkehrt. Daß er auf dem Grund des mosaischen Glaubens oder der rechten Gottesfurcht stehe, ist wie ein erstes Erforderniß so auch ein Hauptkennzeichen des rechten Propheten (5 Mos. 13, 2—6; Jer. 2, 8; 23, 13): wenn der heidnische Seher Bileam (4 Mos. 22 fg.), nachdem er Israel aus der Nähe geschaut, wider Willen es segnen und von seiner Herrlichkeit zeugen muß, so ist das nicht ein Beweis für wahre Prophetie außerhalb Israels, sondern nur für die Uebermacht der Kraft der göttlichen Wahrheit auch über die Verkehrtheit des heidnischen Sinnes. Die rechten Propheten sind auch alle rechte Israeliten ohne Falsch, ausgezeichnet durch Begeisterung für die Sache Gottes, seine Religion, sein Reich und seine Ehre, durch festen Glauben, durch innige Liebe zu ihrem Volk, durch Eifer und unerschütterliche Ausdauer im Wirken für Gottes Zwecke, durch Haß gegen alles Schlechte, durch strenge Sittlichkeit, Rechtlichkeit und Wahrhaftigkeit. Wer gegen diese Anforderungen verstößt, kann ein Gottesprophet nicht sein, auch wenn er es zu sein behauptet und sogar wirkliche Visionszustände hat oder zu haben glaubt (Jes. 28, 7; Jer. 23, 14; 29, 23 u. a.), und ist vielmehr ein Lügen- und Sündenprophet (denn auch die Sündenmacht hat ihre Propheten, Ps. 36, 2) und Prophet seines eigenen sündlichen Herzens und Gelüstes (Jer. 23, 16. 21. 26; Ez. 13, 3). Der sittliche, heiligungsernste Sinn also ist ein weiteres Kennzeichen und ebenso eine Voraussetzung der wahren Prophetie (vgl. besonders Jes. 50, 4—9), wie umgekehrt wieder das Ergriffenwerden vom prophetischen Geist reinigend, züchtigend und erhebend auf das Leben und Denken des Propheten zurückwirkt (1 Sam. 10, 6. 9; Mich. 3, 8; Jes. 8, 11. 12). Endlich ist selbstverständlich, daß der bestimmte Gegenstand, über den der Prophet eine Offenbarung erhält, seine Gedanken vorher, wenn auch nicht

unmittelbar vorher, bewegt, ihn innerlich beschäftigt oder jedenfalls seine Anknüpfungspunkte in seiner Seele haben muß. Nicht ihm bisher gänzlich unbekannte fremde Stoffe werden in seine Seele hineingeworfen, sondern auf die in seinem Innern schon verarbeiteten fällt ihm ein plötzliches Licht, eine göttliche Gewißheit. Daß das so ist, läßt sich aus der Zergliederung des Inhalts der uns überlieferten Weissagungen beweisen, und ist ja auch psychologisch gar nicht anders denkbar. Ueber diese ethisch-psychologischen Voraussetzungen handelt auch Düsterdieck, De rei propheticae in vetere testamento quum universae tum messianae natura ethica (Göttingen 1851). So wenig gerecht und zutreffend es war, wenn man in der Zeit des Rationalismus in den Propheten nichts als verständige, scharfsichtige, politisch gebildete und poetisch begabte Männer sah, welche von ihren sittlich-religiösen Grundsätzen aus die Verhältnisse fein zu beurtheilen wußten, so verkehrt wäre es, das Dasein und den Einfluß solcher natürlicher Geistesfähigkeiten bei allen einzelnen derselben leugnen oder verkennen zu wollen: in einem Samuel z. B. oder Jesaja fühlt doch jedermann auch eine natürliche Geisteskraft und eine Glaubensstärke heraus, wie sie nicht alle hatten und haben konnten.

Im übrigen muß man aber weiter unterscheiden zwischen solchen, welche nur einmal und vorübergehend bei bestimmten Anlässen prophetisch ergriffen wurden (z. B. Saul, 1 Sam. 10 und 19, oder im N. T. Zacharia, Luk. 1, 67) oder auch blos eine bestimmte Sendung für einen bestimmten Fall oder eine kürzere Zeit hatten (wie z. B. Haggai), und solchen, welche durch längere Zeit hindurch wirkten oder gar die Prophetie zum Lebensberuf hatten (wie Samuel, Elia, Hosea, Jesaja, Jeremia u. s. w.), die darum auch zu jeder Zeit auf Anfragen, die man an sie stellte, Aufschlüsse und Weisungen zu geben bereit sein mußten. Mochten Propheten dieser letztern Art zu erzählen wissen von einer ersten besonders gewaltigen Anfassung durch den göttlichen Geist, in welcher sie, versunken in die Anschauung der Herrlichkeit Gottes, eine förmliche Berufung oder Weihe zum Amt erhielten (vgl. Jes. 6; Jer. 1; Ez. 1 fg.; 2 Mos. 3), oder mochte sich ihr erstes Gesicht, durch einen bestimmten Fall des Lebens veranlaßt, von den vielen spätern, die sie hatten, nicht weiter unterscheiden (wie 1 Sam. 2; Hos. 1), jedenfalls versteht sich, daß der beständige Verkehr mit Gott und der göttlichen Wahrheit auch eine größere Leichtigkeit und Feinfühligkeit für den Empfang der Offenbarung in ihnen erzeugen und ihre eigene Aufmerksamkeit und Selbstthätigkeit in Wahrnehmung ihres Amts noch erhöhen mußte. Diese Propheten vom Amt geben sich mit ihrer Person und allen ihren Geisteskräften in den Dienst ihres Berufs hin. Sie achten beständig auf alles, was um sie her vorgeht, auf die Zeichen der Zeit, auf jeden Wink, den Gott in den Geschicken der Menschen und Völker ihnen gibt, auf das Treiben der Niedern und Hohen, auf das Nahe und Ferne, auf das eigene Volk und die Völker ringsum; sie stehen auf der Warte (Hab. 2, 1; Jes. 21, 8), spähen aus nach Aufschlüssen, heißen auch insofern geradezu Späher (Mich. 7, 4. 7; Jer. 6, 17; Ez. 3, 17; 33, 6; Jes. 52, 8; 56, 10) oder Wächter (Jes. 21, 11. 12; 62, 6). Sie schauen rückwärts auf die vergangenen Geschichten. Sie vertiefen sich sinnend in die Moselehre; sie lernen voneinander; sie lesen die Schriften der frühern Propheten (Ezechiel stellt seine sehr ausgebreitete Gelehrsamkeit in den Dienst seiner Prophetie). Sie geben sich der Zucht des Geistes an ihrem eigenen Herzen hin (Jes. 8, 11); sie bilden sich durch Gehorsam, Treue und Standhaftigkeit (Jes. 50, 4—9) zu rechten Gottesmenschen heran und gewinnen dadurch mehr und mehr den sichern Geistesblick und den unbestechlichen Wahrheitssinn, vermöge dessen sie auch in den verworrensten Verhältnissen der Gottesgedanken um so leichter inne zu werden vermögen. Nicht als ob bei einem so fein zubereiteten persönlichen Geistesleben besondere Offenbarungsacte überflüssig geworden wären (vgl. dagegen 2 Sam. 7, 4 und 3), aber man begreift, daß ein solcher Geistesmensch viel leichter Organ des göttlichen Geistes wurde, daß da eine ernste Sammlung (z. B. durch Musik, 2 Kön. 3, 15), ein Gebet, eine betende Anfrage (Jer. 32, 16; 33, 2. 3; 42, 4; Dan. 2, 18; 9, 3) genügte, um eine „Antwort“ (Mich. 3, 7; Jer. 23, 35; 42, 4 u. s. w.), einen Blick in den „geheimen Rath“ Gottes (Am. 3, 7; Jer. 23, 18), eine innere Vergewisserung der göttlichen Wahrheit zu erzielen, und in demselben Maß auch die Gewaltsamkeit des innern Vorgangs sich gemildert haben muß.

Besondere Ceremonien der Weihe zum Propheten können nach dem Gesagten nicht gebräuchlich gewesen sein; es mag sein, daß ein Prophetenschüler, wenn ihn ein Meister förmlich zum Propheten bestellte, von ihm durch Salben geweiht wurde (vgl. 1 Kön. 19, 16;

Jes. 61, 1); doch kann das auch bildlich gemeint sein, und jedenfalls war das nicht das Gewöhnliche. Als äußeres Abzeichen scheint seit Elia's Vorgang der rauhe härene Mantel (eine Art Buß- und Weltentsagungskleid) mit ledernem Gürtel viel beliebt geworden zu sein (1 Kön. 19, 13; 2 Kön. 1, 7. 8; Sach. 13, 14; Matth. 3, 4; Hebr. 11, 37), wurde aber gewiß nicht von allen getragen.

3) Was nun aber weiter den Inhalt ihrer Offenbarungen und das Geschäft der Propheten betrifft, so haben ohne Zweifel auch die Israeliten wie die andern Völker an ihre Gottesmänner den Anspruch gemacht, daß sie auf jede beliebige Frage, die man ihnen vorlegte, gegen einen Seherlohn eine richtige Antwort gaben oder gegen eine Noth Hülfe schaffen sollten (1 Sam. 9, 6 fg.; 1 Kön. 14, 3; 2 Kön. 5, 5; 8, 8 fg.; vgl. 4 Mos. 22, 7), und haben gewiß sich immer Leute gefunden, welche solche Leistungen zu machen unternahmen. Aber ebenso sicher ist, daß die bessern Propheten die Bezahlung verschmähten (2 Kön. 5, 20—27), und daß unter dem Einfluß der mosaischen Religion dieses von der heidnischen Wahrsagerei sich wenig unterscheidende Seherthum mehr und mehr in Verruf kam und sich aus dieser niedern Stufe allmählich das eigentliche Prophetenthum heraushob, welches nach Abzweckung und Geschäft davon ganz unterschieden ist. Der Sprecher Gottes hat wichtigere Dinge zu thun, als blos der Neugier, der Ungeduld, den oft selbstverschuldeten Verlegenheiten der Menschen hülfreich entgegenzukommen. Für ihn kann ein würdiger Gegenstand der Thätigkeit nur das sein, was mit den Heils- und Heiligungszwecken seines Gottes im Zusammenhang steht. Wenn sogar bei den Griechen in ihren ältern Zeiten die Seher sich als Vertreter des Rechts und der göttlichen Ordnungen gegen menschlichen Uebermuth und Willkür fühlten, und die Orakelstätten ihr Ansehen zur Leitung der Stämme, zur Förderung des Staats- und Volkswohls ausnutzten, so dürfen wir um so mehr erwarten, daß die israelitischen Propheten durchaus höhere, göttliche Ziele verfolgten. So gingen zwar auch die bessern Propheten hier und da auf Anfragen aus dem gemeinen Alltagsleben ein (1 Sam. 9; 1 Kön. 14), aber nur, weil sie das als Anknüpfung für Erreichung höherer Zwecke benutzten. Vielmehr ist es der Heilsplan Gottes, die Verwirklichung des von Mose angestrebten Gottesreichs auf Erden, worauf vorzüglich und mit der Zeit immer ausschließlicher ihre Thätigkeit gerichtet ist. Der Stiftung Mose's gemäß (s. Gesetz) sollte Israel den Grund und Anfang eines Reichs Gottes darstellen; diesen Zweck zur Verwirklichung zu bringen, war zwar zunächst Sache der stehenden Gemeindeämter, der volklichen Obrigkeit und des priesterlich levitischen Standes. Aber wenn diese stehenden Aemter sich für diese Aufgabe als nicht mehr ausreichend erweisen, wenn sie gar ihrer Pflicht untreu werden, ihre wahre Aufgabe aus dem Auge verlieren, wenn das Volk im ganzen in Irrthümer und Abwege geräth, wenn der Sinn für Recht und Wahrheit sich abstumpft, oder das bessere Leben im Dienst von Formen und Aeußerlichkeiten versumpft, da schafft sich der Heilige Geist, der in dieser Gemeinde lebt, neue Organe; erweckt Männer, welche im Vollgefühl göttlicher Sendung, mit Kraft und Feuereifer die unveräußerlichen Wahrheiten, auf welche dieselbe gegründet ist, durch Wort und That geltend machen und unter der Verwirrung der menschlichen Verhältnisse den ewigen Gotteswillen in seiner ursprünglichen belebenden Frische wieder zum Bewußtsein bringen. Die Propheten sind insofern die außerordentlichen Bußprediger, Warner und Tröster der Gemeinde, die Dolmetscher jedes Schritts, den Gott durch seine Schickungen über das Volk in der Verwirklichung seines Rathschlusses vorwärts thut (Am. 3, 7), die Deuter und Schärfer des Gesetzes und die Erklärer der Geschichte, die Reformatoren des verfallenden staatlichen und religiösen Lebens, die Rathgeber und Ueberwacher der öffentlichen Gewalten, die Wächter und Hüter der Gemeinde, welche, überall die (äußern und innern, sittlichen) Gefahren erspähend, sie rechtzeitig von ihr abzuwenden suchen (Sach. 11, 4 fg.; Ez. 33; Jes. 56, 10 fg.). Bei der engen Verkettung der Religion und des Staats in der Theokratie sind die politischen Zustände und Fragen ebenso wie die sittlich-religiösen ihr Gebiet; kein Amt und keine Person gibt es, die sich ihrer Aufsicht, ihrem Mahnwort entziehen könnte. In fast ununterbrochener Folge durchtönen und beeinflussen diese freien Gottesstimmen das geschichtliche Leben der Gemeinde bis auf einen gewissen Zeitpunkt, in welchem die Strebeziele der alttest. Gesetzesanstalt zu einem vorläufigen Abschluß gelangen, in den mislichsten Lagen, wo der Bestand der Gemeinde am meisten gefährdet ist, am lautesten rufend und am dichtesten sich häufend, alle aber in

wunderbarer Uebereinstimmung auf dasselbe Ziel hintreibend. Gerade diese Continuität der frei wirkenden prophetischen Macht, ohne eine menschliche Berufung, zeugt laut genug für die unverwüstliche Macht des in dieser Gemeinde wirkenden Geistes; kein einziges heidnisches Volk hat ihr etwas Aehnliches an die Seite zu stellen. Und welche Selbstgewißheit ihrer göttlichen Sendung sie dabei haben, zeigen am besten Stellen wie Jer. 1, 10; 5, 14; Ez. 32, 18; Hos. 6, 5; ihr Wort, als Ausdruck des Willens, der die Geschichte leitet, ist entscheidend, bestimmt die Geschicke, geht nicht zurück, es habe denn gewirkt, einreißend oder aufbauend (Jes. 31, 2; 55, 11).

Daß solche Männer ohne eine ordentliche amtliche Stellung gleichwol in der Gemeinde Gehör finden konnten und fanden, das erklärt sich nicht blos aus dem Ansehen, welches dem Gotteswort überhaupt bei den alten Völkern zukam (Richt. 3, 20), sondern noch besonders aus dem Begriff der israelitischen Theokratie, wonach Gott als der wahre Herr und König des Volks galt. Als solcher mußte er auch das Recht haben, jederzeit seine unmittelbare Willenserklärung dem Volk zukommen zu lassen, und seine Gemeinde hinwiederum konnte es nur als eine Gnade und einen Segen fühlen, wenn prophetische Offenbarung kam (Spr. 29, 18), sowie als Strafe und Landesunglück, wenn kein Prophet aufstand (Am. 8, 12; Ez. 7, 26; Kl. 2, 9; Ps. 74, 9). Für jeden, der in Gottes Namen zum Volk redete, war darum die Redefreiheit grundsätzlich gesichert (Jer. 26, 16; 5 Mos. 18, 19), und es war ein Zeichen des Verfalls der Gemeinde, als die Machthabenden anfingen, diese freie Rede nicht mehr zu dulden und ihnen misliebige Propheten zu verfolgen. Ein Uebelstand bei dieser freien Prophetie war es freilich, daß es einen durchgreifenden Schutz gegen Misbrauch der Freiheit kaum geben konnte. Vorsätzlicher Misbrauch galt zwar und mußte gelten als todeswürdiges Verbrechen (5 Mos. 18, 20); aber der Thatbestand eines solchen war schwer festzustellen. Es lag ja auch die Möglichkeit vor, daß einer, der es redlich meinte und wirklich Visionen hatte, doch kein richtiges Gotteswort gab; wird ja doch sogar der Fall als möglich angenommen, daß Propheten vom Geist Gottes absichtlich irregeführt werden können, wenn Gott durch sie jemanden verderben will (1 Kön. 22, 19 fg.; Jes. 29, 10; Ez. 14, 9; wie Zeus den Agamemnon durch einen Traum täuscht, Homer, Ilias, II, 5 fg.). An was sollte man ein richtiges Gotteswort von einem unrichtigen, wahre Prophetie von angeblicher unterscheiden? Hier war offenbar eine Schwierigkeit, und die spätere Entartung der Prophetie knüpft sich eben an diesen Punkt an. Zwar steht dem wirklich mit dem göttlichen Geist ausgerüsteten Mann auch eine höhere theurgische Kraft zu, durch die er Wunderzeichen verrichten mag, welche nun für ihn den Werth eines Beglaubigungsmittels haben (2 Mos. 4, 1 fg.; 1 Kön. 17—2 Kön. 8; Jes. 7, 11; 38, 7 fg.); aber weder haben alle Propheten solche höhere Kraft, noch ist das Zeichenthun der Wahrsager und falschen Propheten eine Unmöglichkeit (5 Mos. 13, 2—6). Ein schon sichereres Kennzeichen ist der Erfolg, das Eintreffen einer Weissagung (5 Mos. 18, 22; Jer. 28, 6—9; 1 Kön. 22, 28), und gewiß mußte jeder Prophet, der allgemeines Ansehen genoß, auf diese Weise durch den Erfolg sich schon bewährt haben. Allein auch dieses Kennzeichen war kein durchaus sicheres, sofern einerseits auch minder gute Propheten einzelnes Künftige richtig vorhersagen konnten, und andererseits auch nicht alle Weissagungen der bessern Propheten buchstäblich oder so schnell und unmittelbar, wie erwartet war, sich erfüllten, vielmehr gerade an die Verzögerung des Eintreffens der Spott der Ungläubigen sich heftete (Am. 5, 18; 9, 10; Jes. 5, 19; Ez. 12, 22 fg.). Darum war es doch schließlich der sittlich-religiöse Charakter ihrer Rede und Thätigkeit, welcher als das sicherste Beglaubigungsmittel zu gelten hatte. Ob ein Prophet das Gesetz treibt, gegen das sündliche Verderben Ernst macht, an den Grundsätzen der Gottesfurcht unerschütterlich festhält, mit seinem Wort einen reinigenden und stärkenden Eindruck auf die Gemüther macht (Jer. 23, 28. 29), oder ob er den Menschen zu Gefallen den Ernst des Gesetzes beugt, Sündern Glück und Frieden verheißt (Mich. 2, 11; Jer. 6, 14; 8, 11; 14, 13; Ez. 13, 10; 22, 28), seinen eigenen Vortheil im Auge hat (Mich. 3, 5. 11; Ez. 13, 19; 22, 25) oder gar grobsinnlicher Lust fröhnt (Jes. 28, 7; Jer. 23, 14; 29, 23), darauf kommt zuletzt alles an, und von Leuten der letztern Art ist es unzweifelhaft sicher, daß sie nicht aus dem Geist Gottes, sondern aus ihrem eigenen sündlichen Herzen reden und Form und Inhalt ihrer Prophetie blos erborgen oder erheucheln (Jer. 23; Ez. 13).

Aus der Stellung des Propheten in der Theokratie folgt dann zugleich, daß er nicht etwa blos reden sollte und durfte, wenn er von Rathsuchenden darum angegangen wurde,

sondern zu jeder Zeit das Recht haben mußte, unaufgefordert mit seinem Gotteswort aufzutreten. Auch diese spontane, sozusagen aggressive Wirksamkeit des israelitischen Propheten ist in hohem Maß kennzeichnend für ihn und unterscheidet ihn vom heidnischen Mantis. Wo nur immer er einen Schaden im Reich, eine schwere Verletzung der Reichsgesetze, etwas dem Gotteswillen Widersprechendes, eine Gefahr für den Bestand der Gemeinde wahrnimmt, da muß er dagegen auftreten, wenn der Geist ihn drängt. Offen und klar muß er sich aussprechen, ohne alle Geheimnißthuerei und Zweideutigkeiten (Jes. 45, 19); er darf das Gotteswort nicht verschweigen und nicht drehen und deuten; Menschenfurcht darf ihn nicht schrecken, sonst verfällt er der Strafe dessen, der ihn gesandt (Jer. 1, 17; 26, 20—24). Menschenfurcht kennt nur der schlechte Prophet; er verkleistert und übertüncht den Schaden des Reichs (Ez. 13, 10 fg.); den rechten Propheten erkennt man an dem Muth und unbestechlichen Rechts- und Wahrheitssinn (Mich. 3, 8; Jes. 58, 1), mit welchem er den Leuten ihre Sünden vorhält und die Gewissen schärft. Muthvoll suchen sie die Menschen auf, die Mächtigsten ebenso wie die Volksmassen an ihren Versammlungsörtern, wagen sich selbst unter fremde Völker hinaus (2 Kön. 8, 7; Jon. 1 fg.). Daß sie als Gottesboten auch nicht auf das bloße Reden sich beschränkten, sondern handelnd und thätig in das Leben der Gemeinde eingriffen, wird sich aus der Uebersicht über ihre Geschichte zeigen. Und wo es nicht einen besondern Auftrag Gottes auszuführen gibt, da arbeitet der Prophet durch sein eigenes Leben, durch sein Beispiel, durch den persönlichen Verkehr, ganz besonders auch durch Gebet und Fürbitte (2 Mos. 32 und 33; 4 Mos. 14; 2 Kön. 19, 4; Am. 7, 2. 5; Jer. 7, 16; 11, 14; 14, 11; 27, 18; Jes. 63, 7 fg.) an dem Wohl der Gemeinde; tritt ein in jeden Riß und steht wie eine Mauer um sein Volk (Ez. 13, 5) und fühlt sich verantwortlich für jede Seele, die zu Grunde geht, wenn er sie nicht gewarnt hat (Ez. 3, 17—21; 33, 1—9).

Aus dem Gesagten ergibt sich zur Genüge, daß es nicht richtig ist, wenn man (wie es die hergebrachte und landläufige Vorstellung ist) die Propheten zunächst und hauptsächlich als Weissager künftiger Ereignisse auffaßt. Ganz im Gegentheil ist der Prophet vor allen Dingen ein Mann der Gegenwart. Der jedesmalige Zustand der Gemeinde in der Gegenwart bildet wie den Ausgangspunkt so den Hauptgegenstand seiner Thätigkeit. Die Arbeit an seinen Zeitgenossen ist seine Aufgabe. Weissagungen über die fernere Zukunft sind von Männern wie Samuel, Elia, Elisa nicht überliefert, und doch gehören sie anerkanntermaßen zu den größten Propheten. Und wieder andere haben mit Erklärung der vergangenen Dinge für ihre Zeitgenossen, mit Geschichtschreibung sich viel beschäftigt und haben auch dadurch sich als Propheten bethätigt. Aber trotz alledem müssen wir sagen, daß jedem guten Propheten die Rücksichtnahme auf die Zukunft und die Kenntniß derselben nothwendig war. Im Propheten muß das Ideal des Volks Gottes, wie es in der Zukunft verwirklicht werden soll und wird, zu klarem Bewußtsein gekommen und zur Sache einer felsenfesten Ueberzeugung geworden sein. Auch wenn er nicht ausdrücklich weissagt, so kann er doch weder Vergangenheit noch Gegenwart sicher und richtig beurtheilen, wenn er sie nicht am Ideal der Zukunft messen kann. Ob er dann in seinen Aussprüchen und Anordnungen auf dieses Ideal auch ausdrücklich Bezug nimmt oder nicht, ändert an der Sache nichts. Ob das geschah, hing von den jeweiligen Umständen ab, und es wird sich unten zeigen, daß und warum gerade von der mittlern Königszeit an die Weissagungen der Propheten regelmäßiger hervortreten. Nicht als hätte die Prophetie dieses Ideal der Zukunft erst geschaffen; es war von Anfang an, seit dem Mosebund, ja seit dem Abrahambund da (s. Gesetz); aber es herausentwickeln, immer klarer zum Bewußtsein des Volks bringen und so seine Verwirklichung anbahnen mußte sie, und es ist bekannt genug, in welchen Kampf sie dadurch mit den Priestern, welche die alten und gegenwärtigen Formen über alles hochhielten, kam. Diese Beleuchtung der Gegenwart durch die Zukunft und diese Darlegung der Wege, auf denen von der Gegenwart aus das Endziel sich verwirklichen muß und wird, nennt man eben die Weissagung, speciell Messianische Weissagung (s. d.). Und mit Rücksicht darauf mag man immerhin das Geschäft der Propheten kurzweg die Weissagung nennen: ihrer aller Auge ist auf die Endzeit gerichtet.

4) Weissagung und Vorhersagung. Der Gegenstand der Weissagung ist nach dem eben Gesagten die Bildung des Reichs Gottes in und durch Israel und seine Gestaltung in der Zukunft. Dabei handelt es sich ihnen nicht um eine genaue Beschreibung der ein-

zelnen künftigen Ereignisse und des künftigen geschichtlichen Verlaufs, sondern um die großen Hauptsachen, die Entwickelungsstadien und das Endziel, wie sie im Wesen und Willen Gottes begründet sind. Sie entwerfen freilich von dieser Zukunft ganz detaillirte, concrete Bilder, aber nicht auf das stoffliche Detail dieser Bilder fällt der Nachdruck, sondern auf den dadurch zum Ausdruck gebrachten Gedanken, die Idee. Gerade in diesen Einzelstoffen und Farben der Ausführung weichen die Weissagungen der verschiedenen Propheten, ja oft eines und desselben Propheten, so stark voneinander ab, daß sie sich gegenseitig aufzuheben scheinen; in Wahrheit aber greift schon in diesen Darstellungen die ideelle Wahrheit, das Gesetz, nach dem es so kommen muß, wie sie sagen, über das stoffliche Detail über, das nur wie die Hülle der Idee erscheint (vgl. Lutz, „Biblische Dogmatik" [Pforzheim 1847], S. 259 fg.). Das ist auch sehr begreiflich: die Weissagung will ja nicht etwa eine theoretische Belehrung über die Zukunft geben, ist auch nicht zunächst für die künftigen Geschlechter gesagt, sondern sie hat ihr Absehen auf die ethisch-religiösen Bedürfnisse der Gegenwart, will die Zeitgenossen warnen oder ermuthigen, will rathen und die Wege zeigen, auf denen aus den Wirrnissen der Gegenwart herauszukommen ist, auf die schon vorliegenden Keime hinweisen, aus denen das Neue und Künftige herauswachsen muß, und die ewigen Gesetze einschärfen, nach denen Gott zu aller Zeit handelt, also auch in Zukunft handeln wird. Die Gesetze aber sind im Grund keine andern als die schon in der Moselehre aufgeschlossenen, die Gesetze der heiligen Gerechtigkeit und der heiligen Liebe. Wenn und weil das jetzige Verderben der Gottesgemeinde durch keine andern Mittel mehr zu ändern ist, muß das Strafgericht, die zeitweilige Verwerfung über sie kommen. Weil und wenn die Menschen nur sich selbst, ihrer selbstischen Lust und Verherrlichung leben, wird ihnen das, woran sie in widergöttlicher Weise ihr Herz hängen, genommen und vernichtet; weil und wenn sie, auf ihre eigene Klugheit und Machtmittel vertrauend, der Leitung Gottes sich zu entziehen suchen, läßt er ihre Wege zum Verderben für sie ausschlagen. Ebenso aber weil und wenn sie in Gehorsam, Treue, Geduld und Glauben sich beugen und ausharren, kann gegenwärtige Noth nicht andauern, wird auf die Nacht des Unglücks der Morgen der Erlösung folgen; Recht und Wahrheit müssen den Sieg behalten; Gottes Heilsplan kann nicht zu Boden fallen; seine Ehre läßt er nicht den Ungöttern; auch ein Verwerfungsgericht über Israel kann nicht das letzte sein; Gott straft nicht blos, um zu strafen; er ist nicht ein Gott des Todes, sondern des Lebens; seine welterlösende Liebe muß zuletzt über die Sünde und die Uebel unter den Menschen triumphiren; wenn auch ganze Massen durch ihr Widerstreben zu Grunde gehen, ein Rest bleibt, mit dem er sein Reich ausbauen wird, ein Reich der Erkenntniß und Furcht Gottes, der Gerechtigkeit und des Friedens, welchem schließlich alles, was des Heils noch fähig ist, einverleibt, alle Kräfte und Güter der Welt nutzbar gemacht werden. Derartige Wahrheiten, im engsten Anschluß an die jedesmalige geschichtliche Veranlassung, farben- und bilderreich ausgeführt, bilden den eigentlichen Kern ihrer Weissagung. Und zwar auch in dieser Ausführung wie in ihrer Anknüpfung zeigt sich die Weissagung geschichtlich bedingt. Alle die einzelnen Züge der Bilder, die sie entwerfen, sind ihrer Erfahrung, ihrem und der Zeitgenossen Anschauungskreis entnommen. Das künftige vollkommene Gottesreich wird am jetzigen unvollkommenen klar gemacht: was an diesem gut und wesentlich ist, was es Großes und Erhebendes schon gehabt hat, wird auch in jenem sein, aber vollkommen; was aber daran mangelhaft und gebrechlich ist, wird verschwunden sein. Die Beschaffenheit der Bürger jenes Reichs und seiner Verfassung wird gegensätzlich oder vergleichend und steigernd an der Gestaltung der Jetztzeit entwickelt. Die mit dem Gottesreich auch künftig bis zu seiner Vollendung im Kampf liegende Weltmacht ist keine andere als die, deren tiefe Feindschaft Israel in seiner Geschichte schon erfahren hat oder erfährt. Verhältnisse, Personen, Völker, Länder, Städte und Namen, die nicht — wenn auch nur dunkel — erfahrungsmäßig bis dahin bekannt geworden, tauchen in diesen Zukunftsschilderungen nicht auf. Jede Weissagung hat wie ihren geschichtlichen Hintergrund so auch ihren geschichtlich beschränkten Gesichtskreis, über die sie nicht hinauskann. Was in frühern Zeiten gegen eine solche Beschränktheit derselben angeführt worden ist, hat die strengere geschichtliche und kritische Wissenschaft unbarmherzig beseitigt: z. B. den Namen Josia (1 Kön. 13, 2) nennt nicht der Prophet, sondern der Geschichtschreiber; den Cyrus (Jes. 44, 28; 45, 1) hat nicht Jesaja vorausgenannt, sondern der Verfasser der Prophetie hat ihn schon erlebt; Sach. 9—11 handelt

nicht von den Kämpfen der Makkabäer und was diesen folgte, sondern ist nach Joel, Hosea, Jesaja zu erklären und stammt aus vorexilischer Zeit; das Buch Daniel ist erst nach dem J. 167 v. Chr. verfaßt. Der Zweck der Weissagung sowol als die Anschauungsform, in der sie im Geist des Propheten hervorbringt, bringen es endlich auch mit sich, daß die Hauptpunkte der Zukunftsentwickelung mehr in Sachordnung nebeneinander als in Zeitfolge nacheinander, und wenn in Zeitfolge, doch nur mit unbestimmten Formeln (wie „danach" oder „dann" oder „am Ende der Tage") zusammengestellt erscheinen, ebenso daß, was in Wirklichkeit in einen langen geschichtlichen Proceß auseinanderfällt, hier blos seinem Ergebniß nach, also punktuell, in den Vorgang eines Moments oder Tags zusammengedrängt zur Vergegenwärtigung kommt, also gerade ein genau bestimmtes Bewußtsein über Zeitfolge und Zeitform der Weissagung abgeht (1 Petr. 1, 11). Diese Beschränktheit, ferner die geschichtliche Bestimmtheit und endlich die durchgängige ethische Abzweckung, wie sie eben kurz gezeichnet wurden, müssen sowol bei der Auslegung als bei der Frage nach der Erfüllung der Weissagung immer im Auge behalten werden. Thut man das nicht, beansprucht man von ihr, was sie nicht leisten konnte und nicht leisten wollte, genaue Vorausbeschreibung der Zukunft, so wird man entweder zur Umdeutung (Allegorie) und Vergeistigung, auch Verflüchtigung, ihrer Worte hingedrängt, wie das in der Kirche lange genug geschah, oder man muß einmal über das andere das Verdict der Irrung und Täuschung über sie aussprechen.

Wird nun aber damit nicht gerade das, worin schon das Alterthum und ebenso noch das gemeine Bewußtsein der Jetztzeit die eigenthümlichste und wesentlichste Leistung des Propheten erkennt, geleugnet? Wenn der Prophet von der Zukunft nur so viel erkennt, als auf Grund der geschichtlich vorliegenden Prämissen mit Hülfe der Versenkung des Geistes in die ewigen Gesetze der Weltordnung und den göttlichen Rathschluß gewußt werden kann, was bleibt von dem besondern Charakter und Werth der Prophetie noch übrig? Darauf dient Folgendes zur Antwort. Einmal: die Erkenntniß jener Gesetze und Wahrheiten mag für uns, die wir die Arbeit der Propheten und Christi hinter uns haben, sehr geläufig sein; in der Zeit der großen Propheten war sie es noch nicht, da wollte sie noch im eigentlichen Sinn des Worts erzeugt sein; und erzeugt wurde sie wie sein ganzes Wissen um die Zukunft im Propheten nicht auf dem Weg verstandesmäßiger Operation, durch Reflectiren und Berechnen, die in ethisch-geschichtlichen Fragen doch nur Wahrscheinlichkeit, nicht aber Gewißheit erbringen können, sondern durch eine plötzlich und momentan ihm aufleuchtende Anschauung, welche zugleich unerschütterlich feste, persönliche Ueberzeugung und göttliche Gewißheit mit sich führte und nur erklärt werden kann als ein Erfaßtwerden durch die unabhängig von ihm vorhandene göttliche Kraft und Wahrheit. Sodann aber wollen und sollen ja mit dem oben über die Weissagung Gesagten den Propheten nicht alle und jede bestimmtere Vorhersagungen aus dem Gebiet der nähern und nächsten Zukunft abgesprochen werden. Gerade wegen der rein praktischen Abzweckung der Weissagung mußte jedem Propheten eine Vorstellung über die nähere Zukunft und über den Weg, der aus den Wirrsalen der Gegenwart herausführen soll, sich bilden; sie war zunächst noch viel wichtiger als der Blick in die entfernte Zukunft, weil davon der Rath über das, was jetzt zu thun sei, abhing; und gerade nach der Richtigkeit und Sicherheit dieser Vorstellungen oder Erkenntnisse ist die Größe eines Propheten hauptsächlich zu bemessen (vgl. Ewald, „Die Propheten des Alten Bundes" [2. Ausg., Göttingen 1867—68], I, 29). Eine Menge solcher bestimmterer Vorhersagungen ist uns von ihnen überliefert. Man mag die in den Geschichtsbüchern also durch fremde und spätere Hand berichteten, als nicht sicher genug bezeugt, beiseitelassen; man mag andere als möglicherweise innerhalb der Grenzen einer freien Combinationskraft liegend (wie Hos. 1, 4 über den Untergang des Hauses Jehu; Mich. 4, 10 bezüglich des Volks und Jes. 39, 6. 7 bezüglich des königlichen Hauses; Jes. 16, 14; 21, 16 bezüglich fremder Völker; Jes. 7, 16; 8, 4 über den Verlauf des syrisch-ephraimitischen Kriegs u. dgl.) betrachten, so bleiben doch noch gar manche übrig, bei welchen auch diese Auskunft nicht zureicht. Wenn Jeremia (Kap. 28, 16 fg.) dem Chananja zur Strafe seiner Lügenprophetie den Tod in demselben Jahr ankündigt, der denn auch so erfolgte (vgl. ähnliche Vorhersagungen an einzelne, Am. 7, 14—17; Jes. 22, 15—24; Jer. 20, 6; 29, 31 fg.), wenn Amos schon lange voraus mit der Zertrümmerung des Hauses Israel und dem Rissigwerden des Hauses Juda durch die Assyrer (Am. 6, 11) und der Abführung der Da-

mascener nach Kir (Am. 1, 5; 2 Kön. 16, 9) droht, wenn Jesaja durch Jahrzehnte hindurch zwar die scharfe Züchtigung Judas durch die Assyrer, aber auch die schließliche Niederlage dieser selben auf judäischem Gebiet und die Vergeblichkeit aller ihrer Angriffe auf Jerusalem predigt, wenn Jeremia wiederholt (Jer. 25, 11. 12; 29, 10; 27, 7) die Dauer der babylonischen Unterjochung auf etwa 70 Jahre oder auf die Zeit von Vater, Sohn und Enkel, und Ezechiel (Kap. 4, 6; 29, 11—16) von etwas späterm Standort aus auf 40 Jahre bestimmt, wenn nicht blos Jeremia (Kap. 21, 7) aus nächster Nähe, sondern auch Ezechiel (Kap. 12, 12. 13; vgl. Jer. 39, 4—7) aus der Ferne dem König Zedekia sein Endschicksal genau ansagt, Ezechiel (Kap. 24) aus der Ferne die Zeit des Beginns der Belagerung Jerusalems, noch Sacharja (Kap. 4, 9) die Vollendung des Tempels durch Serubabel's Hände oder der Verfasser des Buchs Daniel (Kap. 9, 26) das Ende des Tyrannen Antiochus erschaut, oder auch wenn alle Propheten mit großer Einstimmigkeit eine Abführung Israels in fremdes Land und eine schließliche Zurückführung aus demselben verkünden, so zeigen sie damit doch ganz überraschend treffende Blicke in die Zukunft. Und wenngleich einzelne richtige Vorausahnungen der in der Gegenwart schon werdenden Zukunft (ganz abgesehen vom magnetischen Hellsehen) unter allen Völkern und zu allen Zeiten vorgekommen sind und vorkommen (vgl. Lasaulx, „Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern und Denkern" [München 1858]), und ein geschärftes sittliches Gefühl einen gewissen Takt in Beurtheilung der nächsten Zukunft verleiht, so ist doch gerade die Häufung und jahrhundertelang fortdauernde Ausübung von etwas sonst nur vereinzelt Vorkommendem merkwürdig genug und weist darauf hin, daß hier noch Kräfte anderer Art wirksam waren. Nun stehen freilich auch wieder Fälle genug entgegen, wo sehr bestimmt lautende Weissagungen doch keineswegs so, wie sie lauteten, sich erfüllten (vgl. darüber Knobel, „Der Prophetismus der Hebräer" [Breslau 1837], I, 303 fg., und besser Bertheau, „Die alttestamentlichen Weissagungen von Israels Reichsherrlichkeit" in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie", Jahrg. 1859 und 1860), und wir müssen uns da erinnern, daß wie jede prophetische Drohung und Verheißung unter den Hörern sittlich zu wirken bestimmt ist, so auch ihre Erfüllung durch das ethische Verhalten dieser Hörer bedingt ist, oder, wie die Propheten selbst sagen, Gottes Rathschluß nach dem Thun der Menschen sich ändert (Joel 2, 12 fg.; Jer. 18, 7—10; 26, 13; Ez. 18, 30—32; Jon. 3, 3—10; 2 Sam. 12, 13; 1 Kön. 21, 28 fg.; Jer. 26, 19 mit Mich. 3, 12), und daß in der göttlichen Weltregierung, wenn irgendwo, der Grundsatz gilt: aufgeschoben ist nicht aufgehoben, somit manche Weissagung erst später und freilich dann unter ganz andern Umständen, als der Seher sie vorauserkannt hat, sich erfüllte und erfüllt. Aber wir werden dadurch, zumal wenn wir die durchgängige allgemeinere Haltung ihrer Weissagung auf die fernere Zukunft mit in Betracht nehmen, doch gemahnt, gerade auf die bestimmte Vorhersagung einzelner Ereignisse nicht den Werth zu legen, den man früher allgemein darauf gelegt hat, den aber die Propheten selbst nicht darauf legten, und vielmehr in dem Schauen und unablässigen Verkündigen der Forderungen, der Heilsgedanken und Reichsgesetze Gottes das eigentliche Verdienst der weissagenden Propheten zu erkennen.

Die lange Reihe dieser Zeugen der göttlichen Wahrheit voll Kraft, Feuer, Mannesmuth, Glaubensgröße und todesmuthiger Zuversicht im Volk Israel ist doch eine in der Weltgeschichte einzig dastehende Erscheinung. Sie zu erklären, genügt weder die Berufung auf eine Naturanlage dieses Volks noch auf die natürliche Fähigkeit des menschlichen Geistes — denn warum hat sonst nirgends in der Menschheit sich etwas annähernd Aehnliches gebildet? — sondern sie kann nur verstanden werden als Fortsetzung derselben schöpferischen Offenbarungsthätigkeit Gottes, welche unter Mose die Gemeinde gestiftet hat, und als Vorbereitung derjenigen, welche in Christus sich vollendete. Sie ist freilich eine eigenthümliche Erscheinung des Alterthums, aber nicht darum, weil dasselbe, „seiner Innerlichkeit noch nicht bewußt, innerlich und organisch Angeregtes und Vermitteltes, die eigene innere Stimme, für etwas von außen bekommenes Göttliches anschaute", sondern darum, weil auch die Offenbarung ihre Zeit hat, und das Alterthum, das sie noch nicht hatte, aber nach ihr sich sehnte, die Zeit derselben war. Die Wahrheit ist nicht Erzeugniß des Menschengeistes, sondern sie ist vor ihm und unabhängig von ihm da; sie läßt sich finden von dem, der nach ihr sucht, und unterwirft sich ihm, so gewiß als Gott nicht eine bloße Vorstellung des Menschen, sondern der lebendige, ewig wirksame ist.

II. Die Prophetie, die Trägerin der Offenbarung und Vermittlerin der Offen-

barungsreligion, ist sich aber nicht immer gleich geblieben, sie hat ihre geschichtliche Entwickelung durchgemacht (vgl. darüber besonders Ewald, a. a. O., auch Schultz, „Alttestamentliche Theologie" [Frankfurt a. M. 1869—70], I, 147 fg.; II, 29 fg.).

1) Ohne Frage beginnt dieselbe mit der Stiftung der alttest. Religionsanstalt. Wenn 1 Mos. 20, 7 und Ps. 105, 15 Abraham ein Prophet heißt, so ist das im weitern Sinn gemeint; als Empfänger göttlicher Offenbarung, als Vertrauter Gottes mochte er so heißen, aber das prophetische Amt und Geschäft geht ihm ab. Aehnlich mochten später gottbegeisterte Dichter und Sänger so genannt werden (1 Chron. 25, 1. 5; 2 Chron. 29, 30; 35, 15). Vielmehr aber derjenige, welcher den Grund zum ganzen Religionsbau legte, ist auch der erste Prophet. Und weil in der Offenbarung Mose's keimartig die ganze folgende Entwickelung mit gesetzt ist, ist er der größte aller Propheten, dem im Alten Bund kein anderer mehr gleichkommt (5 Mos. 18, 15 fg.; 34, 10), dem Gott nicht blos durch Gesichte und Träume, sondern in unmittelbarem Geistesverkehr sein Wesen und seinen Willen aufschloß (4 Mos. 12, 6—8). Auch Gesetzgeber und Führer der Gemeinde war er doch wesentlich nur als Prophet (Hos. 12, 14). Wie aber jede Zeit religiöser Neubildung immer zugleich eine Anzahl tieferer, in die bedeutsame Bewegung eingreifender Personen erzeugt, so stand auch Mose zu seiner Zeit nicht allein, und derselbe Geist, der ihn trieb, erfaßte auch andere, obwol in abgeleiteter und schwächerer Weise; namentlich genannt werden seine Schwester Mirjam (2 Mos. 15, 20, und zwar keineswegs etwa als Dichterin, 4 Mos. 12, 2) und die 70 Aeltesten, besonders Eldad und Medad (4 Mos. 11, 25—29; Josua blos Sir. 46, 1).

Mit der Stiftung der Gemeinde war der prophetische Grundtrieb sozusagen in sie eingesenkt und die Reihenfolge der Propheten eröffnet (Jer. 7, 25). Jedoch als eine selbständige Macht tritt diese moseartige, Religion bildende Prophetie in den nächsten Jahrhunderten, der sogenannten Richterzeit, nicht hervor. Debora, die Richterin und Dichterin, gab auch Rechtsentscheidungen und feuerte durch Gottesworte den Barak zum Kampf an (Richt. 4, 6. 14); aus Gideon's und Eli's Zeit wird die Thätigkeit ungenannter Propheten erwähnt (Richt. 6, 8; 1 Sam. 2, 27). Aber das Gotteswort war in dieser Zeit selten (1 Sam. 3, 1). In Gemeindeangelegenheiten genoß das hohepriesterliche Orakel das höchste Ansehen, und in Privatsachen waren es wol meist Seher niederer Art, an welche man rathsuchend sich zu wenden pflegte. In der That läßt sich kaum denken, daß mit der Erscheinung Mose's nun sofort das ältere Seherwesen ausgerottet gewesen wäre: sie war zu hoch, zu geistig für diese naturkräftige Zeit. Die althergebrachten Formen des Verkehrs mit der Gottheit lebten fort und konnten erst allmählich von innen heraus überwunden werden. Wie kräftig sie widerstanden, sieht man am besten aus den Verboten derselben in den ältesten Gesetzen (3 Mos. 19, 26. 31; 20, 6. 27; 2 Mos. 22, 17), aus der internationalen Anerkennung der den einzelnen Völkern eigenthümlichen Orakelarten (Richt. 3, 20; 1 Sam. 6, 2), aus der Erwähnung von Localitäten, wo Wahrsager ihre Sitze hatten (Richt. 7, 1; 9, 37), aus dem Gewicht, das auf Traumoffenbarungen gelegt wurde (Richt. 7, 11; 1 Sam. 28, 6), aus dem Glauben an Vorzeichen (Richt. 7, 5, auch noch 2 Sam. 5, 24), aus dem mit den Gottesbildern verbundenen Orakelwesen (Richt. 8, 27; 17, 5; 18, 5), aus der Erzählung über Saul's Anfrage bei dem Weib von Endor (1 Sam. 28). Und wenn auch gerade aus letzterer Erzählung hervorgeht, daß die bessern Männer wenigstens die finstersten Arten des heidnischen Aberglaubens verwarfen, so zeigt dagegen die Erzählung 1 Sam. 9, 6—9 unwidersprechlich, welche Vorstellungen damals das Volk von seinen Sehern hatte, wie man sie gegen geringen Lohn um Auskunft in ganz unbedeutenden, alltäglichen Angelegenheiten anzugehen pflegte (vgl. 1 Kön. 14, 2).

Auch daß man in jener Zeit die Propheten gewöhnlich noch Seher zu nennen pflegte (1 Sam. 9, 9), gehört hierher, und man kann aus diesen Vorstellungen des Volks von seinen Propheten und aus den Anforderungen an sie schließen, daß auch bessere Propheten noch auf die niedern Gegenstände des Seherwesens eingehen mußten. Die Prophetie mußte sich erst von dem Naturgrund, zu dem sie hinabgezogen war, losringen, die mosaische Höhe wieder erstreben. Der entscheidende Schritt dazu geschah durch Samuel (s. d.), den man darum den zweiten Begründer der Prophetie nennen kann. Unter dem Eindruck der Verkümmerung der Gemeinde und schon von früher Jugend an (1 Sam. 3, 20. 21) die klare Stimme Gottes zu hören gewürdigt und gewöhnt, wurde er das Werkzeug der fast erloschenen prophetischen Macht. In der freien Kraft des Geistes, die Grundsätze des

Mosaismus unter dem Volk verkündigend, hat er sich Gehör geschafft in der Gemeinde (1 Sam. 3, 19—4, 1), wurde ihr Führer und Reformator und gab ihr endlich, weil die reine Gottherrschaft sich als ungenügend erwiesen, das menschliche Königthum und damit die Grundlage für eine neue lebenskräftige Entwickelung. Die Gewalt seines Geistes ergriff auch andere. In seinem spätern Alter sehen wir um ihn geschart Vereine von Prophetenjüngern, bei Rama in besondern Behausungen wohnhaft, in welchen unter gemeinschaftlichen heiligen Uebungen die prophetische Begeisterung gepflegt wurde (1 Sam. 10, 5 fg.; 19, 18 fg.). Genaue Nachrichten über diese Vereine fehlen, ihre Erwähnung geschieht nur gelegentlich. Die Phantasie der Ausleger hat manches Verkehrte über sie ersonnen. Ob wir an förmliche Lehranstalten denken dürfen, ist zweifelhaft. Wenn auch gewiß da manches gelehrt und gelernt wurde, die Hauptsache muß gewesen sein die gegenseitige freie Anregung und die innere Aneignung der großen mosaischen Wahrheiten und theokratischen Aufgaben, verbunden mit begeisterten gewaltsamen Ausbrüchen des neuen innern Lebens, ekstatisch und ansteckend, wie auch sonst neuerwachtes religiöses Leben zu wirken pflegt. Musik, Gesang und Tanz (1 Sam. 10, 5) dienten solcher gleichzeitiger Begeisterung größerer Haufen ebenso zum Ausdruck wie zur Erregung, übereinstimmend mit dem, was sonst (1 Sam. 16, 16. 23 und 2 Kön. 3, 15) über die Bedeutung der Musik für die Erhebung des Geistes gemeldet wird, und wie nahe verwandt dichterische und prophetische Begeisterung sind, sieht man zur Genüge aus den Werken der spätern Propheten, die vielfach auch Dichter waren. Vater und Vorstand dieser Vereine war Samuel (1 Sam. 10, 5; 19, 20). Unter ihnen, wenn auch nur vorübergehend, einmal gewesen zu sein, galt für ein gutes Zeichen. Mancher Mann mag dort eine tiefere Anregung bekommen und hernach unter das Volk hinausgetragen haben, und sicher wirkten solche Vereine mit sowol zum Emporkommen einer edlern, höhern Geistesrichtung, wie sie nachher unter den ersten Königen zur Blüte gelangte, als auch zur Verbreitung des prophetischen Triebs, vielleicht auch der heiligen Dichtkunst. Von Samuel an erlosch das Prophetenthum nicht mehr, bis es sein Ende erreicht hatte. Der Drang, die Aufgabe des Mosaismus im Volk zu lösen, war erwacht und wurde wach und rege erhalten durch die völlig neuen Verhältnisse, in welche sich dasselbe durch die Einführung des Königthums und durch die großen Thaten der ersten Könige gestellt sah. Gerade gegenüber der neuen Königsmacht und der in derselben verborgenen Gefahr einer einseitigen Richtung auf dynastische und politische Zwecke galt es für die theokratische Partei, deren Führer die Propheten waren, wohl auf der Hut zu sein und für die Gotteszwecke einzustehen. Dem Königthum von seiner Entstehung bis zu seinem Untergang stellt sich die Prophetie als Wächterin der Religion und des Gottesvolkscharakters zur Seite und macht gegen alle Ueberschreitungen den Willen Gottes mit Nachdruck geltend; die folgende Geschichte dreht sich um das Verhältniß der königlichen und prophetischen Macht. Mit dem ungefügigen Saul brach bald Samuel selbst und, wie es scheint (1 Sam. 28, 6), auch die übrigen Propheten. Mit David wußten sie sich im schönsten Einklang; Gad und Nathan waren seine vertrauten Rathgeber, aber auch sie traten ihm mit Festigkeit entgegen, wo er ausschritt (2 Sam. 12 und 24). Den jungen Salomo leitete Nathan; gegen den alten, despotisch gewordenen, mit dem Heidenthum liebäugelnden erhob sich Ahia aus Schilo (1 Kön. 11, 29 fg.), und die schon geschehene Zerreißung des Reichs lehrte Semaja (1 Kön. 12, 21 fg.) als im göttlichen Willen begründet verstehen. Ueber die Propheten des südlichen Reichs sind von da an die Nachrichten dürftig und meist nur in der Chronik zu lesen: Semaja, ein Ungenannter, und Iddo unter Rehabeam und Abiam (2 Chron. 12, 15; 13, 22), Asarja, Chanani, Jehu ben Chanani, Jechasiel, Elieser unter Asa und Josaphat (2 Chron. 15, 1. 8; 16, 7; 19, 2; 20, 14. 34. 37), auftretend gegen einzelne Verirrungen der Könige oder ermunternd in Gefahren. Die Hauptthätigkeit der Prophetie fiel aber in der ersten Zeit des getheilten Reichs in das Zehnstämmereich, wo zunächst den Kampf gegen das den Bilderdienst befördernde Königthum außer dem alten Ahia selbst (1 Kön. 14) Propheten aus dem südlichen Reich, ein Ungenannter (1 Kön. 13) und Jehu ben Chanani (1 Kön. 16) aufnahmen. Obwol unter den beiden Regentenhäusern Jerobeam und Baesa der einheimischen Propheten wenig Erwähnung geschieht (1 Kön. 13, 11 fg.), so erscheinen doch unter Ahab, Omri's Sohn, Hunderte derselben (1 Kön. 18, 4), und wir können schließen, daß unter diesen mittlern und nördlichen Stämmen, vielleicht noch in Nachwirkung von Samuel's Zeiten, die Prophetie immer sehr zahlreich vertreten war, um so

erklärlicher, als hier das reinere Mosethum nicht wie in Juda durch eine legitime Priesterschaft geschützt war, wol aber auch darum, weil in diesen leichtern und lockern Nordstämmen das Bedürfniß nach Sehern und Wahrsagern älterer Art sich noch zäher erhalten hatte. Gegen die einheimische Bildverehrung Gottes, wol mehr als sie durften, nachsichtig, widerstanden diese Haufen von Propheten doch entschieden dem Ahab und der Isebel, als sie das phönizische Heidenthum öffentlich einführten, erlagen aber, weil vom Volk wenig unterstützt, großentheils der blutigen Verfolgung des Hofs (1 Kön. 18, 4 fg.). Nur einer, Elia von Thisbe (s. d.), der Gottesmann voll Feuer und Kraft, die größte Heldengestalt unter allen Propheten, stand muthvoll im Kampf und errang für seinen Gott den glänzendsten Sieg über den abgöttischen Hof. In Frucht seiner Thaten konnten die Jahvepropheten wieder wirken im Reich; sogar beim König hatten sie Zutritt (1 Kön. 20, 13. 22. 28); massenhaft traten sie wieder hervor; ein Haufe von 400 auf einmal erscheint in freundlichem Verkehr mit Ahab (1 Kön. 22, 6), freilich ohne sich zu bewähren; Micha ben Jemla (1 Kön. 22, 8 fg.) konnte sie alle beschämen. Aber Elia und sein großer Schüler Elisa ragten über alle hervor, beide durch ihr unermüdliches Wirken zum Hort des Reichs, „Wagen Israels und seine Reuter“ (1 Kön. 2, 12; 13, 14), geworden. Elisa (s. d.), der den Jehu zum Vollstrecker des göttlichen Strafgerichts über das Haus Omri salben ließ, wurde der Urheber der großen Umwälzung im nördlichen Reich durch König Jehu. Das Verhältniß der Propheten zu den Königen dieses neuen Hauses gestaltete sich freundlicher; wenn auch einzelne Stimmen gegen den Bilderdienst laut werden mochten (2 Kön. 10, 30), so wird doch von einem allgemeinern Kampf dagegen nichts gemeldet. Elisa lieh den drei ersten Königen dieses Hauses, besonders während der syr. Kriege, seine Unterstützung, wie nach ihm Jona ben Amitthai den Jerobeam II. mit Glücksverheißungen begrüßte (2 Kön. 14, 25). Welche höchst bedeutsame Ausdehnung aber die Prophetie in diesen hocherregten Zeiten des Elia und Elisa gewonnen habe, ersieht man am besten aus den freien Vereinen oder, wie man sie jetzt besser nennt, Schulen derselben, welche damals hervortraten. Ihre Hauptsitze waren wie zu Samuel's Zeit im mittlern Land, im Gebirge Ephraim (2 Kön. 5, 22), an altheiligen Stätten wie Bethel, Gilgal, Jericho (2 Kön. 2, 3; 4, 38; 2, 5), in der Jordanaue (2 Kön. 6, 1), wol auch in Samaria (2 Kön. 5, 9; 6, 32). Sie heißen Prophetensöhne (1 Kön. 20, 35; 2 Kön. 2, 3. 5. 7 u. a.) und ihr Meister der, „der vor ihnen sitzt“ (2 Kön. 4, 38; 6, 1), womit sicher auf ein Schul- und Unterrichtsverhältniß hingewiesen ist. Und sofern nach dem oben Gesagten die Prophetie wirklich auf seiten des Menschen Vorbedingungen voraussetzt, war sie allerdings lehrbar. Uebrigens dürfen wir uns nicht etwa ganz junge Zöglinge vorstellen; es waren zum Theil verheirathete Männer (2 Kön. 4, 1—7), die theils durch Arbeit, theils durch freiwillige Gaben (2 Kön. 4, 42) seitens der Gottesfürchtigen ihren Unterhalt fristeten, sonst möglichst zusammenlebten, aber keineswegs durch eine feste Regel gebunden waren, sondern zu jeder Zeit wieder ins Volk zurückkehren konnten. Sie standen im Ansehen beim Volk (2 Kön. 4, 8 fg.); an Sabbaten und Feiertagen pflegten sich die Leute theils um Rath und Hülfe zu suchen, theils der Erbauung und Belehrung wegen bei ihnen einzufinden (2 Kön. 4, 23), wie sie umgekehrt auch herumwanderten, um unter dem Volk zu wirken, oder Sendungen von ihrem Meister bekamen (2 Kön. 9, 1). Daß sie alle wirkliche Propheten wurden, ist kaum anzunehmen; aber Sinn und Eifer für die Sache Gottes mußten sie doch alle entwickeln und jedenfalls bildeten sie den Kern der theokratischen Partei im Volk. Diese Schulen müssen aber über die Zeiten des Elisa hinaus sich bis in das letzte Jahrhundert des Zehnstämmereichs erhalten haben; noch Amos (Kap. 7, 14) weist auf sie hin, doch schon eher im verächtlichen Sinn; später werden sie nicht mehr erwähnt. Bemerkenswerth ist, daß im Reich Juda sie nicht einheimisch gewesen zu sein scheinen, denn die Freunde und Gesinnungsgenossen, die Jesaja (Kap. 8, 16) um sich sammelte, waren doch etwas Anderes. Die gesetzliche Richtung war dort herrschender und geschützter, als daß für solche Massenentwickelung freier Prophetenvereine Anlaß und Raum gewesen wäre. Daß aber im nördlichen Reich diese Ausbreitung der Prophetie auch leicht Verflachung und Verschlechterung derselben nach sich zog, können wir schon aus 1 Kön. 22 schließen, und die Folgezeit gibt den vollen Beweis dafür.

Dieses ganze ältere Prophetenwesen bis auf die Ausläufer der Elisaschule herunter hat nun gegenüber von der Prophetie der folgenden Periode manches Eigenthümliche und Kennzeichnende. Wir haben schon oben gesehen, daß es von dem hergebrachten Seher-

und Weissagerthum sich erst losringen mußte, und wenigstens im Zehnstämmereich behielt es immer noch etwas von dieser ältern Art an sich, mag man auf die thaumaturgischen Zumuthungen und Leistungen (1 Kön. 17, 18 fg.; 2 Kön. 4, 20 fg.; 5) sehen oder auf das Beantworten von allerlei Anfragen aus dem Alltagsleben (1 Kön. 22; 2 Kön. 3) oder auf den Gebrauch äußerer Mittel zur Vollbringung von Hülfsthaten (vgl. 2 Kön. 2, 19 fg.; 4, 38 fg.; 6, 6. 7; 20, 7 fg.) oder auch zur Erregung der prophetischen Stimmung (2 Kön. 3, 15). Sodann aber ist eigenthümlich genug das ungebrochene Ansehen, in welchem es stand, weil man damals noch jedes Gotteswort mit Scheu und Ehrfurcht vernahm und den Gottesmann fast wie ein höheres Wesen betrachtete (1 Kön. 17, 18), sowie die darauf ruhende machtvolle Stellung desselben im Staat. Diese ältern Propheten sind nicht blos Männer des Worts, sondern der That und des Handelns, welche befehlen und oft sehr gewaltsam in das Leben eingreifen. Samuel fordert von König Saul unbedingten Gehorsam gegen das Gotteswort und verwirft ihn, als er diesen nicht leistet; Nathan setzt bei David die Ernennung Salomo's zum Nachfolger durch; Ahia zerreißt sein Kleid und stellt Jerobeam für die zehn Stämme auf, verwirft ihn aber wieder, da er nicht entspricht; Jehu kündigt dem Baësa seine Verwerfung an; Elia verwirft das Haus Ahab's; Elisa läßt durch einen Schüler den Jehu zum König salben; bei den meisten Dynastiewechseln haben sie die Hand im Spiel. Samuel ist nicht blos Prophet, sondern Richter und Führer zugleich. Elia's Kampf gegen den Hof und die Baalsdiener ist gewaltsam genug. So benutzte die Prophetie ihr Ansehen, um durch thatsächliches Eingreifen in die Verhältnisse die vorhandenen Schäden zu heilen. Ihr Gotteswort war gewiß meist kurz gehalten und streng gebietend; der Kunst der Rede brauchten sie sich noch weniger zu befleißen, obwol, wo es galt, sie auch hierin Treffendes leisteten (2 Sam. 12); die längern Reden, die in den Geschichtsbüchern ihnen in den Mund gelegt sind, zeigen meist deutlich die Farbe des Geschichtschreibers. Noch weniger treffen wir bei ihnen den Gebrauch der Schrift als einen wichtigen Theil ihrer Wirksamkeit. Ihre Entscheidungen und Befehle aufzuschreiben, hatten sie wol meist keine Veranlassung. Zwar wird sich theils nach den Ergebnissen der Quellenkritik der geschichtlichen Bücher der Bibel, theils nach den Citaten in 1 Chron. 29, 29; 2 Chron. 9, 29; 12, 15; 13, 22 kaum bezweifeln lassen, daß auch diese ältern Propheten oder ihre Schüler schrieben, aber ihre Aufzeichnungen waren der Natur der Sache nach keine Redesammlungen, sondern Beschreibungen ihrer Wirksamkeit, die, weil letztere mehr ein Handeln war, vielmehr zu Abrissen von Geschichtsabschnitten sich gestalteten, sowie später von Jesaja's Wirken in der Hiskiazeit, das auch so gewaltig ins Leben eingriff, ein solcher Geschichtsabriß von seinen Schülern verfaßt wurde (2 Kön. 18, 13 fg.).

2) Diesem ältern Prophetenthum, wie es bis nach der Mitte des 9. Jahrh. blühte, kann man das folgende als das verjüngte oder vergeistigte entgegensetzen. Die Ursachen dieser Umbildung und Vertiefung lagen klar vor. Trotz der äußern Blüte, Macht und Wohlfahrt beider Reiche, wie sie sich vor und nach dem J. 800 entwickelte, ja gerade infolge derselben drangen die auflösenden Mächte in Religion, Sitte und Staat gewaltig ein. Unter der innern Verweltlichung durch Aufklärung, Leichtsinn, Hab- und Genußsucht, Rechtsbeugung, unter der wachsenden Hinneigung zu ausländischen Sitten, heidnischem Aberglauben und Götterdienst, unter dem Andrang der östlichen Völkermächte gestalteten sich die Verhältnisse bald mehr und mehr zu einem Entscheidungskampf zwischen Mosaismus und Heidenthum, zwischen edler Sitte und Sittenverderbniß, zwischen nationaler Selbständigkeit und Unterjochung durch die Heiden. In dieser Zeit, wo gerade die höhern Schichten der Gesellschaft entarteten und selbst die Priester von dem Zeitgeist sich anstecken ließen (Mich. 3, 11; Jes. 28, 7), mußten die rechten Propheten alle ihre Kräfte für die gute Sache einsetzen und, die niedern Fragen des Lebens ganz den geringern Propheten oder Wahrsagern überlassend, den Schutz und die Vertheidigung der mosaischen Religion zu ihrem Hauptgeschäft machen. Durch gewaltsames Eingreifen in die Staatsverhältnisse, den Wechsel der Dynastien war nichts zu helfen, das hatte nun die Erfahrung von Jahrhunderten gelehrt. Selbst wenn sie gewollt hätten, hätten sie nicht mehr die Macht dazu gehabt; mit der Ausbreitung der Prophetie und unter der leichtsinnigen Strömung der Zeit war auch die Achtung vor dem Gotteswort und damit vor dem Propheten gesunken, und mit Befehlen konnte nichts mehr ausgerichtet werden. Um so mehr kam es darauf an, auf die Gemüther der Leitenden und des Volks einzu-

wirken, ihre Herzen und Gedanken, ihre freie Zustimmung der Wahrheit des mosaischen Glaubens zu gewinnen. Dazu gab es nur ein Hauptmittel, die Macht der überzeugenden Reden. Die auf so vielen Wegen einbrechenden Verderbnisse, Misbräuche und Misverständnisse, auf welchen die innere Auflösung beruhte, waren schärfer ins Auge zu fassen, im einzelnen zu verfolgen und schonungslos aufzudecken, und dagegen die wahren Grundforderungen aller Religion zu entwickeln (Am. 5, 21 fg.; Jes. 1, 11 fg.; 29, 13 fg.; Mich. 6, 8; Jer. 7, 1—15). Und weil das Volk sich nicht mehr warnen lassen wollte, so richteten sie von der Gegenwart weg den Blick auf die Zukunft, auf die im Osten und Süden schon bereit stehenden Vollstrecker großer Gerichte, auf den Tag Gottes, da er mit den versumpften Reichen Abrechnung halten, durch scharfe Züchtigungen und Läuterungen sein entartetes Volk zurechtbringen, sein Reich auf neuen Grundlagen aufbauen würde. Die Drohung der Gerichte und die messianische Verheißung traten nun in den Vordergrund ihrer Verkündigung. Zugleich wird ihr Blick universaler; nicht blos das kleine Israel, sondern auch die übrige Völkerwelt beschäftigten sie jetzt und wurden in ihre Zukunftsgemälde mit hereingezogen. Schritt für Schritt verfolgten sie die sich entfaltenden geschichtlichen Ereignisse, und im Zusammenhang damit entwickelten sich auch ihre Bilder der Zukunft. Allenthalben sahen sie sich genöthigt, das Tiefste und Geistigste, das ewig Wahre und Bleibende am Mosaismus hervorzukehren. Und so gestalteten sie sich immer ausschließlicher zu jenen gottbegeisterten und gotterleuchteten Predigern, Weissagern und Lehrern des Volks, als welche sie in den im engern Sinn sogenannten Prophetenbüchern erscheinen. In diesem ihrem Wirken sehen sie sich freilich auf allen Schritten gehemmt und bedrängt durch den wachsenden Unglauben des Volks und die sich furchtbar mehrende falsche Prophetie, und ist gerade dieser Kampf mit dem Unglauben und den Volksverführern eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Stellung dieser neuen Prophetie. Das Volk setzte diesem auf Buße und Sittenstrenge dringenden, seine Lieblingslaster schonungslos strafenden Propheten seine volle Abneigung entgegen; dieses fortwährende „Schimpfen" (Mich. 2, 6) und „Hofmeistern" (Jes. 28, 9 fg.) wollte man sich nicht gefallen lassen, wollte lieber eingelullt und getäuscht sein als immer „von dem Heiligen Israels" hören (Jes. 30, 10—12); je weniger ihre Drohungen schnell und wörtlich sich erfüllten, desto mehr spottete man über sie und den „Tag", den sie predigen (Am. 6, 3; 9, 10; Jes. 5, 19; 28, 22), und selbst die weniger Leichtsinnigen wurden durch die fortwährende Verzögerung der Erfüllung irre (Ez. 12, 22—28). Die blutige Verfolgung der Propheten, wie sie schon unter Ahab und im südlichen Reich unter Joas gegen Sacharja ben Jojada (2 Chron. 24, 21) vorgekommen war, wurde zwar noch nicht allgemeinere Sitte, aber mit polizeilichen Maßregeln (Am. 7, 12; Jer. 29, 26) war übelwollende Obrigkeit sofort bei der Hand, und während von bessern Königen, wie Hiskia und Josia, bewährte Propheten noch immer viel gefragt und gehört waren (Jes. 37 fg.; 2 Kön. 22, 14 fg.), selbst noch zu Jeremia's Zeit die Volksversammlung gegen Große und Priester die prophetische Redefreiheit schützte (Jer. 26, 16 fg.), und sogar König Zedekia in seiner Noth noch Jeremia's Rath erbat (Jer. 21, 1 fg.; 37, 17. 33; 38, 14 fg.), so wüthete die Verfolgung um so rückhaltloser unter abgöttischen Königen wie Manasse (2 Kön. 21, 16 fg.) und unter den letzten Zuckungen des Südreichs gegen Jeremia und seinesgleichen. Daß unter solchen Zuständen auch die Prophetie sich nicht durchaus auf der Höhe hielt, sondern selbst ins Sinken gerieth, läßt sich zum voraus erwarten. Mancher mochte gut angefangen haben, wurde aber allmählich zu der leichtsinnigen Partei, welche die öffentliche Meinung beherrschte, hinübergezogen; mancher mochte seinem Wollen und Wünschen nach das Beste bezwecken, hatte aber nicht den Muth, die Entschiedenheit und Ausdauer oder nicht die Klarheit und Sicherheit der Erkenntniß, welche in solchen Zeiten der Parteikämpfe nöthig sind, und wurde endlich, weil er doch vom prophetischen Wesen nicht mehr lassen wollte, eine Stütze und ein Werkzeug seiner ursprünglichen Gegner. Diese schlechten oder unechten Propheten (wohl zu unterscheiden von den Ausübern des noch immer im Schwang gehenden und zu zeiten wieder neu auflebenden heidnischen Aberglaubens, Hos. 3, 4; 4, 12; Sach. 10, 2; Jes. 2, 6; 8, 19; 29, 4 u. a., und von den Wahrsagern der fremden Götter, Jer. 2, 8; 23, 13 fg.) wurden nun eine stehende Plage; gerade in wichtigen entscheidungsvollen Zeiten, wie zur Zeit Jesaja's oder Jeremia's, traten sie massenweise auf (Jes. 28, 7; Mich. 2, 11; 3, 5; Jer. 23; Chananja, Ahab, Sedekia, Semaja Jer. 27—29; Zach. 13, 2—6; sogar Weiber Ez. 13, 17—23) und setzten ihre im Dienst der Machthaber und der Gelüste

des großen Haufens gemodelten Rathschläge als Gottesworte denen der echten Propheten entgegen, wobei sie jedoch im äußern Gebaren, in Ausdrücken und Wendungen ganz die Art ihrer Gegner nachahmten (Jer. 23, 30 fg.). Wie sie dadurch der Wirksamkeit der letztern unendlich schadeten, so verwirrten sie den Sinn der Einfältigen und Unentschiedenen, denn im wirklichen Leben war es nicht so leicht, zwischen den sich widerstreitenden Propheten Stellung zu nehmen, und der Unterschied zwischen den verschiedenen Stufen beider Arten von Propheten war oft mehr fließend als scharf begrenzt. Aber eine Frucht dieser Kämpfe gegen ihre schlechten Nachahmer war es, daß die guten Propheten über das Wesen und die Kennzeichen der rechten Prophetie zu völliger Klarheit kamen (Jer. 23; Ez. 13). Beengt vom Unglauben der Leute und der Thätigkeit dieser prophetischen Volksverderber konnten nun die echten und bewährten Propheten mit der mündlichen Rede sich nicht mehr begnügen. Nothgedrungen mußten sie auch die Schrift zu Hülfe nehmen. Es war ja jetzt überhaupt die Zeit, wo viel geschrieben und gelesen wurde. Durch die Schrift konnten sie auch solche Kreise erreichen, welche sie mit der lebendigen Rede nicht trafen. Und das mündliche Wort verhallt, zumal vor den Ohren ungläubiger Hörer, und wird entstellt; um so mehr fühlten sie sich gedrungen, es schriftlich zu machen; ihre Drohungen und Weissagungen, in der Gegenwart wenig beachtet, sollten, schriftlich gemacht und vor Entstellung gesichert, wenigstens in der Zukunft wirken, sie selbst und den Gott ihres Worts bewähren (Jes. 8, 1; 30, 8; Hab. 2, 2 fg.; Jer. 30, 2. 3). So wurden denn die Predigerpropheten (s. Predigt) dieses Zeitraums zugleich prophetische Schriftsteller. Nicht blos einzelne ihrer Worte malten sie in monumentaler Weise schriftlich dem Volk vor die Augen (Jes. 8, 1 fg.; Hab. 2, 2 fg.) oder wirkten in die Ferne durch Briefe (Jer. 29), sondern den Inhalt ihrer vielen Reden während einer oft sehr lange dauernden Wirksamkeit machten sie in besondern Weissagungsbüchern schriftlich. Ja selbst anderer längst ausgebildeter Arten der Literatur, der Dichtkunst, der Geschichtschreibung, der Gesetzesdarstellung bemächtigten sie sich, um auch durch diese Kanäle ihre bessern und geläuterten Erkenntnisse und Grundsätze unter das Volk zu bringen und dem herrschenden Verderben entgegenzuarbeiten. Die ganze heilig gewordene Literatur der spätern Königszeit ist von prophetischen Gedanken getränkt.

Dieser ganze Umschwung der Prophetie, wie er eben beschrieben wurde, tritt in der Mitte oder gegen das Ende des 9. Jahrh. schon deutlich hervor. Die Hauptträger aber dieser neuen Richtung waren Judäer. Im Zehnstämmereich konnte diese geistigere Art von Propheten nicht recht gedeihen; Männer aus Juda mußten dorthin hinüberkommen, um die schärfern Anforderungen geltend zu machen, und Hosea ist, soweit uns bekannt geworden, der einzige Eingeborene, der in dieser neuen Weise dort wirkte. Dagegen im kleinern Reich, am Sitz des reinern Mosaismus, wurde auch der geistige Kampf der verschiedenen Richtungen am tiefsten und ernstesten durchgekämpft. Joel, in der Mitte des 9. Jahrh., wol noch Zeitgenosse von Elisa und in manchen Dingen noch den Propheten der ältern Art sich nähernd, ist der erste Prophet, von dem wir ein Weissagungsbuch haben; ob überhaupt der erste, ist fraglich. Die folgenden knüpfen an ihn an und gehen in seinen Bahnen weiter. Sehen wir von ihm und dem Verfasser der Jes. 15 fg. wieder aufgenommenen Weissagung gegen Moab ab, so lassen sich die nun folgenden leicht in einzelne Gruppen zerfällen, unterschieden je nach der Blüte und Herrschaftszeit der Völker, welche die Geschicke der kleinen Reiche Vorderasiens und so auch Israels beherrschen, und darum in den Weissagungen der Propheten fort und fort theils als Gerichtsvollstrecker, theils als Typen der zu überwindenden Weltmacht erscheinen. Eine kurze Aufzählung der Namen dieser Gruppen mag hier genügen. a) In die assyr. Zeit fallen Amos, Hosea, der Verfasser von Sach. 9—11 und 13, 7—9, Jesaja, Micha, die drei letztern in die Zeit der großen Entscheidung, wo das Zehnstämmereich vernichtet, das kleine Reich wesentlich durch die Glaubens- und Geisteskraft des Jesaja gerettet wurde und die Weissagungen ihre erste großartige Erfüllung erhielten. Auch unter dem abgöttischen König Manasse wirkten wol die Propheten nach Pflicht gegen die Einführung des Heidenthums (2 Kön. 21, 10 fg.), aber Schriften von ihnen fehlen; wenn sie welche geschrieben, werden sie von der Staatsgewalt wieder vernichtet worden sein, wie die Propheten selbst der Verfolgung erlagen (2 Kön. 21, 16; Jer. 2, 30). b) In der medisch-scythisch-babylonischen Zeit. Kaum tauchten die ersten Vorzeichen des Niedergangs der assyr. Oberherrschaft und der damit zusammenhängenden neuen Gestaltung der Völkerverhältnisse auf, und

nahte zugleich in Juda die Zeit des letzten innern Entscheidungskampfs zwischen der mosaischen und heidnischen Richtung, so erhoben sich auch wieder die Propheten, jeder an seinem Ort und in seiner Weise den Gang der Ereignisse deutend: Nahum im Osten mit einem Buch über Assur und Ninive, Zephanja unter Josia die Völkerstürme über Juda anmeldend und mit Jeremia zur Reichsverbesserung antreibend, die jerusalemische Prophetin Hulda (2 Kön. 22) durch ihr Wort über das neuaufgefundene Gesetzbuch wichtig geworden, Habakuk unter Jojakim das Räthsel der chald. Weltherrschaft deutend, Uria (Jer. 26, 20 fg.), welcher ängstlicher als Jeremia der Rache Jojakim's zum Opfer fiel, der ungenannte Verfasser von Sach. 12—14 in den letzten Bedrängnissen Jerusalems und der vom Buch Obadja nach Jerusalems Fall, vor allem aber Jeremia, das geistige Haupt in den letzten 40 Jahren des Reichs und in gewissem Sinn die edelste Gestalt des ganzen Prophetenthums, mit seinem treuen Schüler Baruch und seinem jüngern Mitarbeiter unter den Verbannten Babylons, dem gelehrten Priesterpropheten Ezechiel. c) Während der pers. Zeit. Der eine Theil aller Prophetie, die Gerichtsdrohungen, hatte sich bewahrheitet; aber in der tiefsten Erniedrigung Israels erhofften die Gläubigen auch die Erfüllung der Verheißung. Noch war das medopers. Reich in seiner Bildung begriffen, da ertönten schon die Jubelstimmen der Späher Israels (Jes. 52, 8), welche den Anbruch der Erlösung aus der Gefangenschaft, die Niederlage der Götzen Babels mit Sicherheit verkündigten, die Lehren und Mahnungen, die für Israel daraus folgten, predigten und bei eintretender Verzögerung zur Hoffnung anfeuerten, nur schriftlich zwar, weil öffentliche Wirksamkeit unter den Zerstreuten nicht möglich war, aber im übrigen noch ganz in der Weise der frühern redend, doch sich schon stark an die Schriften der frühern, besonders Jesaja's und Jeremia's, anlehnend: Jes. 21, 1—10; 13, 2—14, 23; 40—66; 34 fg.; Jer. 50 fg.; Jes. 24—27. In der neuen Gemeinde, welche sich unter pers. Oberherrschaft auf ihrem alten Boden allmählich wieder ansiedelte, wachte zwar die Prophetie noch einmal auf, um durch öffentliche Reden Rath, Trost und Hülfe zu schaffen, die Misstände zu beseitigen, die Hoffnung zu beleben; Haggai und Sacharja (im J. 521) und Maleachi, fast 100 Jahre später, sind die bewährtesten aus einer größern Zahl dieser jungen Propheten (Sach. 7, 3; 8, 9); ja sogar solche, die sich auf Ab- und Irrwege verloren, darunter ein Weib Noadja, kamen wieder zum Vorschein (Neh. 6, 6—14). Aber die Verhältnisse der neuen Ansiedelung waren sehr beschränkter Art, der Gesichtskreis verengter, und darum auch die Anlässe und Gegenstände ihrer Reden eintöniger. Und so treffend und göttlich tief jene besten derselben über die zu ihrer Zeit vorliegenden Fragen noch sich vernehmen ließen, eine starke Abnahme der Ursprünglichkeit und Selbständigkeit läßt sich schon bei ihnen nicht verkennen. Bewußt und absichtlich (Sach. 1, 4; 7, 12) schlossen sie sich an den Inhalt der alten schon bewährten Prophetie an, wiederholten und bestätigten ihn für die neue Zeit. Die Summe der Lehren und Heilswahrheiten, welche die Prophetie innerhalb des Gesetzbundes zu Tage fördern konnte, war erschöpft; die religiöse Productionskraft vorerst erloschen. Das Vorgefühl davon spricht sich schon in den letzten Worten des Maleachi (Kap. 3, 23. 24 [4, 5. 6]) aus. Die ältern Prophetenschriften, welche gesammelt und heilig waren (s. Bibel und Kanon), mußten dem Volk das lebendige Wort seiner Gottesmänner ersetzen, und an der Stelle der Offenbarer erstehen nun die Schriftgelehrten, welche die Lehre Mose's und der Propheten auslegen und verarbeiten, als die geistigen Leiter der Gemeinde. Aber die Hoffnung blieb, daß mit der Zeit der Vollendung auch die Prophetie wieder erwachen werde (Mal. 3, 23; 1 Makk. 4, 46; 14, 41).

Unter diesen Prediger- und Schriftstellerpropheten sind nun aber doch auch wieder feinere Unterschiede, über welche hier noch ein paar Worte zu sagen sind. Die Rede war ihre Hauptwaffe, darum erhielt auch die Kunst der öffentlichen Rede durch sie eine hohe Ausbildung. Je nach Umständen rügend, drohend, erschütternd oder ermuthigend und verheißend, bald kurz und in wenigen schlagenden Sätzen, bald in ausführlichen Ergüssen wenden sie alle Kraft an, anregend und überzeugend zu wirken. Sie wenden sich an den Verstand, suchen mit Gründen zu stützen und zu beweisen; sie wenden sich an das Gemüth, es zu treffen, zu erweichen, durch die Gewalt der Wahrheit mit sich fortzureißen; sie wenden sich an die Einbildungskraft, in farbigen, saftigen Schilderungen Bilder des herrschenden Verderbens, des Gerichts, des Heils entwerfend. Ton, Schwung, Fülle der Rede wechseln nach den Umständen und nach der Individualität der Redner selbst.

Immer aber ist ihre Diction rhetorisch, begeistert, in der Mitte zwischen Poesie und Prosa schwebend, hier und da in das eigentliche Lied sich erhebend, nie abstract lehrhaft, sondern anschaulich, von den wirklichen Verhältnissen ausgehend und in sie eingreifend. Kurze Kraftsprüche, schlagende Vergleichungen, Wort- und Gedankenspiele, am rechten Ort eingefügt, dienen dazu, den Inhalt scharf treffend in die Gemüther hineinzuwerfen. Auch das Gleichniß, schon von Nathan mit hoher Meisterschaft gehandhabt (2 Sam. 12), dient ihnen zur Erhöhung der Wirkung, besonders zur Ueberführung (Jes. 5, 1—7; 28, 23—29; Sach. 11, 4 fg.; Ez. 24, 3 fg.), und wenn es in ihren Büchern seltener erscheint, so muß es doch im Leben häufiger von ihnen angewandt sein (Hos. 12, 11). Sie sind so die ersten Muster der geistlichen Beredsamkeit geworden. Die rednerische Art haben selbst solche Schriftstücke von ihnen, hinter denen kein mündlicher Vortrag steht, sondern die von Anfang an schriftlich verfaßt sind, nur daß diese oft schon mehr in die rein lyrische Malerei und Schilderung hinüberschweben (wie viele Weissagungen über die fremden Völker, Buch Nahum, die Prophetien aus der Zeit der Verbannung). Die größten Meister in der Handhabung dieser prophetischen Redekunst sind jedenfalls die ältern von Joel an bis auf Jesaja herunter, auch Habakuk; ein Sinken, eine Annäherung zur prosaischen Rede zeigt sich schon bei Jeremia und Ezechiel, noch mehr bei Haggai; bei Malcachi wird die Rede schon dem Schulvortrag in den Synagogen ähnlich, an Fragen und Einwürfen sich weiterspinnend. Weiter kommt in Betracht das Verhältniß der Rede zu der Visionsform, in welcher sie den Inhalt der Offenbarung zu empfangen pflegten. Das Gesicht, auf dem jeweiligen innern Leben und Gedankenkreis des Propheten selbst beruhend, ist in der Regel nur ihm selbst verständlich; darum setzt er für gewöhnlich den Sinn und Inhalt davon in klare, allgemein verständliche Gedanken und Worte um, und nur wo er sich eine besondere Wirkung davon verspricht (1 Kön. 22, 19—23; Am. 7, 1—9, 6; Jer. 24 u. a.), mag er auch das Gesicht selbst seinen Zuhörern mittheilen, um dann über seine Bedeutung weiter zu reden. Anders wird das bei den Spätesten. Des lebendigen Wechselverkehrs mit dem Volk beraubt, mehr in sich selbst und auf den innern Umgang mit Gott zurückgezogen, in Einsamkeit sinnend, empfängt ein Prophet zwar Offenbarungen, die er nicht vorenthalten darf, aber ohne bestimmten äußern Anlaß zu seiner Mittheilung wird ihm eben nur sein inneres Schauen selbst der Anlaß, und so theilt er die Gesichte, wie er sie sah, mit (wie schon Jesaja in solchem Fall that, in der Einleitung eines seiner Bücher, Jes. 6): Ezechiel's Buch ist voll von solchen Gesichten und ebenso Sacharja's. Die Gesichte selbst sodann, nicht etwa plötzliche Antworten auf augenblickliche Anlässe, sondern die Frucht langer Versenkung in die göttlichen Dinge, sind auch nicht mehr immer so einfach und kurz wie bei den Frühern, sondern zum Theil künstlich und verwickelt. Man kann nicht sagen, daß diese Art der Darstellung tiefer oder inhaltsreicher wäre als die gewöhnliche; an Gedankengehalt ist sie meist ärmer, und dieses Vorherrschendwerden der prophetischen Phantasie ist vielmehr ein Zeichen des Verfalls, während Unkundige oder Abergläubige gerade in diesen Gesichtsdarstellungen die tiefsten und wunderbarsten Geheimnisse zu suchen pflegen. Neben der freien Rede und zur Unterstützung derselben kommt schon bei den ältern und so auch immer noch bei den Rednerpropheten dieser Periode das sogenannte Zeichen oder die sinnbildliche Handlung vor. Die göttliche Wahrheit, die den Propheten erfaßt hat, sucht aus dem erfüllten Innern nach außen zu dringen, sich zu verkörpern, nicht in der Rede allein, sondern in leidenschaftlicherer Weise auch in Geberden und Handlungen: den Ahia, als er des Jerobeam gewahr wird, überkommt die Gewißheit der Zerreißung des salomonischen Reichs so mächtig, daß er sein neues Oberkleid in zwölf Stücke reißt (1 Kön. 11, 30). Solche von dem innern Drang des Propheten bewirkte sichtbare Vornehmungen erscheinen dann als Versinnbildlichung der Wahrheit, die ihn bewegt. Sie beruhen ursprünglich nur auf diesem Drang (vgl. noch 1 Kön. 20, 35 fg.) und sind zunächst keineswegs Erzeugniß freier Ueberlegung und Absicht. Weil aber erfahrungsmäßig ein solches Vornehmen den Zuschauer oft viel mächtiger ergreift als bloße Worte, was ja eben der Prophet nur wünschen kann, so wurde solche sinnbildliche Handlungen vorzunehmen leicht auch Sache der Kunst und Ueberlegung (vgl. 1 Kön. 22, 11 fg.) und bloßes Begleitmittel der Rede. Derartige Zeichen kommen nun bei den Rednerpropheten genug vor (Jes. 20, 2; Jer. 19, 1 fg.; 27, 2; 28, 10—12; 43, 8 fg.; Ez. 12, 3 fg., 18 fg.; 21, 11 fg.; 37, 16 fg.), und wir können uns danach einen Begriff machen von der Lebhaftigkeit und dem Eifer ihres öffentlichen Auftretens. Nicht viel

verschieden davon ist es, wenn sie einen im Moment ihrer Rede unter ihren Augen geschehenden Vorgang zum Anknüpfungspunkt ihrer Worte machen (1 Sam. 15, 27. 28; Jer. 18, 2 fg.) oder einen solchen durch andere vornehmen lassen (2 Kön. 13, 15). In so großen Propheten, denen ihr ganzes Leben in ihrem prophetischen Beruf aufgeht, werden sogar gewöhnliche Vorkommnisse ihres täglichen Lebens (Jer. 13, 1 fg.) oder ihre Familienverhältnisse (Hos. 1; 3; Jer. 8, 3. 18; Ez. 24, 16 fg.) Spiegelbilder und Zeichen ihrer prophetischen Wahrheiten, oder richten sie ihr Vornehmen und Handeln in Privatangelegenheiten so ein, daß dadurch das Volk auf ihre prophetischen Gedanken aufmerksam werden muß (Jer. 32, 6 fg.; 16, 1 fg., 5 fg.). Erst bei den spätern Propheten fängt solche Zeichenhandlung an, frei zur künstlichen Einkleidung eines Gedankens in der Art verwendet zu werden, daß sie solche Handlung als von ihnen vorgenommen oder vorzunehmen befohlen blos erzählen, ohne daß an eine wirkliche Ausführung zu denken wäre (Jer. 25, 15 fg.; besonders bei Ez. 3, 1—3; 4, 1 fg., 4 fg., 9 fg.; 5, 1 fg.; 6, 11 fg.; 21, 24 fg.), welche blos in der Einbildung vorgestellte Handlungen sich zuletzt vom Gleichniß oder der Parabel wenig mehr unterscheiden. Auch bezüglich ihrer Stellung zur Gesetzesanstalt zeigt sich mit der Zeit ein Sinken der Prophetie. Alle Propheten stehen auf dem Grund des Gesetzes, aber nicht als zwingendes und äußeres Gebot steht es ihnen gegenüber, es ist in ihnen Geist und Leben geworden; derselbe Geist, aus dem die Gesetzesreligion herausgeboren ist, erfüllt auch sie; sie lehren in Uebereinstimmung mit demselben, aber nicht in ängstlicher Abhängigkeit von ihm; darum sind sie auch so weit entfernt, wie die Priester den Werth der gesetzlichen Form zu überschätzen, daß sie vielmehr Opfer, Feste, Beschneidung, Bundeslade, Gotteshaus, Fasten, äußere Zeichen der Buße gegen die Grundforderungen der Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Liebe, Vertrauen, Selbstverleugnung, Demuth zurückstellen, die Vergeltungslehre modificiren (Jer. 31, 29 fg.; Ez. 18, 2 fg.), die nationale Beschränkung durchbrechen, gelegentlich sogar einzelne Gesetze aufheben oder schärfen (Jes. 56, 4 fg., 6 fg.; Mal. 2, 16). Diese geistige Freiheit der Propheten nimmt aber zuletzt etwas ab; Jeremia seit Josia's Reichsverbesserung und der Aufstellung eines heiligen Gesetzbuchs legt (obwol mit gutem Grund) auf die Sabbatfeier und das levitische Priesterthum schon mehr Gewicht; Ezechiel auf eben diese sowie Opfer, Tempelculte, Reinheitsvorschriften und rechnet künstlich aus dem Gesetzbuch heraus (Kap. 4, 5 fg.); sonst vgl. Sach. 14, 19 fg.; auch in der Hauptschrift aus der Zeit der Verbannung, in der noch so viel frischer Geistestrieb ist, die Stellen Jes. 56, 2; 58, 13; 66, 17. 21. Und Maleachi, obwol gegen die Priester und über die Ehe so frei und schön redend, faßt doch alle seine Lehren zusammen in der Mahnung zum strengen Halten des geschriebenen Gesetzes (Kap. 3, 22). Es sind das die Anfänge einer ängstlichern, an den Buchstaben des Gesetzes gebundenen Richtung, welche schließlich die Prophetie verdrängte. Die Bücher dieser weissagenden Propheten sind nur Zusammenfassungen von Hauptsachen aus ihren wichtigsten Reden oft einer langen Reihe von Jahren. Es gibt Stücke, welche sich an Ausführlichkeit der mündlichen Rede nähern, wie Jes. 28—32; 1; die meisten aber sind nur ganz kurze Summarien der Predigten einer langen Wirksamkeitszeit, wie Jes. 2—5 die Thätigkeit des Jesaja unter Usia, Jotham und dem ersten Jahr des Ahas, Jer. 1—24 seine wichtigsten Strafreden durch 40 Jahre hindurch zusammenfaßt. Einzelne sind ziemlich früh nach der mündlichen Rede geschrieben, andere erst nach vielen Jahren, sodaß es auch nöthig und möglich wurde, manche geschichtliche Erläuterung über Anlaß, Zeitumstände, Erfüllung darin zu bemerken, wie wir das alles am besten aus dem Buch des Jeremia und Ezechiel sehen. Propheten einer längern Wirksamkeit haben die Feder nicht blos einmal, sondern öfter ergriffen (von Jesaja, Jeremia und Ezechiel wissen wir das mit Sicherheit), nicht willkürlich, sondern auf Drängen des Geistes (Jes. 30, 8; Jer. 30, 2; 36, 2), in entscheidenden Wendepunkten ihres Wirkens, wo es galt, Umschau und Rückschau auf das Dahinliegende zu halten und durch zusammenfassende Darstellung der bisherigen Mahnungen und Erlebnisse noch nachhaltiger auf das Volk einzuwirken. Solche schriftliche Uebersichten sind dann aber immer sehr kunstvoll gemacht, wohlüberlegt und durchdacht; die Stoffe vielfach nach Sachordnung, seltener nach Zeitordnung gruppirt; immer in sich abgerundet, daß auch die kleinsten Bücher oder jetzigen Buchtheile (einst aber selbständige Schriften, wie Jes. 6, 1—9, 6) den ganzen Kreis der Weissagung (Rüge, Drohung und Verheißung) vollständig umfassen; im Ausdruck sorgfältig gearbeitet, in der

Anordnung nach Abschnitten oder Strophen wohl gegliedert, also überhaupt kunstvoller, als extemporirte Reden je gewesen sein können, aber wahrheitsgemäß und in der Erinnerung treu, auch selbst die Frische des mündlichen Vortrags, wo solcher wirklich zu Grunde lag, wohl bewahrend. Dabei nahmen sie manches auf, was sie wol nie geredet hatten, wie Jes. 6 oder die meisten der Weissagungen gegen die fremden Völker. Daß aber einzelnen Prophetenschriften keine mündliche Wirksamkeit zu Grunde liegt, ist schon oben bemerkt. Aufbewahrt und verbreitet wurden sie nicht amtlich, sondern wie alle Privatschriften zumeist in den Kreisen der Glaubenden, der Prophetenschüler und Propheten selbst (die meist sehr merkwürdige Bekanntschaft mit ihren Vorgängern zeigen); manche gingen verloren (wie man noch sicher beweisen kann) oder erhielten sich nur in Bruchstücken. Als die Verbannung und noch mehr die Rückführung aus der Verbannung das Siegel der göttlichen Bestätigung auf die Schriften dieser Gottesmänner gedrückt hatte, wurden sie mit immer höherer Verehrung betrachtet, gelesen, gesammelt und zu einem Ganzen vereinigt.

III. Eine jüngere Abart und gewissermaßen ein Ersatz der Prophetie ist die sogenannte Apokalyptik, wie sie sich gegen die Zeit Christi hin ausbildete. Oeffentliches Prophetenwort vor der Gemeinde gab es nicht mehr. Daß einzelne Männer Gesichte und Ahnungen der Zukunft hatten oder zu haben glaubten, wie Johannes Hyrcanus (Josephus, „Alterthümer", XIII, 10, 7) und verschiedene Essäer (Josephus, „Alterthümer", XIII, 11, 2; XV, 10, 5; „Jüdischer Krieg", II, 8, 12), oder man bald später vielfach himmlische Stimmen (Bath Kol) zu vernehmen meinte, galt selbst im Volk nicht als Zeichen wiederaufgelebter Prophetie. Und wenn gleichwol der eine oder andere sich gedrungen fühlte, ein Wort der Mahnung und Tröstung an die Zeitgenossen zu richten, geschah das schriftlich; dabei war er sich wohl bewußt, damit nur zu wiederholen, was schon die Alten gesagt, konnte auch nur dann auf Beachtung Anspruch machen, wenn die Uebereinstimmung seiner Worte mit denen der Alten zu Tage lag, daher schrieb er lieber unter dem Namen eines ältern Propheten oder Prophetenschülers und ließ ihn in der Schrift reden, wie er sich dachte, daß er in der Jetztzeit geredet haben würde. Derart sind z. B. das Buch Baruch und der Brief des Jeremia.

Aber in der langen Wartezeit bis auf die Erscheinung des Messias traten auch schwierigere Lagen ein, welche nicht ohne die äußerste Anstrengung aller Kräfte überwunden werden konnten. Eine solche war die durch die Mitschuld einer jüd. Partei hereingebrochene Religionsverfolgung des Antiochus Epiphanes. Damals, wo noch einmal der ganze Bestand der mosaischen Religion in Frage gestellt war und diese wiederum ihre siegreiche Kraft gegen das Heidenthum zu bewähren hatte, erwachte mit dem alten Heldenmuth aufs neue eine glühende Begeisterung für die Sache Gottes; auch der prophetische Trieb wollte sich wie früher in solchen entscheidungsvollen Zeiten wieder regen, um Kleinmuth und Abfall zu strafen, zu standhafter Treue und Hoffnung zu mahnen und über die Lage zu orientiren. Da aber die Ueberzeugung von dem Aufgehörthaben der unmittelbaren Gottesoffenbarung in der Gemeinde feststand und ihr nur das durch die heiligen Schriften vermittelte Wissen um den Rathschluß Gottes zukam, so vermochte auch in dieser außerordentlichen Lage ein Mann, selbst wenn er des göttlichen Ursprungs seiner Begeisterung und Erleuchtung sicher war, nur durch Anlehnung an diese heiligen Schriften und unter dem Schutz und Ansehen des Namens eines ältern Sehers sich mit Erfolg an die Zeitgenossen zu wenden. Ein neuprophetisches Buch dieser Art ist das damals herausgegebene Buch Daniel (s. d.); es wurde das Muster einer ganzen Reihe jüngerer neuprophetischer Mahn- und Trostbücher (Henoch-, Noah-Bücher, Offenbarung des Mose, des Esra).

Ihrem letzten Zweck nach stimmen sie zwar mit den Zwecken der alten Prophetie überein; sie wollen strafend, mahnend, tröstend auf die Zeitgenossen einwirken, zu diesem Behuf auch die Geheimnisse der Zukunft enthüllen oder offenbaren, daher gewöhnlich Apokalypsen, d. h. Offenbarungen, Enthüllungen genannt. Sie haben aber keine mündliche Wirksamkeit ihres Verfassers unter dem Volk im Hintergrund, sondern sind blos schriftliche Erzeugnisse. Auch beruhen sie eingestandenermaßen auf der Erforschung der alten Prophetenbücher (Dan. 9, 2), wollen nur die Winke und Aufschlüsse, die dort für den Suchenden enthalten sind, erklären und deuten, namentlich durch Benutzung und Deutung gewisser dort gegebener Anhaltspunkte die Zeitdauer der Drangsal und die noch übrige Frist bis

zur messianischen Erfüllung förmlich ausrechnen; sie sind also abgeleitete, nicht ursprüngliche Geisteserzeugnisse. Ganz besonders aber unterscheiden sie sich von den alten Büchern durch die Künstlichkeit ihrer Einkleidung und Anlage. Ein Mann des Alterthums wie Daniel (oder Henoch, Noah, Mose, Esra) — man nennt ihn den Seher — soll reden, soll aber von der Gegenwart und Zukunft des wahren Verfassers reden, die doch von der Zeit des Sehers schon weit entfernt liegt. Die Zwischenzeit zwischen beiden darf nicht übergangen werden (weil kein alter Prophet mit Uebergehung des Dazwischenliegenden blos ein beliebiges Stück der Zukunft ins Auge gefaßt hat); der Seher muß auch von ihr reden, aber der Einkleidung gemäß so, daß er von ihr nicht als erlebter, sondern als künftiger spricht. Der Verfasser muß also die zwischen dem Seher und ihm liegende Zeit künstlich verdeckt, andeutend, in dunkel gehaltenen, aber für den Denkenden und Eingeweihten hinlänglich deutlichen Umrissen behandeln, ebenso von seiner eigenen Gegenwart, auf die doch das Schwergewicht fällt, als von der Zukunft reden, um dann von da aus den Blick auf das, was auch dem Verfasser noch wirkliche Zukunft ist, hinüberschweifen zu lassen und darüber Aufklärung zu geben. Diese Behandlung des Gegenstandes erfordert einen Aufwand von schriftstellerischer Kunst, auch Kenntnisse über die Vergangenheit und die Zeitlage des angenommenen Sehers. Denn es versteht sich, daß ein solches Buch für um so vollkommener galt, je weniger etwas die Einkleidung Störendes darin vorkam und je treffender und ergiebiger die in den Gegenständen selbst liegenden geschichtlichen Momente für den vorgesetzten Zweck benutzt wurden. (An betrügliche Absichten ist dabei nicht zu denken; schon die große Menge solcher Bücher zeigt, daß die kundigen Zeitgenossen diese schriftstellerische Form wohl verstanden und zu handhaben wußten; Ungelehrte mochten allerdings den wahren Ursprung derartiger Bücher nicht so leicht durchschauen, aber das ist nicht anders, als wenn jetzt ungelehrtes Volk ein Drama oder einen Roman als wirkliche Geschichte liest.) Aber nicht blos das Verhüllen war Aufgabe dieser dichterischen Kunst, sondern sie mußte auch wieder unter den künstlichen Hüllen unmisverständliche Winke und Andeutungen über die eigentlichen Zwecke und den Ursprung des Buchs einstreuen. Für solche räthselartige Darstellung der Entwickelung längerer Zeiträume war aber das allein geeignete Mittel eben nicht die gewöhnliche prophetische Rede, sondern das halbdunkle prophetische Gesicht, besonders in seiner verwickeltern, künstlichern Art, wie es von Ezechiel und Sacharja gehandhabt worden war, welche insofern die Vorbilder dieser Apokalyptiker sind. Und da zugleich in diesen spätern Zeiten man sich viel mit der Erforschung der Geheimnisse der Welt, der Geister und Engel (s. d.) zu thun machte, auch darüber schon allerlei, über den Inhalt der alten Bücher hinausgehende Anschauungen und Vorstellungen zu Tage gefördert waren, so war auch aus diesem Grund die Visionsform eines Sacharja, bei welchem Engel die Stelle des altprophetischen Geistes vertreten und der Seher in seiner Verzückung mit den obern Geistern verkehrt, besonders geeignet und wurde einzig beliebt. Manche der neuern Gedanken über die obere Welt und ihre Beziehungen zur irdischen Geschichte sowie über andere Geheimnisse, z. B. das Schicksal der Seelen nach dem Tod u. dgl., konnten auf diese Weise in die Enthüllung verwoben werden. Da nun aber die alten Seher in diesen Büchern nicht unvermittelt auftreten, sondern erst irgendwie im Buch Umstände und Anlässe ihres Auftretens geschichtlich erklärt werden müssen, so haben diese Bücher alle auch mehr oder weniger einen geschichtlichen oder erzählenden Theil, der sich nach Bedürfniß sehr verschieden gestalten kann. Im Buch Daniel speciell ist der erzählende Theil sehr weit ausgesponnen, indem die Stoffe einer alten Prophetensage über Daniel benutzt und zu Musterbildern des rechten Verhaltens unter der Bedrängung durch die heidnischen Herrscher (wie sie in der Zeit des Antiochus stattfanden) verarbeitet wurden. Im Volk wurden solche Bücher viel und gern gelesen und haben unstreitig gewirkt. In ihrem Vorstellungs- und Ideengehalt sind sie natürlich Kinder ihrer Zeit und unter sich selbst sehr verschieden. Das beste dieser Art ist das erste, das Buch Daniel, welches die Spuren des großen Glaubensaufschwungs der ersten Makkabäertage an sich trägt. An Glut der Begeisterung und kräftiger Entschiedenheit in Geltendmachung der göttlichen Wahrheit steht es den alten Prophetenbüchern nahe genug; aber auch — was hier das Wichtigste ist — die Entwickelung der nächsten Zukunft, den Untergang des Tyrannen nach $3^1/_2$ Jahren und den Sieg des Reichs der Heiligen hat der prophetenkundige Gottesmann so sicher vorausbestimmt wie nur irgendein

Prophet der ältern Zeit und hat auch hauptsächlich um deswillen in der jüd. Gemeinde noch die verdiente Anerkennung wenigstens als eines gottbegeisterten Mannes, wenn auch nicht als eines Propheten, gewonnen. Gerade auch durch diesen seinen treffenden Blick in die Gegenwart und nächste Zukunft unterscheidet sich sein Buch von den spätern jüd. Apokalypsen sehr zu seinem Vortheil.

IV. In der vierhundertjährigen prophetenlosen Zeit lag die Aufgabe der Gemeinde in der Erhaltung, Ausgestaltung und Uebung der in Gesetz und Propheten geoffenbarten Religion. Wie anders nicht zu erwarten, fiel in der Gesetzesreligion der Hauptnachdruck auf die Ausbildung und Handhabung der gesetzlichen Formen, in welcher die Leiter der Nation und die träge Masse ihre Befriedigung suchten, während die stillen und tiefen Geister, an den alten Weissagungsbüchern sich wärmend, auf das verheißene volle Heil hofften. Als dieses Heil erschien und aus den Banden der gesetzlichen Volksreligion die Weltreligion des Geistes, der Freiheit und der Liebe heraussprang, da, in dieser Zeit der religiösen Neubildung, regte sich noch einmal die prophetische Kraft, um dann für immer zu schwinden. In Simeon und Hanna (Luk. 2, 25 fg.) stellt eine der altchristl. Ueberlieferungen zwei Gestalten hin, welche beim Anblick des Jesuskindes im Tempel ihrer Sehnsucht nach dem Erlöser aus Israel prohetischen Ausdruck geben. Uebereinstimmender erkennt Christus selbst und die ersten Christen in Johannes dem Täufer, dem Bußprediger im härenen Prophetengewand, der das herbeigekommene Himmelreich verkündigt und auf den nach ihm kommenden Größern hinweist, den letzten und größten aller Propheten, ja mehr als einen Propheten (Matth. 11, 9—11), weil er, dem innern Ruf Gottes muthvoll folgend, mit den Forderungen und Hoffnungen der alten Propheten Ernst machte und in der Kraft eines Elia dem Kommenden unmittelbar die Bahn brach. So durch die neuerwachte prophetische Macht eingeführt, trat der auf, in welchem die Arbeit des israelitischen Prophetenthums ihr Ziel und ihren Abschluß, zugleich die Bestätigung ihres göttlichen Ursprungs fand. Selbst Prophet, mächtig von Thaten und Worten (Matth. 13, 57; Luk. 13, 33; 24, 19; Apg. 3, 23 fg.; 7, 37), das Urbild des Propheten, lehrend und weissagend, mit wunderbar treffendem Blick alle Verhältnisse der Geschichte durchschauend, aber Zeit und Stunde Gott überlassend (Matth. 24, 36), war er doch unendlich mehr als Prophet. Gezeugt vom Heiligen Geist, das fleischgewordene Wort Gottes selbst, brachte er das göttliche Licht und Leben persönlich in der Menschheit zur Erscheinung, und nicht mehr blos fordernd und mahnend, sondern durch seine innewohnende Gotteskraft unwiderstehlich an sich ziehend und aus seiner Fülle mittheilend, strömte er seinen eigenen, von der Herrschaft des Fleisches und des Gesetzes entbindenden, reinen und reinigenden Geist auf seine Jünger über und machte das aus ihnen, was der alten Prophetie immer als das letzte Ziel vorschwebte, ein Volk von Geisterfüllten (4 Mos. 11, 29; Joel 3, 1. 2; Ez. 36, 27), von Gottgelehrten (Jes. 50, 4; 54, 13), von Kindern Gottes (Hos. 2, 1. 25), denen das Gesetz Gottes ins Herz geschrieben ist (Jer. 31, 33), Gliedern des Gottesreichs, in dem noch ganz andere Kräfte wohnen als im Alten Bund, sodaß auch der Kleinere in ihm, weil im bleibenden Besitz des erlösenden, freimachenden Geistes, doch größer ist als der größte Prophet (Matth. 11, 11).

Daß die Macht dieses neuen Geistes, den die Welt bisher nicht gekannt, in den Gliedern der jungen Christengemeinde wieder Erscheinungen hervorrief, welche lebhaft an die Wirkungen des Geistes in der alten Prophetie erinnerten, ist aus dem N. T. unbezweifelbar gewiß. Gesichte und Schauungen, wunderthätige Kräfte, ekstatisches Zungenreden, prophetische Lehren und Weissagungen sind solche Erscheinungen, welche zerstreut, bei einem diese, beim andern jene, als Gnadengaben des einen Geistes hervorbrachen (1 Kor. 12—14; Röm. 12, 6 fg.). Die Apostel selbst sind als solche auch Propheten (Eph. 3, 5). Propheten, d. h. solche, welche in plötzlicher Begeisterung, aus Offenbarung und Antrieb des Geistes in der Gemeinde auftretend, tiefergreifende, begeisternde und erweckliche Ansprachen hielten (1 Kor. 14, 3. 24—30) und unterschieden von den ordentlich und verstandesmäßig die Heilswahrheiten entwickelnden Lehrern (1 Kor. 14, 6), werden im Rang nach den Aposteln gestellt (Eph. 4, 11; 1 Kor. 12, 28—30), eine Anzahl derselben namentlich erwähnt (Apg. 13, 1. 2; 15, 32), selbst Weiber, die vier Töchter des Evangelisten Philippus (vgl. Apg. 21, 8. 9; 1 Kor. 11, 5). Als Weissager der Zukunft ist hervorgehoben Agabus (Apg. 11, 28; 21, 10; vgl. Matth. 7, 22). Und selbst noch ein ganzes Buch, in der Weise der alt- und neuprophetischen Weissagungsbücher, den Entwickelungs-

gang und die Vollendung des Reichs Christi enthüllend, hat diese erste christl. Zeit hervorgebracht in der Offenbarung des Johannes (s. Apokalypse). Aber mag es auch erklärlich und folgerichtig sein, daß in dem jungen, mit der alten Gemeinde noch zusammengeschlossenen Christenthum, ehe es in der es bedrängenden Welt sich zurechtgefunden hatte, das prophetische Wesen noch einmal auflebte, mag selbst in neuen wichtigen Epochen der kirchl. Entwickelung, zumal beim Hinaustritt auf neu zu gewinnende Gebiete der Menschheit, sich, obwol in schwächern Schwingungen, Aehnliches wiederholen, eine bleibende Stelle konnte diese aus dem Alterthum herüberragende Offenbarungsform im Christenthum nicht mehr haben, weil in seinem Stifter die Offenbarung des göttlichen Lebens vollendet ist, und es sich im großen und ganzen nur noch um Aneignung und richtige Anwendung des durch ihn Gegebenen handeln kann. Dillmann.

Prophetenschulen, s. Propheten.

Proselyten (Hinzugekommene), heißen im N. T. speciell die, welche vom Heidenthum zum Judenthum übergetreten sind. In unsern Übersetzungen wird das Wort mit „Judengenossen" wiedergegeben. In den LXX ist προσήλυτος die gewöhnliche Uebersetzung des hebr. ger. Das darf uns aber nicht zu der Meinung verleiten, als ob unter gerim im A. T. immer eigentliche Proselyten zu verstehen seien. Für den Hebräer hatte ger ursprünglich eine weiter gehende Bedeutung, und erst der Verlauf der Geschichte gab dem Wort später jene besondere Prägung, welcher die Sprache nachfolgte durch Unterscheidung von ger tôšâb und ger ṣêdeḳ. Gerim, Fremdlinge, gab es zu allen Zeiten in Israel, nämlich Leute anderer Nationalität, die freiwillig oder gezwungen unter Israeliten sich niedergelassen hatten. Zunächst aber handelte es sich wesentlich nur um die politische und rechtliche Stellung derselben; das Nähere hierüber ist im „Bibel-Lexikon", II, 300 fg., bereits angegeben. Sie standen unter dem Schutz des Gesetzes (3 Mos. 24, 22), und wenn sie gewisse Wohlthaten desselben nicht mit genossen (5 Mos. 15, 3; 23, 21), so wurden sie doch im allgemeinen einer freundlichen, billigen, mildthätigen Behandlung angelegentlich empfohlen (2 Mos. 22, 20; 23, 9; 3 Mos. 19, 10. 33; 25, 6; 5 Mos. 10, 18. 19; 24, 17). Auf der andern Seite wurde dann von ihnen verlangt, daß sie den Sitten und im besondern den gottesdienstlichen Gebräuchen der Israeliten sich möglichst anbequemen, zum mindesten in dieser Hinsicht keinen groben Anstoß geben sollten. Von heidnischen Greueln, wie sie 3 Mos. 18 aufgezählt werden (Unzucht, Blutschande, Päderastie u. s. w.), sollten auch die Fremdlinge sich fern halten (3 Mos. 18, 26), ebenso vom scheußlichen Molochsdienst (3 Mos. 20, 2; 18, 21. 26). Ferner war ihnen verboten, den Namen Jahve's zu lästern (3 Mos. 24, 16), Blut zu essen (3 Mos. 17, 10. 12) oder zur Passahzeit gesäuertes Brot (2 Mos. 12, 19). Am Sabbat sollten sie in gleicher Weise wie die Israeliten jede Arbeit unterlassen (2 Mos. 20, 10). Das waren Dinge, die verlangt werden konnten, ohne daß die Fremdlinge geradezu zur Jahvereligion übertraten. Solche Rücksichtnahme auf Sitten und religiöse Anschauungen der Israeliten war ein nahe liegendes, einfaches Aequivalent für die politischen und rechtlichen Vortheile, welche die Fremdlinge mit genossen. Daneben finden wir aber auch schon im Pentateuch noch weiter gehende Bestimmungen. Es wird der Fall in Aussicht genommen, daß Fremdlinge dem Jahve Opfer bringen wollten: wie die Opfer der Israeliten sollten auch diese beim Centralheiligthum gebracht werden und die betreffenden Gesetze für beide gelten (3 Mos. 17, 8 fg.; 4 Mos. 15, 14). Es wird ferner die Möglichkeit gedacht, daß Fremdlinge das Passah mit feiern wollten: das war ihnen erlaubt, aber sie mußten sich vorher beschneiden lassen (2 Mos. 12, 48; 4 Mos. 9, 14). Das letztere, die Annahme der Beschneidung, kommt einem völligen Uebertritt zur Jahvereligion gleich, denn die Beschneidung war ja specielles Symbol für den Bund zwischen Gott und seinem auserwählten Volk. Der Beschnittene trat nicht blos in die politische, sondern auch in die religiöse Gemeinde der Israeliten ein. Es ist also allerdings schon im Pentateuch (an den zuletzt angeführten Stellen) von eigentlichen Proselyten die Rede; nach allem, was wir aus den geschichtlichen Büchern wissen, scheint aber dieses Proselytenthum in der vorexilischen Zeit eine Seltenheit gewesen zu sein. Häufiger kam es nach dem Exil vor. Die Aengstlichkeit, mit der man den neuen Staat nach dem im geschriebenen Gesetz vorliegenden Bild des alten wiederherzustellen und jede Versuchung zum Abfall fern zu halten suchte, erzeugte jenes System schroffer Abschließung gegen alle ausländischen Elemente, wie es in den strengen Maßregeln eines Esra und Nehemia zu Tage trat. Fremdlinge waren von der jüd. Gemeinde so gut wie aus-

geschlossen. Wollten sie mit den Juden zusammenleben, so mußten sie eigentliche Proselyten werden, und man mochte es vielfach darauf anlegen, sie zu solchen zu machen, um den kleinen Staat numerisch zu verstärken und die prophetischen Hoffnungen vom Eintritt der Heiden in den Bund Israels mit Gott der Verwirklichung näher zu bringen. Später, in der Hasmonäerzeit, kam es sogar vor, daß ganze Völkerschaften zur Beschneidung gezwungen wurden, wie die Idumäer durch Johannes Hyrkanus, die Ituräer durch Aristobulus (Josephus, „Alterthümer", XIII, 9, 1; 11, 3). Das waren freilich vereinzelte Gewaltmaßregeln, deren Verkehrtheit bald eingesehen werden mußte. Wir wissen aber, daß auch in kleinerm Maßstab die Proselytenmacherei namentlich von den Pharisäern eifrig betrieben wurde (Matth. 23, 15). Man machte nun auch (seit wann wissen wir nicht genau) einen scharfen Unterschied zwischen sogenannten Proselyten der Gerechtigkeit (gerè haṣṣèdek) und Proselyten des Thores (gerè haššátar oder gerim tôšabim), d. h. zwischen eigentlichen Proselyten, die wirklich zur Religion Jahve's übergetreten waren, und zwischen solchen, die in einem lockern, mehr äußerlich politischen Verband mit den Israeliten standen und nur gewisse, allgemein sittliche Gebote und bürgerliche Pflichten zu erfüllen hatten. Unter jenen verstand man nämlich die durch Annahme der Beschneidung auf das ganze jüd. Gesetz sich Verpflichtenden; unter diesen solche, die äußerlich mit den Israeliten in derselben Stadt, innerhalb derselben Thore, zusammenlebten (der Ausdruck „Proselyten des Thores" ist hergenommen von der häufigen Formel: der Fremdling, der in deinen Thoren ist), dieselbe Obrigkeit (zunächst das Synedrium der Gemeinde) mit ihnen anerkannten, durch Verabscheuung von Mord, Blutschande und Raub die wichtigsten Rechtsgrundsätze von ihnen annahmen, durch Vermeidung des Bluteſſens eine den Israeliten von alters her eingewurzelte Scheu respectirten und zur Anbetung des einen Gottes insoweit sich bekannten, als sie Gotteslästerung und Götzendienst mieden. Man liebte es, die Verpflichtungen dieser Proselyten in 7 Hauptstücke zusammenzufassen, und da das Wichtigste davon schon 1 Mos. 9 vorkommt, pflegte man diese Hauptstücke die noahitischen Gebote zu nennen. Gestattet war diesen Proselyten der Besuch der Synagogen, beim Tempel aber durften sie den Vorhof der Israeliten nicht betreten. In Judäa waren aus dem oben angeführten Grund diese Proselyten des Thores wol nie sehr zahlreich, dagegen im Ausland, in der Diaspora, wo Judenthum und Heidenthum fortwährend miteinander in Berührung kamen, war diese freiere Form des Proselytenthums ein einfaches Product thatsächlicher Verhältnisse. In der Apostelgeschichte begegnen uns unter dem Namen οἱ σεβόμενοι (τὸν Ѳεόν) diese Proselyten fast in allen bedeutendern Gemeinden (Apg. 13, 43. 50; 16, 14; 17, 17; 18, 7), sie waren für jene Zeit ein wichtiges Mittelglied zwischen den sich schroff entgegenstehenden Parteien des Juden- und Heidenchristenthums. (S. „Bibel-Lexikon", I, 204 fg.)

Um als Proselyt des Thores zu gelten, genügte es, daß einer erklärte, jene sogenannten noahitischen Gebote halten zu wollen; eine besondere Ceremonie war hierfür nicht vorgeschrieben. Feierlicher war natürlich die Aufnahme eines Proselyten der Gerechtigkeit. Die Haupthandlung hierbei war bei männlichen Individuen selbstverständlich die Beschneidung, zu dieser kamen dann aber noch hinzu die Eintauchung in Wasser oder Taufe (hebräisch: ṭebila) und ein Opfer (Brandopfer, zu welchem unter Umständen auch ein Paar Tauben oder Turteltauben genommen werden konnte). Bei weiblichen Individuen genügten Taufe und Opfer. Die betreffenden Gebräuche im einzelnen zu beschreiben ist hier nicht nöthig (vgl. Buxtorf, Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum [2. Aufl., Leipzig 1866 fg.] u. d. W. Ger). Näher interessirt uns an diesem Ort nur der zweitgenannte Ritus, die Taufe. Wenn man mit dieser die Johannestaufe in Beziehung gebracht hat, so ist daran so viel richtig, daß beide verwandt sind als Zeichen des Heraustretens aus einem unreinen Zustand, als Symbol einer innern Reinigung, die mit dem Menschen vorgehen soll, daß beide ihren Anknüpfungspunkt in den auch für andere Gelegenheiten vorgeschriebenen jüd. Waschungen oder Lustrationen hatten, daß bei beiden, im Unterschied von letztern, der Betreffende nicht sich selbst lustrirte, sondern von einem andern diese Handlung an sich vollziehen ließ. Da aber Philo und Josephus die Proselytentaufe nicht erwähnen, da bestimmte Notizen darüber uns erst in der babylonischen Gemara begegnen, so ist anzunehmen, daß sie erst in späterer Zeit, als (nach der Zerstörung Jerusalems) keine Opfer mehr gebracht werden konnten, an Wichtigkeit gewann und als nothwendiger Initiationsritus mit der Beschneidung auf gleiche Linie gestellt

wurde. Also ist weder die Johannestaufe als bloße Copie der jüd. Proselytentaufe zu betrachten, noch kann diese als Copie jener entstanden sein, sondern beides sind für sich selbständige Institute, die aber auf gemeinsamen Ursprung zurückgehen (s. Taufe).

Gründlich und erschöpfend hat alles auf die Proselytentaufe Bezügliche behandelt Schneckenburger, „Ueber das Alter der jüdischen Proselyten-Taufe und deren Zusammenhang mit dem johanneischen und christlichen Ritus. Nebst einer Beilage über die Irrlehrer zu Kolossä“ (Berlin 1828). Ueber die frühere Literatur vgl. das erste Kapitel der ebengenannten Schrift. Steiner.

Prüfung. Dieses Wort kann in dem theoretischen und in dem praktischen Sinn verstanden werden. In dem ersten bezeichnet es die Erforschung und Abwägung der Gründe, auf welchen die Wahrheit einer Behauptung oder einer Lehre beruht; in dem andern die Untersuchung, die man über den sittlichen Werth einer Handlung oder der ganzen sittlichen Beschaffenheit eines Menschen anstellt. In diesem doppelten Sinn spricht die H. Schrift häufig von Prüfungen. Nirgends untersagt sie dem Menschen, die Gründe zu erwägen, welche dem von ihr verlangten religiösen Glauben zur Bestätigung dienen können, sondern fordert vielmehr dazu auf. Wenn schon die Propheten und heiligen Dichter des israelitischen Volks, dessen ganze Geschichte doch von Gott ein so lautes Zeugniß ablegte und welches unter einer Gesetzgebung stand, deren Fundamentalprincip der Glaube an den einzigen Gott und die Pflicht der ausschließenden Verehrung desselben war, so oft auf die Offenbarungen Gottes in der Natur hinwiesen (Ps. 19, 2—5; 94, 8; Hiob 12, 7—10; 40; 41; Jes. 40, 26 u. s. w.) und diejenigen als Thoren bezeichneten, welche, blind für dieselben, die Existenz Gottes zu leugnen wagten (Ps. 14, 1), wie viel weniger entspricht ein unerleuchteter, prüfungsloser Glaube dem Geist des Christenthums! Wer heutzutage noch aus den Worten des Paulus (2 Kor. 10, 5) eine Verpflichtung der Christen zu einem solchen Glauben ableiten wollte, würde eine klägliche Ignoranz zu erkennen geben: denn längst ist ja anerkannt, daß die Ausdrücke, welche Luther mit Gefangennehmen der Vernunft unter den Gehorsam Christi übersetzt, sich auf die feindlichen Anschläge beziehen, welche der Apostel zu besiegen und Christi unterwürfig zu machen suchte. Jesus selbst war weit entfernt davon, zu verlangen, daß man ihm aufs Wort glauben solle. Häufig beruft er sich auf die Gründe, welche seine göttliche Sendung beglaubigten, und drückt den Wunsch aus, daß man die Lehren, die er verkündigte, zum Gegenstand eines aufmerksamen Nachdenkens machen möchte. Zu einem solchen Nachdenken zu erwecken, das war ja gerade der Zweck, um deswillen er seine Belehrungen so oft in das farbenreiche Gewand sinnvoller Gleichnisse hüllte und der sich in dem Zuruf: „Wer Ohren hat zu hören, der höre“, mit welchem er diese Gleichnisse zu schließen pflegte, aufs unverkennbarste aussprach. Paulus macht es den Heiden zum Vorwurf, daß sie es unterlassen hatten, über die Wunder der Schöpfung nachzudenken, in welchen sich die Gottheit so lichtvoll offenbare (Röm. 1, 18 fg.). Ihm selbst kommt es nicht in den Sinn, seine Belehrungen irgendjemandem aufdringen zu wollen. „Als mit den Klugen (Verständigen) rede ich; richtet (beurtheilet) ihr selbst, was ich sage“, spricht er 1 Kor. 10, 15 zu den Korinthern. Den Römern macht er zur Pflicht, zu prüfen, welches da sei der gute, der wohlgefällige und vollkommene Gotteswille (vgl. Röm. 12, 2; Eph. 5, 10), und den Thessalonichern, alles zu prüfen und das Beste zu behalten (1 Thess. 5, 21). Und wenn Petrus (1 Petr. 3, 15) die Christen ermahnt, allezeit bereit zu sein zur Verantwortung gegen jedermann, der Grund fordere der Hoffnung, die in ihnen war, so konnte er dies sicherlich nur in der Voraussetzung thun, daß sie sich selbst durch aufmerksames Nachdenken von dem Grund ihres Glaubens und der aus demselben entspringenden Hoffnungen Rechenschaft würden abgelegt haben. Für wie richtig die Apostel das Nachdenken über die Lehren des Evangeliums hielten, das geht auch aus der Ermahnung hervor, die sie an die Christen richteten, sich nicht von jedem für gottbegeistert sich ausgebenden Lehrer hinreißen zu lassen, sondern die Geister zu prüfen, ob sie aus Gott seien (1 Joh. 4, 1; 2 Petr. 2, 1; 1 Thess. 5, 21). Es folgt aus diesem allen, daß das Christenthum für den rechten Glauben nur einen solchen anerkennt, der auf gewissenhafter Prüfung der sein Object bildenden Lehren beruht.

Die Prüfung im praktischen (moralischen) Sinn erscheint im N. T. zunächst als Selbstprüfung. Paulus empfiehlt sie den Christen als eine wichtige Pflicht. Die Korinther ermahnt er, sich selbst zu prüfen, ob sie im Glauben stehen (2 Kor. 13, 5) und verlangt

von den Galatern, daß ein jeder, fern davon aus den Fehlern anderer Gründe thörichter Selbsterhebung zu schöpfen, sein eigenes Werk prüfen und sein Rühmen (wenn er irgendein Recht dazu habe) auf die löblichen Eigenschaften desselben gründen solle (Gal. 6, 4). Er will, daß die Christen vor dem Genuß des Abendmahls eine ernste Selbstprüfung anstellen, um diese heilige Feier nicht durch unwürdige Gedanken und Empfindungen zu entweihen (1 Kor. 11, 28). Man ersieht hieraus, daß die Selbsterkenntniß, zu welcher eine über dem Eingangsthor des Tempels in Delphi angebrachte Inschrift die Eintretenden aufforderte und welche in der sokratischen und in der stoischen Schule so dringend empfohlen wurde, auch in dem N. T. in ihrer Nothwendigkeit vollkommen anerkannt wird.

Von diesen Prüfungen, bei welchen der Mensch selbst sich von seinem sittlichen und religiösen Zustand Rechenschaft abzulegen sucht, unterscheidet die H. Schrift diejenigen, die von Gott ausgehen. Prüfungen Gottes finden ihr zufolge dann statt, wenn Gott die sittliche und religiöse Beschaffenheit eines Menschen erforscht, oder wenn er den Menschen in solche Lagen versetzt, welche seinen Glauben und seine Moralität auf die Probe stellen. In ersterer Beziehung läßt sie Ps. 139, 23 den Sänger ausrufen: „Erforsche mich, o Gott, und erfahre (erkenne) mein Herz; prüfe mich und erkenne, wie ich's meine", und den Propheten Jeremia (Kap. 12, 3): „Mich, Herr, kennst du und siehst mich und prüfest mein Herz vor dir" (vgl. Ps. 7, 10; 11, 5; Jer. 11, 20; 17, 10; 1 Thess. 2, 4; 1 Chron. 30, 17). Es liegt in dem in diesen Stellen sich aussprechenden Begriff der göttlichen Prüfung offenbar etwas Anthropopathisches, denn es bedarf ja bei Gott keiner Erforschung, um zu wissen, wie es in sittlicher und religiöser Beziehung mit einem Menschen steht. Dieses liegt aber doch nur in der Form, denn der eigentliche Begriff solcher Prüfungen geht dahin, daß Gott seine Allwissenheit einem Menschen zuwendet und vermöge derselben mit vollkommener Klarheit seine Gedanken und Gesinnungen erkennt.

Der Begriff von göttlichen Prüfungen, die darin bestehen, daß Gott den Menschen in Verhältnisse versetzt, welche seinen Glauben und seine Tugend thatsächlich auf die Probe stellen, spricht sich in Stellen aus wie folgende: „Wie das Feuer Silber, und der Ofen Gold, also prüfet der Herr die Herzen" (Spr. 17, 3). „Du hast uns verführt und geläutert, wie das Silber geläutert wird; du hast uns lassen in den Thurm werfen (eigentlich: du führtest uns in Schlingen) — wir sind durch Feuer und Wasser gekommen" u. s. w. (Ps. 66, 10. 11). Solche Prüfungen werden für diejenigen, in welchen sich bereits sündliche Dispositionen finden, zu gefährlichen Versuchungen oder Anfechtungen, mit welchen Worten sie auch in der Schrift häufig bezeichnet werden. Von dieser Seite betrachtet sie Christus, wenn er seine Jünger beten lehrt: „Führe uns nicht in Versuchung", und ihnen warnend zuruft: „Wachet und betet, auf daß ihr nicht in Anfechtung fallet: denn der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach" (Matth. 26, 41). Es versteht sich aber von selbst, daß der eigentliche Zweck, den sich Gott bei der Verhängung solcher Prüfungen vorsetzt, nie dahin geht, den Menschen zur Sünde zu veranlassen, sondern vielmehr ihm Gelegenheit zu geben, seinen Glauben und seine Sittlichkeit thatsächlich zu erweisen und eben hierdurch zu erhöhen und zu befestigen. Wenn solche Prüfungen für den Menschen zu Versuchungen werden, denen er unterliegt, so liegt dies nicht in ihnen selbst, sondern in den sündlichen Neigungen und Begierden, die der Mensch in sich trägt, und in dem Mangel sittlicher Energie, den er in ihnen zu erkennen gibt. Darum sagt Jakobus mit vollem Recht (Kap. 1, 13): „Niemand sage, wenn er versucht wird, daß er von Gott versucht werde: denn Gott ist nicht ein Versucher zum Bösen (eigentlich: ist selbst jeder Versuchung unzugänglich), er versucht niemanden; sondern ein jeglicher wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizt und gelockt wird. Danach, wenn die Lust empfangen hat, gebiert sie die Sünde, die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebiert sie den Tod (Verderben)." Wer sein Herz vor sündlichen Lüsten zu verwahren weiß und in jedem Kampf die gehörige sittliche Energie an den Tag legt, dem gereicht die Prüfung zum Segen, indem sie ihn im Glauben stärkt und in seiner sittlichen Entwickelung weiter führt.

Bruch.

Verzeichniß

der im vierten Bande enthaltenen Artikel.

L.

M.

N.

O.

P.

Berichtigungen.

Band 2, Seite 97, Zeile 8 v. o., statt: VI, lies: V
» 2, » 97, » 21 v. o., st.: VIII, 8, 1, l.: VIII, 1
» 4, » 18, » 5 v. o., st.: Bilha, l.: Silpa
» 4, » 135, » 26 v. o., nach Apelles, l.: („Jüdischer Krieg“, I, 1, 3) Bachides

---

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.